

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

ISSN 0121-3628

Editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia

Febrero de 2001

CONTENIDO

Significación y refutación

Luz Gloria Cárdenas Mejía 9

Aristóteles y la automatización de la lógica. Una lectura desde la inteligencia artificial

Germán Vargas Guillén 25

Aristóteles y hermenéutica

Diego Soto Isaza 43

La problemática general del método en Aristóteles

Germán Meléndez Acuña 65

Hóros y asápheia en Aristóteles. ¿Son oscuras las metáforas?

Héctor Zagal Arreguín 87

¿Cómo se puede leer la *Metafísica* de Aristóteles?

Fabio Ramírez Muñoz 121

Reseña 131

Colaboradores 133

Vida del Instituto 135

© Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
ISSN 0 121-3628

Diseño Cubierta: Héctor López

Diagramación: Carlos A. Pérez. Instituto de Filosofía. Imprenta Universidad de Antioquia

Impreso y hecho en Colombia / Printed and made in Colombia

Revista Estudios de Filosofía

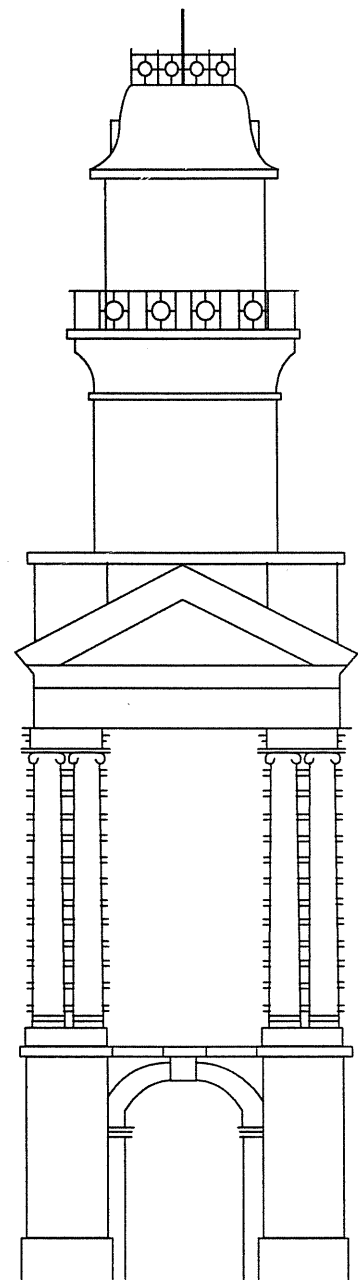
Teléfono: 57 (4) 2 10 56 80

Telefax: 57 (4) 210 56 81

Apartado 1226. Medellín, Colombia

<http://www.quimbaya.udea.edu.co/~wwwfil/>

E-mail: estufilo@quimbaya.udea.edu.co



ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

ISSN 0121 - 3628

Comité Editorial

Director: Francisco Cortés Rodas
Editor: Jorge Antonio Mejía Escobar
Jairo Alarcón Arteaga
Luz Gloria Cárdenas Mejía
Lucy Carrillo Castillo
Javier Domínguez Hernández
Jairo Escobar Moncada

Comité Internacional

Miguel Giusti. Pont. U. Católica del Perú. Lima
José María González. C.S.I.C. Madrid
Pablo de Greiff. U. de Buffalo. New York
Axel Honneth. U. de Frankfurt
Friedrich Kambartel. U. de Frankfurt

Correspondencia e información

Director de Estudios de Filosofía
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Apartado 1226. Fax 57 (4) 210 56 81
Teléfono 57 (4) 210 56 80
<http://www.quimbaya.udea.edu.co/~wwwfil/>
E-mail: estufilo@quimbaya.udea.edu.co
Medellín - Colombia

Canje

Biblioteca Central
Universidad de Antioquia
Apartado 1226
Medellín - Colombia

Distribuye

Ecoe Ediciones
Calle 24 13-15 Piso 3

Teléfono 57 (1) 288 98 71 - Apartado 30969 - Bogotá

Nuestra carátula: Frontis del edificio de San Ignacio, ubicado en el centro de la ciudad de Medellín, en una plazuela que lleva su mismo nombre. En esta edificación inició labores nuestra Alma Mater en el año de 1803. Toda la edificación fué declarada monumento nacional.

PRESENTACIÓN

Durante el primer semestre de 2000 el Grupo de Investigación en Filosofía Griega y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia organizaron un Seminario de Filosofía Griega bajo el título *II Seminario de Filosofía Griega. Lecciones sobre Aristóteles*.

El presente número de Estudios de Filosofía recoge la mayor parte de las contribuciones a dicho seminario. Aquí reunimos trabajos de un buen número de los más reconocidos estudiosos de la filosofía griega en Colombia, los profesores Luz Gloria Cárdenas Mejía, Fabio Ramírez Muñoz, Germán Vargas Guillén, Diego Soto Isaza y Germán Meléndez Acuña, a cuyos trabajos se suma la colaboración del profesor Héctor Zagal Arreguín de la Universidad Panamericana de México.

Estudios de Filosofía agradece a todos los autores que han participado con sus escritos en este número, así como al equipo de editores que, en comunicación con aquéllos, perfeccionó las pruebas de los artículos hasta darles la forma final que aquí aparece.

Francisco Cortés Rodas

Director Revista Estudios de Filosofía

SIGNIFICACIÓN Y REFUTACIÓN

Por: Luz Gloria Cárdenas Mejía

Universidad de Antioquia

La discusión

Ya se ha mostrado en otro artículo cómo Aristóteles procede, mediante el diálogo con los presocráticos, a configurar y perfilar su teoría de las cuatro causas en el libro **Alpha** de la *Metafísica*.¹ En el libro **Gamma**, no a través del diálogo sino mediante la discusión, aparece la necesidad de admitir los principios sobre los cuales puede ser edificado el saber. ¿Por qué cuando se trata de presentar la necesidad de tales principios, el método utilizado no es ya el diálogo sino la discusión?

Giorgio Colli en su libro *El nacimiento de la filosofía*² afirma: “en el planteamiento mismo de la discusión griega hay un intento destructivo”. Para Colli, este intento se orienta a destruir cualquiera de las tesis que se presenten, con el fin de demostrar la imperfección dialéctica. De lo anterior se podría concluir que la discusión que realiza Aristóteles con su oponente se reduce a una simple demostración de refinamiento en la técnica de destrucción de argumentos y no cumpliría ningún papel en establecer los principios sobre los cuales sería posible la construcción del conocimiento.

Precisamente se tratará de mostrar, en contra de la anterior conclusión, que la discusión es un procedimiento indispensable para la enunciación de los principios, para hacer aparecer su necesidad y con ello asegurar la posibilidad de avanzar en la construcción del conocimiento y, por tanto, de edificar un saber.

En el *Tratado de la argumentación*, Perelman precisa otra significación de la discusión: “El que cede no debe haber sido vencido en una justa erística, sino que se supone que se ha inclinado ante la evidencia de la verdad; pues el diálogo, tal como se entiende aquí, no debe constituir un debate, en el que las convicciones establecidas y opuestas las defiendan sus partidarios respectivos, sino una discusión, en la que los interlocutores busquen honestamente y sin ideas preconcebidas la mejor solución a un

1 Sobre este tema ver: CÁRDENAS, Luz Gloria. *¿Dialoga Aristóteles con Parménides?* En: *Estudios de Filosofía* No. 17-18, feb-ago de 1998.

2 COLLI, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1994, p. 74.

problema controvertido. Oponiendo el punto de vista erístico al punto de vista heurístico, ciertos autores contemporáneos presentan la discusión como el instrumento ideal para llegar a conclusiones objetivamente válidas”.³ Este punto de vista heurístico es el que se pretende resaltar, al mostrar la forma en que la discusión hace parte también del diálogo que establece el filósofo con otros pensadores y mediante el cual configura su propio pensamiento. Discusión con los sofistas, diálogo con los presocráticos, constituirían momentos, entre otros, de un proceso único de construcción de la filosofía.

La discusión aparece suscitada por la formulación de un problema. Para ser formulado se requiere que sea “el resultado de un proceso de abstracción por medio del cual se aborde la pregunta de modo que pueda tratarse y decidirse”.⁴ Precisamente en Aristóteles, se encuentra ya en los *Tópicos*, como propósito de su estudio “encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles”,⁵ pero, como se ve, por la anterior afirmación, no se trata de la forma de abordar todo tipo de problemas sino sólo aquéllos que puedan ser tratados desde cosas plausibles, los dialécticos: “no todo problema se ha de considerar dialéctico: pues nadie en su sano juicio propondría lo que para nadie resulta plausible, ni pondría en cuestión lo que es manifiesto para todos o para la mayoría: esto en efecto, no ofrece dificultad, aquello en cambio, nadie lo haría suyo”.⁶ Establecido lo anterior, precisa lo que se debe entender por este tipo de problema: “Un problema dialéctico es la consideración de una cuestión, tendente, bien al deseo y al rechazo, bien a la verdad o al conocimiento, ya sea por sí misma, ya como instrumento para alguna otra cuestión de este tipo, acerca de la cual, o no se opina ni de una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios de manera contraria a la mayoría, o bien cada uno de estos grupos tiene discrepancias en su seno”.⁷

El contexto de la discusión

¿Cuál es entonces la cuestión que se considera? La discusión sobre los principios en el libro **Gamma** de la *Metafísica*, se encuentra determinada por la forma en que debe ser configurada la “Ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo”.⁸ Todo saber en Aristóteles requiere el establecimiento de principios y de nociones

3 PERELMAN, Ch. y OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de la Argumentación*. Madrid: Gredos, 1989, p. 81. En una nota al pie se cita la obra de BAIRD, A. C. *Argumentation, Discussion and Debate*, p. 307.

4 KRINGS, Hermann; MICHAEL, Hans; WILD, Cristoph y otros. *Conceptos fundamentales de filosofía*. Barcelona: Herder, 1977, p. 191.

5 ARISTÓTELES. *Tópicos*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1994, 100a 20.

6 *Ibidem*, 104a 5.

7 *Ibidem*, 104b 1-5.

8 ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1987, 1003b 21.

desde los cuales es posible su construcción, tal como se afirma en los *Analíticos*. Por tanto, es preciso proceder a establecerlos si se trata de la Ciencia del ente en cuanto ente, esto exige, como el mismo Aristóteles lo asegura en este libro, tener un conocimiento ya sobre los entes, pues, “es natural que quien más sabe acerca de cada género pueda enunciar los más firmes principios de la cosa de que se trate. Por consiguiente, también es natural que el que más sabe acerca de los entes en cuanto entes pueda enunciar los más firmes principios de todas las cosas. Y este es el filósofo”.⁹

Este saber requiere del discurso especulativo, el cual, como nos lo hace ver Ricoeur en *La metáfora viva*, “es el que establece las nociones primeras, los principios, que articulan primordialmente el espacio del concepto”.¹⁰ A partir de lo anterior, se podría afirmar que el procedimiento utilizado por Aristóteles para hacer aparecer tal espacio, es el de la discusión, por medio de la cual es posible demoler los lugares en los que se sitúa lo hasta ahora conformado y destruir con ello las anteriores opiniones con el fin de hacer aparecer un nuevo espacio en el que sea posible configurar el nuevo saber. A continuación se argumentará en favor de la anterior hipótesis.

Aristóteles describe la forma adecuada de llevar a cabo una discusión en el libro VIII de los *Tópicos*. Un esquema de esta descripción se encuentra en el libro de Colli citado: “El interrogador propone una pregunta en forma alternativa, es decir, presentando las dos opciones de una contradicción. El interrogado hace suya una de las dos opciones, es decir que afirma con su respuesta que ésta es la verdadera, elige. Esa respuesta inicial se llama tesis de la discusión: la función del interrogador es demostrar, deducir, la proposición que contradice la tesis. De ese modo consigue la victoria, porque al probar que es verdadera la proposición que contradice la tesis, demuestra al mismo tiempo la falsedad de ésta, es decir, que refuta la afirmación del adversario, que se había expresado en la respuesta inicial”.¹¹

Aristóteles inicia la discusión en el libro **Gamma**, presentado la pregunta en la forma de dos opciones. Una es asumida por el sofista: “Una misma cosa es y no es (τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι)”¹² y la otra por él mismo: “Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό)”¹³.

9 *Ibidem*, 1 005b 10-12.

10 RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad, S.L. 1 980, p. 405.

11 COLLI, Giorgio. *Op. cit.*, p. 65.

12 ARISTÓTELES. *Metafísica*. *Op. cit.*, 1 006a.

13 *Ibidem*, 1 005b 2 0.

La opción que elige el sofista se convierte en la *para-doxa* que debe ser discutida por Aristóteles, quien asume el papel de interrogador y procede a demostrar, mediante la refutación, la verdad de la proposición que la contradice, el principio de no-contradicción.

Se encuentra una descripción de la refutación en *Analíticos primeros* (66b 11) y en *Sobre las refutaciones sofisticas* (165a 5), allí se afirma: “El razonamiento, en efecto, parte de unas cuestiones puestas de modo que necesariamente se ha de decir, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido; una refutación, en cambio, es un razonamiento con contradicción en la conclusión”.¹⁴ Thomas de Praetere considera que la refutación es un argumento dialéctico que permite concluir de lo probable, lo necesario. La refutación afirma adicionalmente no sólo la imposibilidad de una tesis, sino la necesidad de la negación de la tesis refutada, gracias al principio de tercero excluido, o más bien a una variante modal de este principio: “**si A es imposible, entonces no-A es necesaria**”.¹⁵

Si es posible pasar de lo probable a lo necesario¹⁶ por medio de la refutación, ¿cómo se pasa de lo plausible a lo probable? En los *Tópicos* Aristóteles establece la diferencia entre razonamientos demostrativos y razonamientos dialécticos: “Hay demostración cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales; en cambio es dialéctico el razonamiento construido a partir de cosas plausibles. Ahora bien, son verdaderas y primordiales las cosas que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas (en efecto, en los principios cognoscitivos no hay que inquirir el porqué, sino que cada principio ha de ser digno de crédito en sí mismo); en cambio son cosas plausibles las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos o reputados”.¹⁷

Si el paso de lo probable a lo necesario, tal como lo afirma Thomas de Praetere, se da por medio del principio de tercero excluido, surge la pregunta ¿entonces, si se trata de razonamientos dialécticos, cómo se pasa de lo plausible a lo imposible? ¿Es lo imposible opuesto a lo plausible? Es preciso hacer una distinción entre estas dos nociones. Lo posible es una modalidad del ser, de éste se puede decir que es posible, necesario, real. La plausibilidad tiene que ver con lo que es creíble para alguien. La diferencia que establece Aristóteles entre el razonamiento demostrativo, en el cual se expresa la verdad, y el dialéctico, el cual se asume desde la credibilidad, tiene que ver con esta distinción. Las cosas verdaderas y primordiales, de las que parten dichos razonamientos, no tienen credibilidad por otras sino

14 ARISTÓTELES. *Sobre las refutaciones sofisticas*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1994, 165a 5.

15 De PRAETERE, Thomas. **La justification du principe de non-contradiction**, en: *Revue Philosophique de Louvain*. No 1. Février, 1998, p. 58.

16 Lo necesario es lo que sólo permite una sola afirmación y de manera absoluta.

17 ARISTÓTELES. *Tópicos*. *Op. cit.*, 100a 27-100b 23.

por sí mismas. Ellas expresan de hecho la verdad, la modalidad del ser. Las plausibles dependen de la credibilidad de quienes las asumen, al ser sometidas al examen por medio de argumentos, adquieren mayor o menor verosimilitud, dependen de la fuerza de los argumentos presentados; pero no se puede afirmar sin embargo que sean verdad. La pregunta más bien debería ser ¿de qué manera se pasa de lo verosímil a la verdad? ¿Se puede decir entonces que lo verosímil es lo probable? Lo probable es lo que es posible que ocurra, gracias a que así ha ocurrido. Luego, si por medio de una argumentación dialéctica se pasa de lo plausible a lo verosímil, ¿cómo se pasa de lo verosímil a lo probable?

La refutación es un argumento dialéctico que se construye a partir de una *para-doxa*, ella es una opinión plausible, en tanto pronunciada por un filósofo. Es una opinión y toda opinión debe ser examinada respecto de su verosimilitud. Pero el saber no se construye a partir del examen de las opiniones, sino al establecer los principios y las nociones primeras desde las cuales se articula su espacio conceptual. Con la refutación de la *para-doxa*, se logra mostrar el error de tal afirmación, no sólo mediante los argumentos sino sobre todo al desbaratar los supuestos sobre los cuales ellos se sustentan, los cuales propiamente no son examinados desde las opiniones sino a partir de posturas teóricas específicas, mediante las cuales sí es posible acceder al espacio del concepto, por tanto de lo necesario. Mediante tal procedimiento se despeja el camino hacia los principios y ellos aparecen así con toda claridad.

Las *para-doxas* de los sofistas

¿Cuáles son los lugares que es preciso demoler y por qué desde ellos no es posible construir la Sabiduría? Aristóteles describe así la situación con la que se encuentra: “Pero hay algunos que, según dijimos, pretenden por una parte, que una misma cosa es y no es, y que, por otra parte, lo conciben así. Y usan este lenguaje muchos incluso de los que tratan acerca de la Naturaleza”.¹⁸ ¿Quiénes son los que pretenden que una cosa es y no es? Pierre Aubenque en su libro *Le problème de l'être chez Aristote*, considera: “Sin lugar a dudas no es exagerado decir que la especulación de Aristóteles tiene por objeto principal **responder a los sofistas**”.¹⁹

Tal afirmación, de que una cosa es y no es, en este caso pronunciada por un sofista, ciertamente causaría a quien la escuche una cierta perplejidad y exigiría, por tanto, una explicación. Causa perplejidad y, por tanto, desconcierto, pues ella no aparece a cualquiera que la escucha como algo admitido y, en consecuencia, creíble; no hace parte de aquello que

18 ARISTÓTELES. *Metafísica. Op. cit.*, 1006a 1 -12.

19 AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962, p. 90.

se considera verdadero de las opiniones que se admiten sin más. Es en ese sentido que se puede decir qué es una *para-doxa*, la cual es descrita por Aristóteles como uno de los componentes de la dialéctica:

una tesis es un juicio paradójico de alguien conocido en el terreno de la filosofía, v.g. que no es posible contradecir, tal como dijo Antístenes, o que todo se mueve, según Heráclito, o que lo **que es** es uno, tal como dice Meliso (en efecto, el prestar atención a un individuo cualquiera que profiera opiniones contrarias a las habituales sería una simpleza) o aquellas cuestiones acerca de las cuales tenemos algún argumento contrario a las opiniones habituales, v.g. que no todo lo que es es generado o eterno, tal como dicen los sofistas: en efecto, un músico que sea letrado lo es sin haber sido engendrado y sin ser eterno: pues esto, aunque a alguno no le resulte plausible, podría serlo por tener argumentos a su favor.²⁰

Que la *para-doxa* sea una tesis pronunciada por un filósofo, permite asegurar que detrás de esta afirmación hay una reflexión y una argumentación que permitirían demostrar su validez, frente a lo que generalmente es admitido como válido por la opinión común, que las cosas son. Una opinión que por ser común no ha requerido una argumentación para mostrar su validez, sino que pertenece al ámbito de lo que es admitido sin más.

Así, para poder discutir con la *para-doxa* que una cosa es y no es, Aristóteles precisa conocer los argumentos que la sustentan. Tal afirmación es al parecer, según Pierre Aubenque, una consecuencia extrema de los argumentos presentados por Gorgias, mediante los cuales se llega a establecer la imposibilidad de admitir el vínculo natural entre las palabras y las cosas, vínculo según el cual lo que se dice es lo que es.²¹

De Gorgias se conserva un fragmento en dos versiones, la de Sexto Empírico y la de un autor anónimo, cuyo título es **Sobre lo que no es o sobre la naturaleza**. Según la versión de Sexto Empírico, el sofista presenta los siguientes tres argumentos: “El primero es que nada existe; el segundo, que, aun en el caso de que algo exista, es inaprehensible para el hombre; y el tercero, que, aun cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado ni explicado a otros”.²² Con estos tres argumentos Gorgias pretende mostrar, según lo afirma Gianni Carchia, el poder que tiene la palabra por ella misma, independiente de su posible relación con las cosas. Dicha relación se encuentra, por medio de los anteriores argumentos, completamente complicada y distendida. “La perspectiva que nos abre a partir de las tres célebres proposiciones del fragmento **Sobre el no ser** no es ni trágica ni irracionalista. Gorgias, en efecto, no se siente en absoluto prisionero de las redes de su proceder dilemático, y la relación entre la palabra y la realidad no es dramática; al contrario, la palabra de la retórica es un intento de distanciamiento de la realidad declarada remota e indiferente”.²³

20 ARISTÓTELES. *Tópicos*. *Op. cit.*, 1 04b 2 0-28.

21 AUBENQUE, Pierre. *Op. cit.*, p. 1 00.

22 EMPÍRICO, S. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1 996, p. 176-177.

23 CARCHIA, Gianni. *Retórica de lo sublime*. Madrid: Tecnos, 1 994, p. 42.

El distanciamiento de la realidad por parte de la palabra que se expresa en los anteriores argumentos, y que Gorgias justifica ampliamente por medio de múltiples reducciones al absurdo, es el resultado de un proceso iniciado con la aparición de la reflexión. Ronco Ronchi en su libro *La verdad en el espejo*, afirma, siguiendo a Wittgenstein, que la filosofía surge cuando aparece la necesidad de un distanciamiento del “hablante respecto a la lengua que él habla y respecto a la cultura a la que él pertenece”;²⁴ y Hegel, en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, afirmaba que la lengua griega por ser alfabética, permitía la desaparición del grafismo como materialidad sensible, para dejar que sólo apareciera el flujo temporal de la voz. De esta manera se explica la alta conciencia que aparece en los argumentos de Gorgias, alcanzada ya por los griegos respecto de la distancia que existe entre la palabra escrita u oral, el conocimiento y las cosas; la cual es llevada por su argumentación a su más nítida explicitación. Son tres las verdades supuestas sin más por la opinión común, que se ponen en entredicho: 1. la verdad que tiene que ver con la simple aceptación de la existencia de las cosas: **las cosas no existen**; 2. la verdad de que el hombre conoce las cosas: si existen **son inaprehensibles**; y 3. la verdad de que nos comunicamos: si son aprehensibles **no pueden ser comunicadas a otros**.

A partir de la anterior situación a la que es llevada la reflexión, la constitución de un saber sobre las cosas aparece como un enigma que debe ser resuelto por el sabio. ¿De qué manera la palabra puede después de haber sido distanciada de las cosas, volver a hablar con verdad de ellas? ¿De qué manera se puede saber qué tipo de palabra es manifestación de la verdad alcanzada por el conocimiento? La verdad no es lo expresado en la palabra, no hay tampoco una palabra que se instaure como su manifestación, la verdad para los sofistas debe ser conquistada a través de la solución de los enigmas que se expresan mediante la palabra. Pero a la vez, la solución de los enigmas desde la palabra misma, sólo permite remitirnos a otras palabras, lo cual lleva a la reflexión a un camino sin salida. Es esto lo que permite aún hoy afirmar a Antonio López Eire, citando a su vez a Derrida: “los signos lingüísticos se refieren sólo a otros signos lingüísticos, de modo que la interpretación de un texto nunca puede alcanzarse”.²⁵ Desde esta perspectiva: “La filosofía está regida por la retórica y no al revés, porque al hablar, todo es *lógos*, ya que el lenguaje que describe Escila y Caribdis y carreras de carros sobre la superficie es mucho más retórico que referencial”.²⁶ Con estos ejemplos alude López Eire expresamente a los argumentos de Gorgias.²⁷ Es preciso entonces, como lo intentará Aristóteles, volver a conferir al *λόγος* el poder de proferir la verdad sobre las cosas: desde esta perspectiva se comprenderá su proyecto filosófico.

24 RONCHI, Ronco. *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*. Madrid: Akal, S.A., 1996, p. 23.

25 LÓPEZ EIRE, Antonio. *Retórica clásica y teoría literaria moderna*. Madrid: Arco/Libros, S.L., 1997, p. 69.

26 *Ibidem*, p. 73.

27 El argumento de Gorgias es el siguiente: “Si a lo que existe conviene la cualidad de ser pensado, a lo que no existe convendrá la de no ser pensado. Pero ello es absurdo. Ya que Escila y la Quimera y muchos seres que no existen son pensados. Por tanto no es pensado lo que existe. Y al igual que las cosas que

Teoría de la significación

En el tratado *Sobre la Interpretación*, Aristóteles presenta la forma de resolver tal enigma: “Así pues, lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido. Y así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquéllas de las que estas son semejanzas, las cosas, también son las mismas”.²⁸ En esta afirmación se esboza una cuádruple relación entre la escritura, los sonidos, las afecciones del alma y las cosas. Al caracterizar cada una de estas relaciones, Aristóteles construye la posible solución a la *para-doxa* suscitada por los sofistas. El vínculo entre el sonido la escritura y las afecciones del alma es simbólico, pues las letras y los sonidos no son los mismos para todos; son el producto de una convención, su vínculo no es natural, es establecido por el hombre que lo construye. Las cosas y las afecciones del alma son las mismas para todos, pues por naturaleza son de una determinada manera; pero el vínculo que se establece entre las cosas y las afecciones del alma, es producto de la semejanza.

La palabra “símbolo” (σύμβολον), con la que Aristóteles nombra la relación entre las palabras y las afecciones del alma, es utilizada cotidianamente por los griegos para expresar un convenio o un contrato. En un comienzo se refería a una tablilla que era partida en dos, con el fin de entregar una de sus partes a aquél con el que se realizaba un vínculo.²⁹ De manera semejante, el vínculo que se establece entre las afecciones del alma y los sonidos, y entre éstos y la escritura, se instaura mediante un convenio que pretende ser permanente. El carácter simbólico de tal relación permite comprender cómo a partir de éste se puede reconstruir la significación que se le otorgó a tal vínculo.

se ven, y las que se oyen, audibles, por ser oídas, y así como no rechazamos las cosas visibles por el hecho de no ser oídas como tampoco las audibles por no ser vistas (ya que cada cosa debe ser juzgada por la sensación que le es propia y no por otra) así también los contenidos del pensamiento existirán, aunque no se los vea con la vista ni se los oiga con el oído, ya que son percibidos con su especial criterio. Si alguien en consecuencia, piensa carros corriendo por el mar. Pero esta conclusión es absurda. Por tanto lo que existe no es pensado ni representado”. **Sobre lo que no es o sobre la naturaleza**, en: EMPÍRICO, S. *Sofistas. Testimonios y fragmentos. Op. cit.*, [80] [81] [82].

28 ARISTÓTELES. *Sobre la Interpretación*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1988, 16a 1-10.

29 Con respecto al símbolo dice Gadamer: “significa ‘tablilla del recuerdo’. El anfitrión le regalaba a su huésped la llamada *testera hospitalis*; rompía una tablilla en dos, conservando una mitad para sí y regalándole la otra al huésped para que, si al cabo de treinta o cincuenta años vuelve a la casa un descendiente de ese huésped, puedan reconocerse mutuamente juntando los dos pedazos. Una especie de pasaporte en la época antigua; tal es el sentido técnico originario de ‘símbolo’. Algo con lo cual se reconoce a un antiguo conocido”. GADAMER, Hans-Georg. *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós, 1991, p. 84.

Mediante el sonido se simboliza la noción, la escritura simboliza el sonido: ambos son sus formas de manifestación. El nombre (ὄνομα) es la mínima unidad significativa, cada una de sus partes no posee significación por sí misma, sino en cuanto hace parte del nombre, el verbo (ῥῆμα) co-significa tiempo y el enunciado (λόγος) significa y está compuesto por partes, también significativas. Aristóteles es el primero, tal como lo afirmara W. Jaeger, según lo recuerda Pierre Aubenque, en elaborar propiamente una teoría de la relación, o mejor, de la distancia entre el lenguaje y su objeto. Con ello construye una teoría de la significación que da cuenta de la separación y de la relación entre el lenguaje como símbolo y el ser como significado, dicha teoría de hecho supone una distancia entre el símbolo y la cosa significada.³⁰ Con el fin de intentar una mejor comprensión de lo que se podría denominar “una teoría de la significación en Aristóteles”, se partirá de una primera posible distinción entre “sentido” y “símbolo”.

En Gorgias (fragmento 85) se encuentra la siguiente afirmación: “Ahora bien, la palabra, según afirma, se constituye a partir de las cosas que nos llegan desde fuera [es decir, de las experiencias sensibles]. Así, del encuentro con el sabor se forma en nosotros la palabra que hace referencia a esa cualidad y, a partir de la impresión del color, la relativa al color. Y si ello es así, no es la palabra la que representa la realidad exterior, sino que es ésta la que da **sentido** a la palabra”.³¹ Esta última expresión aparece como *λόγος μηνυτικός*. Según el fragmento de Gorgias alude a la manera como la realidad le da sentido a las palabras. Más adelante se afirma en este fragmento: “la palabra no da cuenta de la mayoría de las cosas que existen con un fundamento real, al igual que tampoco éstas revelan su recíproca naturaleza”.³² La relación realidad-palabra, palabra-realidad, no es por tanto simétrica. Hay un ir de la realidad a la palabra, pero no un volver de la palabra a la realidad.

Aristóteles no habla exclusivamente de la relación palabra-realidad o realidad-palabra, sino que dicha relación se encuentra mediada por las afecciones del alma. En él encontramos la palabra *νόημα*, para referirse al contenido del pensamiento, la cual vincula con la palabra significación,³³ *σημάντικός*. El contenido del pensamiento se simboliza mediante el sonido y éste mediante la escritura; de esta manera se hace significativo. Sólo mediante esta simbolización es posible reconstruir el vínculo entre el contenido del pensamiento y su expresión y de esta manera restituir a la palabra su significación. Pero, ¿cuál es a su vez la relación entre el contenido del pensamiento y las cosas? Los sonidos y la escritura son

30 AUBENQUE, Pierre. *Op. cit.*, p. 101-102.

31 **Gorgias. Sobre lo que no es o sobre la naturaleza**, en: EMPÍRICO, S. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. *Op. cit.*, [85].

32 *Ibidem*, [86].

33 Aunque corrientemente “sentido” y “significación” son palabras sinónimas; las palabras griegas a las que se refieren ambos términos, permiten introducir su distinción a partir del contexto en las que son utilizadas. El sentido en el pensamiento de Gorgias alude a la relación realidad-palabra. Significación en Aristóteles permite establecer una cuádruple relación entre realidad-afecciones del alma-sonidos-escritura.

símbolos de las afecciones del alma, nos remiten a ellas; éstas, a su vez, son signos de las cosas. Estos signos imitan las cosas, no las simbolizan. De esta manera se puede establecer una diferencia entre símbolo y signo, que determina, a su vez, la relación (ὁμοίωμα), entre las afecciones del alma y los sonidos, y entre éstos y la escritura, mediante la convención; así como la relación que se da entre las cosas y las afecciones del alma, que como lo afirma Pierre Aubenque, se realiza por “composición o división que pretende esta vez imitar, y no solamente significar, no las cosas en sí mismas, que propiamente no son imitables por el discurso, pero sí al menos la relación entre las cosas mismas: su composición o división”.³⁴

El logos apofántico (λόγος ἀποφαντικός)

A partir de la anterior explicación se comprende cómo opera lo simbólico, lo signico y la semejanza en la constitución de la significación; pero todavía no se logra comprender cómo hacer que esta significación sea verdadera. En el tratado *Sobre la interpretación*, se plantea una diferencia fundamental con respecto a los enunciados significativos, que lleva a su autor a plantearse directamente el problema de la verdad. “Todo enunciado es significativo, pero no como un instrumento natural, sino por convención, como ya se ha dicho, ahora bien, no todo enunciado es asertivo, sino sólo aquel en que se da la verdad o la falsedad: y no en todos se da; v.g.: la plegaria es un enunciado, pero no es ni verdadero ni falso. Dejemos de lado esos otros —ya que su examen es más propio de la retórica o de la poética—, ya que el objeto del presente estudio es el enunciado asertivo”.³⁵ ¿De qué manera se expresa la verdad o la falsedad en el enunciado asertivo?

Pero, así como en el alma hay, a veces, una noción sin que signifique verdad o falsedad y, otras veces, la hay también, de modo que necesariamente ha de darse en ella de las dos cosas, así también ocurre en el sonido: en efecto lo falso y lo verdadero giran en torno a la composición y la división. Así pues, los nombres y los verbos, por sí mismos, se asemejan a la noción sin composición ni división, v.g.: hombre o blanco, cuando no se añade nada más: pues aún no son ni falsos ni verdaderos. De esto hay un ejemplo significativo: en efecto, el ciervo-cabrio significa algo, pero no es verdadero ni falso, a menos que se añada el ser o el no ser, sin más o con arreglo al tiempo.³⁶

La verdad se expresa, mediante el enunciado asertivo, añadiendo el ser y el no ser; al componer y dividir lo que por semejanza —que integra procesos de diferencia y de identidad— se conoce de las cosas, sus relaciones. Así se instaura la diferencia entre noción (νόημα), que alude al contenido del pensamiento, significación (σημαντικός), que remite al conocimiento tal como se expresa a otros, y verdad (ἀλήθεια), la cual sólo puede ser proferida cuando se añade el ser o el no-ser al enunciado.

34 AUBENQUE, Pierre. *Op. cit.*, p. 111.

35 ARISTÓTELES. *Sobre la Interpretación. Op. cit.*, 17a 8.

36 *Ibidem*, 16a 10-15.

El libro Gamma y la significación

En los *Analíticos* y en la *Ética Nicomaquea* Aristóteles ha afirmado que los principios se enuncian a partir de su captación inmediata por medio del intelecto. Sorpresivamente, en el libro **Gamma** de la *Metafísica*, aparece una demostración de los principios que deben ser establecidos con el fin de constituir un saber sobre el ente.

Esta demostración se da, según lo asegura Aristóteles, a causa de la ignorancia que algunos manifiestan en sus argumentaciones: “Exigen, ciertamente, algunos por ignorancia, que también esto se demuestre; es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco así habría demostración); ¿acaso puede decirnos qué principio la necesita menos que este?”.³⁷ La demostración no es posible, en la medida en que se trata de los principios. La única vía para sacar al ignorante de su falta de saber es la discusión, a través de la cual se le muestra al sofista la imposibilidad de sus afirmaciones.

El error, que impide al sofista reconocer la verdad de los principios, radica en la no-comprensión de la relación que se opera entre las cosas, las afecciones del alma, los sonidos y la escritura. Al no poder el sofista volver a las cosas, mediante la palabra, se tornan imposibles el saber y su comunicación. Es tarea entonces del filósofo constituir la vía de su acceso, la cual se abre si se acepta la siguiente verdad: es “imposible engañarse; es necesario, en efecto, que tal principio [de no-contradicción] sea el mejor conocido (pues el error se produce en las cosas que no se conocen) y no hipotético. Pues aquel principio que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes no es una hipótesis, sino algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento”.³⁸ Una vez establecida la importancia de aceptar tal principio para poder conocer, se hace necesario hacer aparecer su verdad, mediante la refutación de los argumentos que no permiten su reconocimiento.

Para poder realizar la refutación, es preciso que el otro acepte al menos poner a prueba su opinión. Para ello, sólo basta que el interlocutor diga algo, pues: “Se puede demostrar por refutación también la imposibilidad de esto, con sólo que diga algo el adversario; y si no dice nada, es ridículo tratar de discutir con quien no puede decir nada, en cuanto no puede decirlo; pues ese tal; en cuanto tal, es por ello mismo semejante a una planta”.³⁹ Decir algo es pronunciar un enunciado que como tal pretende ser significativo, tal como Aristóteles lo ha mostrado en el tratado *Sobre la interpretación*, lo cual es recordado de nuevo aquí: “Y el punto de partida para todos los argumentos de esta clase no es exigir

37 A RISTÓTELES. *Metafísica. Op. cit.*, 1006 b-11.

38 *Ibidem*, G 1005b 13-17.

39 *Ibidem*, G 1006a 12-15.

que el adversario reconozca que algo es o no es (pues esto sin duda podría ser como una petición de principio), sino que significa algo para sí mismo y para otro; en efecto, necesariamente ha de reconocerlo si realmente quiere decir algo; pues, si no, este tal no podría razonar ni consigo mismo ni con otro”.⁴⁰ Al aceptar que dice algo, debe aceptar igualmente que quiere decir algo, es decir, tiene una pretensión significativa, y al querer esto, pretende a su vez que otro lo comprenda; sólo de esta manera puede razonar con otro y consigo mismo. La significación se convierte así, en la condición fundamental de toda discusión, pues toda significación se realiza en su cumplimiento expresivo, mediante la palabra, que es proferida para que otro a su vez pueda comprenderla, al restituir a la palabra su significación.

Significación y verdad

Una vez aceptada por el interlocutor la significación y con ello la posibilidad de razonar y de esta manera discutir, la pregunta es cómo pasar de la significación a la verdad, de manera que al aceptar la afirmación: ‘es imposible engañarse’, se pueda de nuevo instaurar la posibilidad del conocimiento. En el tratado *Sobre la interpretación*, Aristóteles estableció que no todo enunciado por el hecho de ser significativo es verdadero. Sólo es susceptible de ser verdadero o falso aquel enunciado en el que, al añadir el ser o el no ser, afirme o niegue. Pero ¿a partir de qué criterio se puede establecer cuándo un enunciado es verdadero y cuándo falso?

Aristóteles establece una distinción entre decir algo (enunciar significativamente) y decirlo de manera absoluta, “pues cuando decimos absolutamente, significamos esencialmente”.⁴¹ Esto introduce una nueva distinción a nivel de los enunciados que Ricoeur recuerda en *La Metáfora viva*: “El *lógos* abarca tanto la composición de nombres, o definición, como la composición de verbo y nombre, o frase”.⁴² La definición es una composición de nombres, no es un enunciado asertivo, pues no se le añade si es o no es. Con este tipo de enunciado se marca la diferencia entre lo que es esencial, la definición y cualquier otro enunciado que por la forma en que está constituido puede dar igualmente cuenta de lo accidental.

Todo saber es de lo esencial, no de lo accidental. El saber del ente en cuanto ente, que se pretende constituir, exige por tanto que además de aceptarse que las palabras signifiquen, se acepte la significación absoluta, esto es, la definición. Aristóteles al inicio de la refutación dice: “Primeramente, pues, es evidente que esto al menos es verdadero en sí:

40 *Ibidem*, G 1006a 19-24.

41 Encontramos esta indicación en la *Ética nicomaquea*, al intentar definir lo que es la continencia. *Cfr.* 1151b 2.

42 Nota al pie N° 17, en: RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. *Op. cit.*, p. 26.

que la expresión “ser” o “no ser” sea algo determinado”.⁴³ Definir es determinar y realmente realizamos tales determinaciones, decimos esto: tal cosa, lo cual se hace mediante un enunciado que significa qué es ser, tal como se especifica en los *Tópicos*.⁴⁴ Así lo precisa Aristóteles en el libro *Zeta* de la *Metafísica*: “sólo habrá esencia de aquellas cosas cuyo enunciado es una definición. Y no es definición si un nombre significa lo mismo que un enunciado (pues entonces todos los enunciados serían definiciones, pues habrá un nombre para cualquier enunciado, de su erte q ue t también “*Ilíada*” se rá una definición), si no únicamente si es de algo primero”.⁴⁵

“El nombre tiene un significado y un significado único”.⁴⁶ El que existan diferentes nombres para referirse a lo mismo, y que se haga por medio de los accidentes que le ocurren a esto que es uno, no quiere decir que no exista lo uno, pues si no se pudiera referir a lo mismo, no habría razonamiento y sería imposible dialogar con otros. Este significado único se refiere a la esencia de una sustancia una: “Así pues, si se puede decir con verdad que algo es un hombre, será necesariamente un animal bípedo (pues esto era lo que significaba “hombre”). Y, si esto es necesario, no es posible que esto mismo no sea [entonces] un animal bípedo (pues lo que significa “ser necesario” es “no poder no ser” [hombre])”.⁴⁷ Mediante este tipo de enunciado se abre no sólo el espacio de la significación, sino que al definir se determina y sólo se determina si existe una entidad diferente de otras entidades, lo uno, y esto es la sustancia. De la significación se avanza hacia la definición y de ésta a las cosas. De esta manera, la definición revela la realidad del referente, el ente es como tal, principio sobre el que sí es posible constituir un saber, “Pues la dificultad no está en saber si es posible que una misma cosa sea y no sea simultáneamente hombre en cuanto al nombre, sino en realidad”.⁴⁸

Pero, si la definición expresa la esencia de algo primero, ¿qué permite expresar el enunciado asertivo? Por medio de él afirmamos o negamos, añadimos el ser o el no ser, expresamos a otros y a nosotros mismos, la manera como conocemos que las cosas se dan, mediante la afirmación o la negación.

En un enunciado asertivo o bien se dice algo acerca de algo ($\tau\acute{\iota}$ κατὰ τινοῦς), es decir, se afirma algo o bien, se dice algo separado de algo ($\tau\acute{\iota}$ ἀπό τινοῦς), es decir, se niega, y esto se hace al añadir el ser o el no ser. Esta posibilidad del enunciado asertivo le permite decir a Aristóteles: “Ahora bien, como quiera que es posible, tanto aseverar que no se da lo que se da, como aseverar que se da lo que no se da, y de igual modo respecto a los tiempos

43 ARISTÓTELES. *Metafísica*. *Op. cit.*, G 1006a 30.

44 ARISTÓTELES. *Tópicos*. *Op. cit.*, 1 02a.

45 ARISTÓTELES. *Metafísica*. *Op. cit.*, Z 1030a 6-11.

46 *Ibidem*, 1006b 12.

47 *Ibidem*, 1006b 29-32.

48 *Ibidem*, G 1006b 20.

distintos del presente, cabría negar todo lo que uno afirmara y afirmar todo lo que negara; así que es evidente que a toda afirmación se le opone una negación y, a toda negación, una afirmación. Y llamemos contradicción a eso, a la afirmación y la negación opuestas”.⁴⁹ La contradicción a parece así gracias a esta posibilidad del enunciado. Es a partir del descubrimiento de esta posibilidad como el sofista construye su proceder dilemático: ‘no dice ni ‘así’ ni ‘no así’ sino ‘así y no así’ y nuevamente niega ambas cosas, diciendo que así ni no así. Pues si no ya habría algo definido”.⁵⁰ El error del sofista no está en constituir como principio la definición, sino en tomar como punto de partida el enunciado asertivo.

Para Aristóteles, los sofistas exploran con la argumentación esta posibilidad dada por el enunciado asertivo y por esto se quedan encerrados en la palabra sin poder establecer ningún tipo de diferencia y, en consecuencia, sin saber a qué se refieren, es decir, sin hablar con verdad de las cosas. Pues la distinción surge de las cosas y no de la palabra. “Si las contradicciones son todas simultáneamente verdaderas dichas de uno mismo, es evidente que todas las cosas serán una sola. Pues será lo mismo un trirreme que un muro o un hombre, si de todo se puede afirmar o negar cualquier cosa”.⁵¹

Sólo en la medida en que toda afirmación o negación se supedita a la esencia y, con ello, a su referencia, la unidad, se hace posible la constitución de un *lógos* verdadero. Y sin la afirmación y la negación no se puede unir o separar lo que pertenece o no a las cosas, no sería posible atribuirle propiedades a las cosas, luego no existirían ni las cosas, ni nosotros y ¿cómo, entonces, dice Aristóteles, puede hablar o andar lo que no existe? La realidad es primera y el discurso segundo. Al invertir Aristóteles con este argumento la reflexión de los sofistas, muestra que siempre que hablamos suponemos la existencia. Y si esto es así, se pone de manifiesto que toda afirmación o negación a nivel de la enunciación es o verdadera o falsa, pues “no es posible afirmar y negar con verdad simultáneamente una misma cosa”.⁵² Esto lo sabemos, además, porque todos nos vemos abocados, en la experiencia cotidiana, a decidir hacer unas cosas y otras no: “¿Por qué, en efecto, camina hacia Mégara y no está quieto cuando es preciso caminar? ¿Y por qué al rayar el alba, no avanza hacia un pozo o hacia un precipicio, si por azar los encuentra, sino que claramente los evita, como quien no cree igualmente que el caer sea bueno y no bueno? Es, pues, evidente que considera mejor lo uno y no mejor lo otro. Y si es así, también considerará necesariamente que tal cosa es hombre y tal no-hombre”.⁵³

49 ARISTÓTELES. *Sobre la interpretación*. Op. cit., 17a 28-35.

50 ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. cit., 1008a 32-34.

51 *Ibidem*, 1007b 20-22.

52 *Ibidem*, 1008b.

53 *Ibidem*, 10008b 20-24.

Sólo es posible constituir el saber, si aceptamos esta verdad que corresponde a este sabernos de carácter anti-predicativo, el saber que al hablar hablamos sobre algo y, si esto no nos convence, sabemos que nos enfrentarnos continuamente en nuestra cotidianidad a tomar decisiones. Efectivamente, hablamos, significamos, definimos, razonamos, caminamos y nos vemos forzados continuamente a tomar decisiones, simplemente porque existimos y, con nosotros, los demás y el mundo. Pero aunque no sabemos de manera absoluta, debido a la constitución de nuestra naturaleza, lo que se nos aparece y a lo que estamos abocados se nos presenta siempre como algo y creemos que siempre hay algo de verdad en nuestras afirmaciones o negaciones: “Además aunque todas las cosas fuesen en sumo grado así y no así, el más y el menos es inherente a la naturaleza de los entes. No afirmamos, en efecto, que dos y tres son igualmente pares, ni yerra igualmente el que cree que cuatro son cinco y el que cree que son mil”.⁵⁴ La forma en la que aparece este sabernos, es lo que permite afirmar a Jan Lukasiewicz, que “el principio de no-contradicción únicamente puede valer como una suposición sólo justificable por consideraciones de orden ‘práctico-éticas’”.⁵⁵

De esta manera aparece como una necesidad el establecer la verdad de los principios en el espacio de nuestra constitución como seres que vivimos, actuamos, producimos y pensamos, es esto lo que se nos revela por obra de la reflexión suscitada por la refutación de las *para-doxas* de los sofistas. ¿Cómo, si no, podemos despertarnos del sueño de creer que las palabras son las cosas?

Así se despliega un nuevo espacio por obra de la refutación de la paradoja. La discusión con los sofistas se presenta como el camino que permite demoler los supuestos sobre los que descansaba tal paradoja. Una vez recuperada, mediante la teoría de la significación, la relación entre las palabras y las cosas, e invertida la perspectiva desde la cual el saber se declaraba imposible al pretender encontrar la verdad en el discurso mismo y no en el saberse en contacto con el mundo, le es posible a Aristóteles preparar el terreno para instaurar los principios sobre los cuales le será posible edificar un saber del ente en cuanto ente. Quedará por determinar si esta empresa es posible o no.

54 *Ibidem*, 1008b 32-36.

55 Citado por Thomas de Praetere en *La justification du principe de non-contradiction*, en: *Op. cit.*, p. 51.

Significación y refutación

Resumen. *En este trabajo se reconstruyen los supuestos sobre los cuales Aristóteles discute con un oponente con el fin de que admita la necesidad de los principios de identidad, de no-contradicción y de tercero excluido ($A=A$, A y no A , si A no A), principios sin los cuales no es posible la construcción de un saber verdadero sobre las cosas. Dicha necesidad se exige mediante la presentación de argumentos que refutan –ἔλεγχος– la paradoja, “una misma cosa es y no es”. Esta refutación sólo es posible si se disuelven previamente los supuestos que tal paradoja admite, lo cual, como mostrará este trabajo, sólo se hará si Aristóteles recompone antes el vínculo disuelto, por la argumentación sofística, entre las palabras y las cosas, mediante la elaboración de una teoría de la significación.*

Palabras clave: *refutación, significación, paradoja, no-contradicción, tercero excluido.*

Signification and Refutation

Summary. *This study reconstructs the assumptions which Aristotle discusses with an opponent, in order to force him to admit the principles of identity, non contradiction and excluded middle, insofar as, without them, it is not possible the construction of true knowledge about things. This is carried out by means of arguments against the paradox: “A same thing is and is-not”. The refutation is possible only through the dissolution of the logical basis of the paradox. This study will show that it was compulsory for Aristotle the redress of the dissolved bond between words and things, through the elaboration of a theory of meaning.*

Key Words: *Refutation, Signification, Paradox, Non-contradiction, Excluded Third.*

ARISTÓTELES Y LA AUTOMATIZACIÓN DE LA LÓGICA

Una lectura desde la inteligencia artificial

Por: **Germán Vargas Guillén**

Universidad Pedagógica Nacional

Este artículo tiene el objetivo de presentar una alternativa al problema de la relación “sintaxis–semántica” en el contexto de la inteligencia artificial (IA); para ello, en el §1 se caracteriza el problema de la automatización entendido desde la oposición sintaxis semántica. La estructura fundamental del problema se puede resumir así: ¿cómo, en el contexto de la lógica aristotélica, es posible encontrar una alternativa para darle base semántica a la sintaxis con la que funciona un proceso computacional superando tanto la objeción del “experimento mental” propuesto por Searle, como la idea del “Escape de la habitación china” sugerido por M. Boden?; en el §2 se establece cómo la sintaxis se puede reducir a la transformación de la lógica de términos en lógica de predicados; en el §3 se centra la atención en cómo la semántica es, en esencia, un problema de **correlación**, entendida ésta desde la perspectiva fenomenológica. En especial, se establece —con base en los planteamientos de Aristóteles— el sentido de las categorías en cuanto estructuras, al mismo tiempo, noético-noemáticas; finalmente, en el §4 se estudia la intencionalidad para señalar cómo en IA hay niveles de representación de ella, no sólo de su ámbito epistémico, sino también del psicológico.

1. El problema de la automatización: sintaxis vs. semántica

El problema que lleva a recurrir en esta época a Aristóteles desde el punto de vista de la IA, se puede resumir en lo siguiente: según J. Searle las máquinas pueden manipular la sintaxis, pero no la semántica, es decir, pueden procesar adecuadamente símbolos; sin embargo, de eso no se desprende que tengan la capacidad ni de comprender, ni de producir nuevos significados.¹

¹ Searle (1990), p. 98 y 101.

En el mundo de la IA existe el problema de la mente, pero no es propiamente por la pregunta sobre cómo se logra **reproducir** la capacidad humana de tener conciencia, sino sobre cómo se logra **representar** algunas de las funciones mentales que los seres humanos ponen en ejercicio o en uso al momento de resolver un **problema determinado**.

Para el mundo de la IA no existe el problema de la mente toda vez que ésta se comprenda como un complejo metafísico, para ella es más bien una cuestión operacional, donde las funciones se pueden representar una por una; y, por eso, uno de los criterios o de las categorías determinantes, en el contexto de la IA, es precisamente el de la **representación**. Ésta implica una orientación puesta en camino, dicho fenomenológicamente, de la **correlación**: siempre que se representa, se representa cómo funciona una mente o cómo actúa un ser humano con sus actividades mentales para solucionar un tipo específico de problema; entonces, hay correlación porque, por una parte, se atiende al punto de vista noético, que es al que genéricamente se puede identificar con el título **mente**, y, en el otro lado, se tiene el aspecto de lo que se puede considerar la dimensión o el polo noemático, es decir, los problemas que se plantea la mente en cuanto propios de un “mundo objetivo”. Entonces, las funciones mentales son el punto de partida de la representación.

Por supuesto hay una pregunta que siempre se puede dejar planteada y es: ¿cómo se integran las **funciones mentales**? En principio, para que se integren y puedan dar respuestas estructuradas u orgánicas a los problemas, se necesita que aparezca, ya no solamente la función mental, sino propiamente la “actividad mental”. Así, entonces, se puede considerar que la mente, vista desde la postura computacional, es el conjunto de funciones con que opera una máquina —sea ella animal, humana o metálica— procesando símbolos para resolver problemas; pero, además, existe un concepto adicional, y es el de la **conciencia**.

El conjunto de la conciencia tiene dentro de sí, o incluye, el de la mente, vale decir, el “conjunto de las funciones mentales”.

La diferencia entre **conciencia** y **mente** puede, en cierto sentido, delimitarse diciendo que la **mente procesa información**, mientras la **conciencia** es, propiamente, la **actividad subjetiva caracterizada por la intencionalidad**. En este caso, intencionalidad quiere decir, estrictamente, desde el punto de vista fenomenológico:

- **Reciprocidad inmanente a la experiencia** de que a todo pensar le corresponde algo pensado.
- **Temporalidad**, o sea, por la capacidad de plantearse el haber-sido, el ser-actual, el poder-llegar-a-ser.

Desde el punto de vista fenomenológico, de las dos dimensiones mencionadas de la conciencia, la segunda incluye, por supuesto, el cuerpo, es decir, no solamente la actividad intelectual sino el conjunto de las kinestesias, la actividad motora humana, que lleva a que pueda equivaler “conciencia” con “experiencia corporal del mundo”. Obviamente, esa experiencia se realiza en un mundo de la vida que hace las veces de entorno para que el

sujeto realice sus operaciones vitales. Entonces, la conciencia viene a tener el componente determinante de que ella misma exige ser cuerpo; dicho con la expresión de Gabriel Marcel: “el ser humano”, que es una conciencia, “no tiene cuerpo, sino que **es un cuerpo**”.

¿Qué significa esto en términos de la IA? Para hablar computacionalmente se tiene que hacer una **reducción** que, por supuesto, desde el punto de vista fenomenológico es posible dado que para la fenomenología, la metodología de investigación impone que se den tres momentos: el primero de tematización, el segundo de variación y el tercero de **reducción eidética**.

Esos tres momentos de la fenomenología permiten tematizar la mente, y decir que ella, en su estructura formal, manipula símbolos mediante sus funciones, y en su estructura más completa, orgánica, requiere un cuerpo; en principio, éste es el que experimenta la temporalidad.

Ahora bien, la IA no puede representar la totalidad de la conciencia sino algunas de sus esferas o dimensiones, de tal suerte que, en ese cuerpo metálico, artificialmente construido, se representan funciones mentales que manipulan y transforman símbolos. De momento no hay claridad en que los sentimientos, por ejemplo, se puedan reducir a símbolos y sean igualmente manipulables por la máquina. No obstante, en el proyecto de la IA no se pretende tener una conciencia plena haciendo experiencia de mundo, sino alcanzar una representación de las funciones mentales que, a su vez, se pueden reducir a operaciones lógicas susceptibles de formalizar, manipular y dar origen a la construcción de nuevos sentidos.

Si la lógica opera solamente con símbolos, y los símbolos no representan más que símbolos, se tendría que llegar a la conclusión de que la máquina “no comprende absolutamente nada”;² no obstante se tiene que advertir que en toda manipulación de símbolos hay siempre algún contenido noemático; es decir, que a toda estructura formal le corresponde siempre alguna estructura ontológica, por eso se mantiene la idea de que el proyecto de IA no solamente “representa la mente”, “simula mentes”, sino que **pretende construir y construye mentes**.

Este es el problema que ha dado lugar a que se tenga la versión de la “habitación china”, según el “experimento mental” (*Gedankenexperiment*) de J. Searle.³ Para Searle una computadora es una “habitación china” en la que se halla un señor, el propio Searle, que no sabe chino, que recibe en uno de los extremos de la habitación mensajes en inglés, los coteja mediante un cuaderno de reglas que posee, con instrucciones en inglés y, una vez cotejada la base de datos y las reglas que tiene para usar la base de datos dentro de la habitación, en otro extremo da respuestas en chino. Los chinoparlantes, cuando reciben las respuestas

2 *Ibidem*, p. 92.

3 *Ibidem*, p. 84

que salen de dentro de la habitación, pueden suponer que quien está dentro de la habitación habla chino; pero en realidad no sabe más que inglés. A su vez, si los chinoparlantes entregan esa escritura que les es propia con nuevos mensajes al señor que está dentro de la habitación china, éste podrá, con las mismas reglas, cotejar con una base de datos que permite transformar símbolos de escritura pictográfica en símbolos de escritura alfabética inglesa y, así, entregar en inglés lo que recibió en chino en el otro extremo de la habitación; de ello se colegiría, visto desde los angloparlantes que están fuera o desde los chinoparlantes que igualmente están fuera, que el morador de la habitación china es un chinoparlante y un angloparlante simultáneamente, y que tiene suficiente comprensión de las dos lenguas para poder responder competentemente en ambas.

Sin embargo, la objeción del “experimento mental” de Searle es que solamente tiene símbolos y sintaxis, o sea, la posibilidad de cotejar con las reglas, con el uso de la sintaxis, en una base de datos. Pero en ese experimento, asegura Searle, no hay comprensión.

Frente a esa teoría de Searle el planteamiento de Aristóteles, concretamente en lo que se refiere a la lógica, y específicamente en el *Tratado de las categorías*, parece ser un instrumento adecuado para repensar y replantear el problema de la relación entre la sintaxis y la semántica.

La estructura fundamental del problema es: ¿cómo encontrar, en el contexto de la lógica aristotélica, una alternativa para darle base semántica a la sintaxis con la que funciona un proceso computacional, superando tanto la objeción del “experimento mental” propuesto por Searle, como la idea del “escape de la habitación china”, sugerido por M. Boden?

M. Boden, objetando el planteamiento de Searle, ha señalado que, efectivamente, la máquina tiene un nivel de comprensión, a saber, el nivel que exige tanto la interpretación de las reglas como la manipulación de los símbolos. Boden⁴ reduce, en cierto sentido, la sintaxis a la estructura en que puede darse, en sí misma, la comprensión; o, dicho más claramente, reduce el problema de la semántica, a saber, del significado, a la sintaxis; es decir, la máquina tiene que saber **cómo** manipular símbolos y para lograr este objetivo tiene que saber, en cada momento, qué instrucción está recibiendo para interpretar, efectivamente, sus reglas y, desde ellas, reducir el problema a la base de datos dentro de la cual puede encontrar los “elementos” con que puede construir una respuesta; o usar dicha base para —con el uso de sus reglas— tener una alternativa.

En algunos aspectos la respuesta de Boden es satisfactoria:

a) El reconocimiento de la “comprensión” como un ámbito operatorio. De hecho, la “comprensión” es más un “proceso” que permite activar o desencadenar otros, que un “estado”.⁵

4 Boden (1990), p. 107 y 117.

5 *Ibidem*, p. 116.

b) La puntualización de que “comprender” —en cuanto proceso— genera **sintaxis**, mas no tiene que pedirse a éste (proceso) que dé cuenta del todo o de la totalidad, es decir, la comprensión puede —en cuanto proceso— funcionar sintetizando unidades.⁶

c) En cada caso, la **sintaxis** “sabe” de qué mundo referencial puede hacer uso; por tanto, la “comprensión” radica en poder relacionar el conjunto de los datos (mundo) al que hace referencia la **sintaxis**.⁷

d) El mundo mismo no es comprendido si no existe una estructura sintáctica que permita manipular y operar dentro de él.⁸

No obstante lo anterior, se puede avanzar en el sentido de mirar cómo se da una relación efectiva entre la estructura sintáctica y la estructura semántica, es decir, cómo todas **las reglas**, en sí mismas son, de suyo, **comprensión efectiva de un tipo de estructura de datos**.

Al final de su artículo donde objeta las ideas de Searle, Boden hace visible que esto se puede observar claramente en dos programas de computador: en *Lisp* y en *Prolog*; uno de tradición norteamericana, y el otro más bien de tradición francesa, ambos enfocados al desarrollo de la IA.

Con estos elementos queda trazado el ámbito desde donde se quiere ver aquí la significatividad del planteamiento de Aristóteles.

2. La sintaxis: un problema de transformación de la lógica de términos en lógica de predicados

Un segundo punto que es necesario tratar tiene que ver propiamente con la transformación de la **lógica de términos en lógica de predicados**. Evidentemente, en la literatura hay una observación que ofrece relativa unidad de criterio (Bochensky, Lukasiewicz): es la relacionada con la manera en que Aristóteles tan sólo llega a establecer la **lógica de términos**.

Existe, además del sistema aristotélico, otro sistema de lógica más fundamental que la teoría del silogismo. Es la lógica de proposiciones. Expliquemos mediante un ejemplo la diferencia entre la lógica de términos, de la que la lógica aristotélica es sólo una parte, y la lógica de proposiciones. Además de la ley de identidad ‘A pertenece a todo A’, o ‘Todo A es A’, tenemos aún otra ley de identidad de la forma ‘Si p, entonces p’. Comparemos estas dos tesis que son las fórmulas lógicas de máxima simplicidad.

6 *Ibidem*, p. 117.

7 *Ibidem*.

8 *Ibidem*.

Todo A es A y Si p, entonces p.

Estas formas difieren en sus constantes que denomino funtores: en la primera fórmula el functor se lee 'todo - es', y el segundo 'si - entonces'. Ambos son funtores de dos argumentos que aquí son idénticos. Pero la principal diferencia reside en los argumentos. En ambas fórmulas los argumentos son variables, pero de un tipo diferente: los valores que pueden sustituir a la variable A son términos, como 'hombre', 'planta'. (...) Los valores de la variable p no son términos sino proposiciones. (...) Esta diferencia entre variables-término y variables-proposición es la principal diferencia entre las dos fórmulas y consecuentemente entre los dos sistemas de lógica; y, como proposiciones y términos pertenecen a categorías semánticas diferentes, la diferencia es fundamental.⁹

Como se sabe, la silogística es el tema de los *Primeros analíticos*. Interesa señalar con respecto al problema de la automatización vista desde Aristóteles que, siguiendo la indicación de Lukasiewicz, se puede mirar la silogística aristotélica desde el punto de vista de la lógica moderna, vale decir, desde la **lógica proposicional** o desde el **cálculo proposicional**; entonces, se tiene una consecuencia que lleva, prácticamente, a ver cómo las diversas formas del silogismo se pueden automatizar computacionalmente; ésta se logra — fácilmente — mediante un esfuerzo por encontrar un isomorfismo entre la **lógica de términos** y su representación en la **lógica de predicados**. Así, a título de ejemplo, se halla la fórmula: "Si todo A es A", de la que, isomórficamente al traducir de la lógica de términos a la lógica proposicional, se establece: "Si p, entonces p", este tipo de equivalencias son, entonces, las que se deben llevar a extremos. De hecho, con esto se podría llegar básicamente a lo que el mismo Lukasiewicz llamó las pruebas de conversión.¹⁰ En estas pruebas de lo que se trata es de desarrollar el análisis hasta encontrar ese sistema de equivalencias; así, por ejemplo:

Aristóteles lleva a cabo la prueba intuitivamente. Analizando sus intuiciones hallamos dos tesis del cálculo proposicional: una de ellas es la ya mencionada ley del silogismo hipotético, que puede ser formulada de la siguiente forma:

(4) Si (p, entonces q), entonces, [si (q, entonces r), entonces, (si p, entonces r)];

La otra reza:

(5) Si (si p, entonces q), entonces (si p y r, entonces q y r).

Esta tesis es denominada en *Principia Mathematica*, siguiendo a Peano, el principio del factor. Muestra que podemos 'multiplicar' los dos miembros de una implicación por un factor común, o sea, que podemos añadir, por medio de la palabra 'y', a p y q una nueva proposición r.¹¹

9 Lukasiewicz (1977), p. 48.

10 *Ibidem*, p. 51.

11 *Ibidem*.

Las pruebas de conversión elaboradas por Lukasiewicz muestran, pues, una suerte de isomorfismo entre la lógica de términos y la lógica de predicados. Esto, precisamente, permite apreciar la genialidad de Aristóteles, o sea, como se indicó en el comienzo de la cita que se acaba de transcribir: Aristóteles tenía una comprensión intuitiva de la **lógica proposicional** en la medida en que de ella, por ejemplo, aparece el silogismo hipotético que puede ser expresado tanto en **lógica de términos** como en **lógica de predicados**. Por tanto, lo interesante del planteamiento aristotélico es que la estructura básica de la lógica efectivamente la capta, pero no tiene las pruebas para proceder con algo distinto de términos, vale decir, no puede proceder con proposiciones.

El análisis desarrollado muestra que se caería en un error al pensar que el aporte de Aristóteles a la automatización está dado por el desarrollo de las **formas del silogismo**; éstas se pueden ir reduciendo. De hecho Lukasiewicz muestra cómo un sistema matemático, formal, tiende a ser más consistente en la medida en que tiene menos principios: precisamente el análisis de la **lógica de predicados** encuentra esto cuando se aplica en el contexto de la **lógica de términos** aristotélica. Lukasiewicz demuestra cómo toda la lógica matemática se puede reducir a dos, y sólo dos fórmulas fundamentales. En el §15, **Silogismos perfectos e imperfectos**, donde aparece ese aspecto del análisis, Lukasiewicz muestra que Aristóteles descubre también un sistema de formalización: “Las constantes de la silogística aristotélica son cuatro relaciones: ‘pertenecer a todo’ o **A**, ‘no pertenecer a ninguno’ o **E**, ‘pertenecer a alguno’ o **I**, y ‘no pertenecer a alguno’ u **O**.”¹²

Pero Lukasiewicz agrega un aspecto básico para la automatización de la silogística mediante el descrito sistema de conversión: “Dos de ellas pueden ser definidas por las otras con la ayuda de la negación proposicional del siguiente modo: ‘A no pertenece a algún B’, significa que ‘No es verdad que A pertenezca a todo B’, y ‘A no pertenece a ningún B’ significa lo mismo que ‘No es verdad que A pertenezca a algún B’. De la misma manera A podría ser definida por **O**, e **I** por **E**.”

Todavía más: Lukasiewicz analiza cuáles son los elementos básicos de esa axiomatización, que permiten automatizar el razonamiento. Entonces señala:

Si aceptamos como términos primitivos del sistema las relaciones **A** e **I**, definiendo **E** y **O** por medio de ellas, podemos, como establecí hace muchos años, construir toda la teoría del silogismo aristotélico a partir de los cuatro axiomas siguientes:

1. A pertenece a todo A
 2. A pertenece a algún A
 3. Si A pertenece a todo B y B pertenece a todo C, entonces A pertenece a todo C
- Bárbara

¹² *Ibidem*, p. 47.

4. Si A pertenece a todo B y C pertenece a algún B, entonces A pertenece a algún C
Datasi.

De donde es posible colegir que prácticamente tanto Bárbara como Datasi, son aplicaciones de la silogística como estructura de demostración.

Ahora bien, estas mismas formas se pueden analizar desde el punto de vista de las proposiciones mediante lo que Lukasiewicz ha llamado las pruebas de conversión. Entonces, obviamente, aquí hay una parte determinante, y es que se trata de imponer el análisis — propio de la **lógica de predicados** a la **lógica de términos**— sobre las intuiciones de Aristóteles, como lo insinúa Lukasiewicz.¹³

Esto lleva, propiamente, a encontrar el camino de la automatización del silogismo que, a su manera, es —prácticamente— la realización del sueño de Raimundo Lulio. Debe recordarse que éste había propuesto que todo lo hecho en lógica pudiera ser diseñado mediante unos redondeles de transformación mecánica para ir generando proposiciones lógicamente coherentes, en lo que se ha dado en llamar la “Máquina de Lulio”. Interesa señalar que para poder estudiar la lógica aristotélica o de términos, desde el punto de vista de la lógica de predicados, se tiene que recurrir al descubrimiento del *modus tollens* y del *modus ponens*. Lukasiewicz en este aspecto indica:

El primer sistema de lógica proposicional fue inventado cerca de medio siglo después de Aristóteles: fue la lógica de los Estoicos. Esta lógica no es un sistema de tesis sino de reglas de inferencia. El denominado *modus ponens* hoy llamado regla de separación: ‘Si , entonces; pero; por consiguiente’ es una de las reglas primitivas más importantes de la lógica estoica. Las variables y son variables proposicionales, porque sólo pueden ser sustituidas significativamente por proposiciones. El sistema modélico de la lógica de proposiciones fue creado sólo hasta 1879 por el gran lógico alemán Gottlob Frege. Otro destacado lógico del siglo diecinueve el americano Charles Sanders Peirce, hizo importantes contribuciones a esta lógica por su descubrimiento de las matrices lógicas (1885). Posteriormente, los autores de la *Principia mathematica*, Whitehead y Russell, pusieron este sistema de lógica a la cabeza de toda la matemática bajo el título de ‘Teoría de la Deducción’.¹⁴

Se tiene que mirar cómo la asunción de la herencia lógica, potenciada y complementada, que proviene de los estoicos, permite, con el formalismo necesario, traducir la **lógica de términos en lógica proposicional**; es decir, al automatizar se trata de hacer más que un análisis de la **consecuencia**, que es lo propio de la **lógica de términos**, explícitamente análisis de la inferencia. Éste es el elemento central que distingue la **lógica de términos** de la **lógica de predicados**.

El otro aspecto básico para automatizar el razonamiento es la formulación del *modus tollens*: “Ya conocemos el primer silogismo indemostrable, es el *modus ponens*; el segundo

13 *Ibidem*, p. 51

14 *Ibidem*, p. 49.

es el *modus tollens*: ‘Si lo primero, entonces lo segundo; pero no lo segundo; por consiguiente, no lo primero’. El tercer silogismo indemostrable parte de una conjunción negada y dice: ‘No (lo primero y lo segundo); pero lo primero; por consiguiente no lo segundo.’¹⁵

Estos son los dos elementos básicos que se requieren para dar curso a la automatización del silogismo. No obstante, se precisa diferenciar entre tener el “mecanismo” que automatiza el silogismo y el que lo logre con respecto al **razonamiento**. En este punto es donde se quiere centrar el alegato contra Searle: el hecho de que se automatice el silogismo no quiere decir que se esté automatizando el razonamiento, porque, por antonomasia, aquél tiene la exigencia de ser formalmente válido, pero éste, además debe ser significativo; es decir, es el componente lógico-formal, la estructura sintáctica, semántica e igualmente semiótica del razonamiento; aun cuando lo propio de la lógica matemática es trabajar con simbolismo abstracto, lo básico en la IA es que haya efectivamente sentido cuando se reemplazan las variables por algún tipo de contenido (de las variables). El análisis lógico debe procurar tener, en su pura formalidad, la estructura del razonamiento, pero articulada al modo como efectivamente se puede construir significado.

Obviamente, esos aspectos se deben señalar como el efecto fundamental de la automatización; pero es necesario insistir en que se quedaría solamente en el nivel de la automatización del silogismo. Es fácil aceptar que toda la automatización del silogismo es posible con cualquier programa de computadoras, de hecho hay pequeños programas realizados en hardware eléctricos y electrónicos para automatizar las “tablas de verdad”, y lo que hace un procesador de computadora es someter a ese circuito eléctrico y/o electrónico el “procesamiento de información”, o sea, ya no hay que programarlo sino que existe en la computadora. Como afirma Lukasiewicz :

(...) pocos años después de Aristóteles, el matemático Euclides dio una prueba de un teorema matemático que implica la tesis ‘Si (si $n \mid a$, entonces p), entonces p ’. Euclides establece primero que ‘Si el producto de dos enteros a y b es divisible por un número primo n , entonces si a no es divisible por n , b debe ser divisible por n ’. Supongamos ahora que $a=b$, y el producto $a \times a$ (a^2) es divisible por n . De esta suposición resulta que ‘Si a no es divisible por n , entonces a es divisible por n ’. Aquí tenemos el ejemplo de una implicación verdadera cuyo antecedente es la negación del consecuente.

De esta implicación Euclides deriva el teorema: ‘Si a^2 es divisible por un número primo n , entonces a es divisible por n ’.¹⁶

Este tipo de fórmulas son las que se pueden automatizar perfectamente, porque, como ya se indicó, desarrollado un circuito eléctrico o electrónico que implemente las “tablas de verdad”, dependiendo, por supuesto de los impulsos que reciba a través del

¹⁵ *Ibidem*, p. 56.

¹⁶ *Ibidem*, p. 56.

teclado, la computadora puede establecer la validez de este tipo de proposiciones, es decir, no solamente la silogística es traducible desde su estructura de lógica de términos en lógica de predicados, sino que la computación misma, al haber llegado a automatizar las “tablas de verdad”, consecuentemente automatiza el procesamiento de información a efecto de determinar el valor lógico de los predicados.

Aquí se quiere insistir en el siguiente paso. No se trata, cuando se habla de la automatización del razonamiento, de la mecanización del silogismo, sino propiamente de la del sentido, es decir, de la de la semántica. Por eso, cuando se habla del aporte fundamental de Aristóteles a la lógica, como lo indican entre otros Lukasiewicz, y en general todos los estudiosos de la lógica, se tiene que dirigir la atención a los *Primeros* y a los *Segundos analíticos* porque es allí donde hay una teoría de la inferencia; aunque es discutible la autenticidad¹⁷ de *Las categorías*, el trayecto que se propone ahora es volver a este libro para poder estudiar los problemas de la automatización del razonamiento como tal.

3. La semántica: el problema de la correlación

Aunque es sobreentendido, las categorías son: la sustancia o identidad, la cantidad, la actualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la situación, el hábito, la acción y la pasión. De estas diez categorías interesa llamar la atención sobre la cuarta, es decir, la relación. Se quiere enfatizar la primacía de la misma para una fenomenología experimental, título que descubrió Husserl; para éste, ella busca comprender — desde el punto de vista de la investigación empírica —, la experiencia que el sujeto realiza sobre ciertas dimensiones del mundo de la vida al intentar conocerlo, explicarlo, racionalizarlo.

La idea que se expone aquí es que esta categoría aristotélica está íntimamente conectada con la comprensión que Brentano hizo de ella¹⁸ y de la cual Husserl tomó el concepto correlación.

Como es sabido, para la fenomenología, intencionalidad quiere decir la indisoluble relación entre el pensar y lo pensado, el hecho es que esa correlación se mantiene siempre como el nexo o el vínculo estrecho entre la experiencia del mundo y el mundo que se está experimentando. Esta idea que es ciertamente husserliana, planteada en el proyecto de las *Investigaciones lógicas*, es un tema conquistado por el propio Husserl a partir de su

17 Obviamente la autenticidad de *Las categorías* siempre se ha puesto en discusión, y Lukasiewicz la ha puesto en duda, pero hay elementos para mostrar a favor de la autenticidad de este libro en el conjunto del llamado *Corpus aristotelicum*. No siendo pues el problema aquí demostrar la autenticidad de este libro, sino el recurso a Aristóteles, a la idea de automatizar el razonamiento, ahora se detendrá la atención en un aspecto determinante, la categoría de relación.

18 Brentano (1862), p. 92s.

experiencia de estudio y aprendizaje directo con Franz Brentano, quien, a su vez, estudió este tema en Aristóteles, presumiblemente en el libro de *Las categorías*:

También son de lo **respecto a algo** cosas como estas: estado, disposición, sensación, conocimiento, posición; en efecto, todas las cosas mencionadas, lo que son exactamente ellas mismas, se dice que lo son de otras, y nada más; en efecto; el estado se llama **estado de algo**, y el conocimiento, **conocimiento de algo**, y la posición, **posición de algo**; y de la misma manera el resto. Así, pues, son respecto a algo todas aquellas cosas que, lo que son exactamente ellas mismas, se dice que lo son de otras, o respecto a otra de cualquier manera.¹⁹

(...) y la posición es de lo **respecto a algo**.²⁰

(...) lo **respecto a algo** es capaz de admitir el más y el menos.²¹

(...) el conocimiento se llama conocimiento de lo cognoscible, y lo cognoscible, cognoscible para el conocimiento; la sensación, sensación de lo sensible, y lo sensible, sensible para la sensación.²²

Podrían bastar los textos que se acaban de citar de Aristóteles para asumir como demostrado que **siempre las categorías tienen la propiedad de ser al mismo tiempo estructuras noético-noemáticas**, o sea, que al mismo tiempo presentan lo que se piensa de un mundo, pero, puede decirse así, de “un mundo de verdad existente”, como insiste en llamarlo Husserl en sus pasajes de *Krisis*; no se trata, pues, de una mera ficción. De tal manera que si se piensa es porque hay algo pensable; si se siente es porque hay algo sensible; si se tiene una intención es porque hay objeto intencional, vale decir, que si se tiene conciencia intencional es por que hay esa correlación.

A estos elementos se puede agregar una cita más:

Con todo, no parece ser verdad que todas las cosas que son respecto a algo existan simultáneamente por naturaleza; en efecto, lo cognoscible parece existir antes que el conocimiento: pues, en la mayoría de los casos, adquirimos nuestros conocimientos sobre cosas preexistentes; en efecto, en pocos o en ningún caso vería uno el conocimiento surgiendo a la vez que lo cognoscible. Además, la supresión de lo cognoscible suprime simultáneamente el conocimiento; en cambio, el conocimiento no suprime simultáneamente lo cognoscible: en efecto, de no existir lo cognoscible, no existe el conocimiento, pues sería conocimiento de nada, en cambio, de no existir el conocimiento, nada impide que exista lo cognoscible.²³

19 Aristóteles (1994), p. 47, 6b.

20 *Ibidem*, 6b 12.

21 *Ibidem*, 6b 19.

22 *Ibidem*, 6b 35.

23 *Ibidem*, 7b 20.

Evidentemente, hay en esto una diferencia entre la ontología aristotélica y la husserliana; para Husserl y para la fenomenología el punto central es que lo que se da al conocimiento es fruto de la experiencia humana del mundo, de tal manera que los humanos habitan como sujetos, vale decir, con experiencias que son unificadas por esa conciencia que es un “torrente de vivencias”. Así, el mismo sujeto puede habitar durante un tiempo, unas horas, un mundo por ejemplo matemático o geométrico, pero durante otro tiempo puede habitar, por ejemplo, un mundo de familia o un mundo escolar. Esos distintos mundos son creados por la subjetividad, por decirlo con la expresión de Varela, por la “enacción”, por ese encuentro en que el sujeto hace que el mundo aparezca como un efectivo referente que tiene contenido para él, un mundo que tiene **significación**.

En consecuencia, desde el punto de vista de la ontología fenomenológica existe una conciencia que se despliega, por supuesto, en relación con el mundo; pero el sentido de lo que efectivamente tiene que realizar la subjetividad, el conocimiento, parte de su experiencia, de su vivir en el mundo. A diferencia de esto, la ontología aristotélica, como se sabe, puede llamarse realista, ya que lo que importa es poner de manifiesto el mundo existente en su pura universal, total y efectiva verdad. De tal manera que el sujeto es una suerte de notario de ese mundo; toma esas características y, efectivamente, las va conociendo, pero ahí se reconocen a la manera de ser de quien conoce.

La diferencia entre la ontología fenomenológica y la ontología aristotélica queda así establecida, pero no es punto que se quiera resaltar aquí. Más bien se quiere señalar que, desde el punto de vista de la consecución del conocimiento, la representación del mundo viene ya ensamblada en lo que se puede llamar una estructura noético-noemática; y las categorías son esencialmente **estructuras**.

Ahora bien, desde el punto de vista computacional las categorías se manifiestan en tres momentos fundamentales:

En la base de los conocimientos, en las reglas y en la sustitución de variables por predicados, es decir, cuando se representa conocimiento no solamente se tiene sintaxis; el conocimiento, al tener una base de datos coherentes, representa **hechos del mundo** que efectivamente están representando, mediante categorizaciones, aspectos vivenciables, vivibles, por el sujeto en su experiencia de mundo.

Las reglas dicen cómo se pueden dar las distintas estructuras de transformación entre las relaciones intrínsecas, a la base de datos que está construida según el esquema, como se ha dicho, de las categorías, es decir, como **representación** del mundo. Las reglas miran al conjunto de posibles relaciones que existen a priori consideradas entre los elementos que constituyen una base de datos.

La regla, como motor de inferencia actuante, implica la sustitución de variables por predicados, vale decir, que en el conjunto de la regla quedan representados los elementos del mundo que se citan desde el motor de inferencia; de modo que la regla (lógica) siempre

se hace con arreglo a un efectivo mundo representado, el cual está en la base de datos, vale decir, mediante categorizaciones.

Las reglas se activan cuando las variables se convierten en predicados que asumen valores de la base de datos. Estos dos elementos producen un nuevo resultado que lógicamente se llama **inferencia válida**, que se estructura y representa según el prototipo del silogismo, ya no en **lógica de términos**, sino en **lógica de predicados**. Una vez el motor de inferencia instancia sus variables en la base de datos, no solamente tiene la regla y la base de datos, sino que resulta y aparece como consecuencia, básicamente como implicación, como inferencia válida, una nueva relación que no está explícitamente dada, aunque fuera posible de darse en ella. Esto es lo que se ha dado en llamar la **interpretación** de un sistema lógico en una base de datos y garantiza que la lógica de predicados, si se mira desde la perspectiva de las categorías y concretamente desde la **relación-correlación** que es inminente a la construcción de base de datos, implica que en IA no solamente se representa la **sintaxis**, sino también, fundamentalmente, la **semántica**.

4. La intencionalidad

El cuarto punto que puede ser planteado es el de la intencionalidad. El fenómeno de representación lleva a plantear la pregunta por las diferentes estructuras de la subjetividad que son, por su propia naturaleza, susceptibles de representación. De hecho, la estructura noética es representacional, pero siempre requiere el polo de lo representado, es decir, el polo noemático. Al mirar estos dos elementos se llega a la convicción de que es imposible pensar en uno de ellos aisladamente.

Ahora bien, **la intencionalidad**, puede decirse, nombra la estructura de la experiencia de la subjetividad haciendo este juego precisamente de **correlación**. En consecuencia, la pregunta que se formula tiene que ver con las posibilidades de que haya, en la subjetividad, una estructura intencional que sea representable y no sólo representacional; es decir, la pregunta que queda es si la intencionalidad puede tener un momento de explicitación en una o en alguna **estructura correlacional**. Si esto se puede plantear desde del punto de vista de las máquinas, entonces se podría hacer énfasis en que la estructura de la IA es capaz de representar la intencionalidad.

No obstante, es necesario indicar que la intencionalidad, por su propia naturaleza, no sólo tiene el aspecto correlacional en términos del darse presente a la conciencia, desde el punto de vista humano, como se indicó, sino que además de esa estructura sincrónica aparecen los elementos de la subjetividad que enlazan el haber-sido con el ser-actual y con el llegar-a-ser, esto es, con el **todavía-no**, con la perspectiva de futuro. El problema al que se enfrenta la IA es que se le exija no solamente representar unas “dimensiones de lo subjetivo”, sino que tenga que lograrlo con respecto a la “totalidad de lo subjetivo”.

El planteamiento propuesto aquí es que **la estructura de un dispositivo maquínico en metal puede, efectivamente, tener grados de intencionalidad**, en el sentido de que entiende el mundo, en la estructura codificada de éste que aparece en lo que ya se ha llamado la “estructura de datos”; pero, al mismo tiempo, tiene una capacidad de pensar el pasado y de proyectar acciones en el futuro.

Sea el caso de un dispositivo artificial, como el que se encuentra en **Awale** o en **Azul** o en cualquiera otro de los juegos que han sido catalogados como dispositivos de IA. La máquina es inteligente en la medida en que, además de contener una base de datos suficientemente amplia, un motor de inferencia y una estructura sintáctica, que es la que despliega el motor de inferencia sobre la base de datos, ha de tener la capacidad de “representar la representación” que hace el oponente del juego. Si bien es cierto que en su estructura el programa tiene un nivel de representación del mundo en la configuración de los datos, vale decir, en la estructura de base de datos, de la misma manera tiene un nivel de “representación de la representación” del mundo en las reglas o la sintaxis con la que opera y con la que hace la **recursión**, instanciando las reglas en la base de datos, de modo que el motor de inferencia produzca nuevos datos. Ahora bien, este nivel de inferencia sería “autista” si no fuera capaz de **interpretar** (representarse, en este caso, las “creencias” con que opera el oponente) cómo está actuando el oponente humano.

La máquina en su activación de las estrategias de juego atiende, al mismo tiempo, a:

La representación que tiene del mundo, en la estructura de datos.

La representación que tiene de sus posibilidades de acción, en las reglas y en las formas de vincular estos dos elementos mediante el motor de inferencia.

La representación que ella misma tiene del oponente.

No solamente, pues, está la representación del mundo y la representación de las reglas, sino también la representación de la escena de juego y la representación de la manera como el oponente se desenvuelve en ella.

La máquina artificial no sólo puede configurar el **récord** o la “historia de jugadas”, sino que también puede llevar, más aún, debe llevar, un conjunto de reglas que ha utilizado el oponente, las jugadas que ha realizado, la proyección por niveles de búsqueda de las jugadas que pudiera tener aquél en perspectiva y la consecuencia del conjunto de reglas que podrían ser activadas por él para lograr el primer objetivo que tienen los oponentes, en cualquier caso de juego, a saber, vencer.

Así, pues, la máquina no solamente tiene una representación de sí misma, de la escena, de las reglas con las que puede actuar, sino también la representación de las jugadas de su oponente, las consecuencias de sus jugadas y de la manera como él tiene que atenerse también a la escena de juego que, en este caso, les es común.

En consecuencia, se puede afirmar que **hay niveles de intencionalidad que quedan representados.**

Ahora bien, desde el punto de vista de la psicología fenomenológica más que desde la teoría cognitiva del conocimiento desplegada por la misma fenomenología, la intencionalidad parece más una **correlación**, que una expectativa, aclaración de horizontes, objetivos o conjunto de metas a las que tiende la mente.

Bajo este supuesto, mecánicamente los cambios de intención —desde el punto de vista psicológico— son operados por la mente de cualquiera de los jugadores que se encuentra en la escena de juego. La primera intención de un jugador es ganar, pero habida cuenta de la posición intersubjetiva en la que se despliega el juego, también puede suceder que se dé la intención de empatar, cuando se ve que las alternativas de triunfo son mínimas. Ahora bien, dado el caso en que el “sujeto”, bien sea una máquina o un humano, analice la perspectiva de juego del otro y entienda que, por ejemplo, el oponente es novato o inexperto, puede tomar la decisión de generar jugadas que propicien mayor aprendizaje en el oponente. Consecuencia de esta actitud es que el jugador que se da a esa manera de realizar sus movimientos en la escena de juego, puede terminar por establecer la intención de perder.

En un juego de computador, la máquina no solamente tiene un nivel de representación cognitivo o epistemológico de la intencionalidad en el sentido de la **correlación**, sino que tiene **un nivel de representación de la dimensión psicológica de la intencionalidad** ciertamente determinante.

La máquina puede discriminar entre pasado, presente y futuro, pero no por eso puede decirse que tiene —en el sentido fenomenológico— historia y más exactamente temporalidad; ella tiene registro de acontecimientos.

Si se acepta la teoría de que la IA no representa una mente, sino que en ella misma opera la mente, es decir, que un programa de computador no simula sino que es una mente, en el sentido estricto y restrictivo de la palabra, tendría que decirse igualmente que la máquina no simula tener un cuerpo, sino que efectivamente **la estructura metálica es un cuerpo.**

Ahora bien, un cuerpo artificial, maquínico, tiene registro de pasado, de perspectivas o posibilidades de futuro, de la situación en la que se encuentra, pero esto sólo puede ser llamado “biografía”, “historia” o “temporalidad” en la manera de *analogon* —en sentido fenomenológico—.

La IA puede representar las actividades psíquicas,²⁴ vale decir, noéticas; pero no

24 Así se hizo saber a la primera versión del seminario de filosofía griega, que versó sobre Platón, en VARGAS (1999).

puede dar cuenta de la configuración de la experiencia de sí, no tiene lo equivalente a una “actividad consciente”, en el sentido metacognitivo, que “caracteriza la comprensión de lo que hace el sujeto al comprender, comprendiendo lo que hace”; es decir, operativamente la máquina relaciona los datos que configuran el mundo, homologado a la “base de datos”, pero no tiene lo que puede ser llamado, propiamente, **experiencia**. La máquina tiene un **mundo lógico-semántico**, pero no tiene lo que, en rigor se identifica como mundo de la vida desde el punto de vista fenomenológico.

Nuestras investigaciones en IA puestas en relación con la fenomenología, se orientan a caracterizar cómo aquélla ofrece unos “límites de la subjetividad”.

Con el título “Límites de la subjetividad” se caracteriza, primordialmente, lo que es representable maquínicamente. Desde el punto de vista psíquico, con esto se trata de profundizar en la estructura de la subjetividad, en el estudio y en la representación de sus caracteres noéticos, y en la forma como opera el ser humano con esos “mecanismos” y con las funciones de lo que se puede designar bajo el concepto **mente**.

Ahora bien, es entendido que noemáticamente el mundo se presenta como una estructura legaliforme, en la que existen estructuras y aun caracteres o categorías. El alcance de la IA ha sido el intento por describir esas estructuras en su formalidad, en términos de las simulaciones que puede ofrecer, por ejemplo, de fenómenos físicos. Sin embargo la IA, en “sentido fuerte”, no está interesada en responder qué tan simulable es el mundo objetivo, sino qué tan objetivable en dispositivos es la estructura de lo psíquico. Por eso, las investigaciones en IA intentan aclarar cómo las estructuras de la mente, las funciones estructurales de la mente o funciones mentales, pueden dar cuenta de ese sistema operatorio que es análogo al que pone en funcionamiento el ser humano en los procesos efectivos de **resolución de problemas**.

BIBLIOGRAFÍA

ALCHOURRÓN, Carlos E. y otros (eds). *Lógica*. Valladolid: Trotta, 1995.

ARISTÓTELES. *Tratados de lógica (Órganon)*. Madrid: Gredos, 1994. Tomo I.

BRENTANO, Franz. *Aristóteles*. Barcelona: Labor, 1983.

_____. (1862). *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Hildesheim: Georg Olms Verlagbuchhandlung, 1960.

BOCHENSKI, Inocencio María. *Historia de la Lógica Formal*. Madrid: Gredos, 1976.

- BODEN, Margaret. (1990). **El escape de la habitación china**, en: BODEN, Margaret (ed). *Filosofía de la inteligencia artificial*. México: F.C.E., 1994.
- GARRIDO, Manuel. *Lógica Simbólica*. Madrid: Tecnos, 1997.
- KOWALSKI, Robert. *Lógica, programación e inteligencia artificial*. Madrid: Díaz de Santos, 1986.
- LUKASIEWICZ, Jan. *La silogística de Aristóteles desde el punto de vista de la lógica moderna*. Madrid: Tecnos, 1977.
- MÜNCH, Dieter. *Intention und Zeichen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.
- SEARLE, Jhon R. (1990). **Mentes, cerebros y máquinas**, en: BODEN, Margaret (ed). *Filosofía de la Inteligencia Artificial*. México: F.C.E., 1994, p. 82-104.
- VARGAS GUILLÉN, Germán. (1999). **La noción husserliana del eidos platónico**, en: *Praxis filosófica*, Vol. 10-11, No 99, p. 287-302.

**Aristóteles y la automatización de la lógica.
Una lectura desde la inteligencia artificial**

**Aristotle and the Automation of Logic.
A Reading from Artificial Intelligence**

Resumen. *¿Cómo, en el contexto de la lógica aristotélica encontrar una alternativa para darle una base semántica a la sintaxis con la que funciona un proceso computacional superando tanto la objeción del "experimento mental" propuesto por Searle, como la idea del "Escape de la habitación china" sugerido por M. Boden? Este problema exige: primero, mostrar la forma en que una lógica de términos, la de Aristóteles, puede ser transformada en una lógica de proposiciones y de esta manera automatizada su sintaxis; y, segundo, lograr –en la automatización del razonamiento– la incorporación del sentido, es decir, de su semántica. Para ello se vuelve a las Categorías de Aristóteles, las cuales, tal como se mostrará, siguiendo en esto a Husserl, son estructuras noético-noemáticas, que presentan lo que se piensa de un mundo y las cuales efectivamente son representadas en forma automatizada, por ejemplo, en juegos como Awale o Azul, por las reglas con las que se puede actuar, la representación del jugador, sus jugadas, las consecuencias de sus jugadas y la manera como se enfrenta en la escena del juego.*

Summary. *This lecture proposes an alternative approach to the relationship between syntax and semantics in Artificial Intelligence. First, the problem of automatizing the contents is considered from the point of view of the opposition syntax-semantics. Then it is explained how syntax can be reduced to the transformation of Logic of Terms into Logic of Propositions. Attention is also devoted to the fact that Semantics is basically a matter of correlation, as viewed from the phenomenological perspective. Finally, it is showed that there are in Artificial Intelligence different levels of representation of intentionality, both in the psychological and epistemic sense.*

Palabras clave: *Inteligencia artificial, sintaxis-semántica, Aristóteles.*

Key words: *Artificial Intelligence, Syntax-Semantics, Aristotle.*

ARISTÓTELES Y HERMENÉUTICA

Por: **Diego Soto Isaza**

Universidad de Cartagena

I

El concepto de “aplicación”, el tercer momento de la teoría de la interpretación que Gadamer ha reclamado de nuevo para ocupar el lugar central que le corresponde en la hermenéutica filosófica y con ello reivindicar la unidad del problema hermenéutico, está diseñado en gran parte sobre el modelo de la ciencia práctica aristotélica y el ejercicio de la *φρόνησις*, su virtud principal.*

La unidad del problema hermenéutico reside en el reconocimiento de la aplicación y su integración a los momentos de la interpretación y de la comprensión en tanto instancias indisolubles en el acto mismo del comprender como un proceso unitario. Cuando en *Verdad y método I* Gadamer emprende la labor de **Recuperación del problema hermenéutico fundamental**, bajo este título, que corresponde al inciso 10 de la segunda parte, el autor entiende el asunto de la aplicación. Éste está diseñado bajo los modelos de la hermenéutica jurídica, la bíblico-teológica y filológica, y el de la ciencia práctica de Aristóteles.

El reconocimiento de un lugar central para la aplicación, no inferior al de la comprensión y al de la interpretación, resultó ser problemático dentro de un segmento de la historia de la hermenéutica. El énfasis que se dio a la interpretación y a la comprensión en la hermenéutica clásica y en la hermenéutica romántica de Schleiermacher, bastaba para ilustrar el dominio y el ejercicio hermenéuticos cuando éstos se circunscribían a los textos escritos. Y si bien es

* No es ésta, sin embargo, la única relación que la filosofía de Aristóteles mantiene en la actualidad con algunas de las filosofías del siglo XX, en particular con la hermenéutica. Al lado de su rescate hermenéutico-gadameriano —que no se agota con el tópico de la aplicación—, encontramos la huella de Aristóteles en la analítica y hermenéutica de la facticidad, la hermenéutica de la acción que elabora Paul Ricoeur como superación de una semántica de la acción y una pragmática de la acción; también encuentra su puesto en la denominada “nueva retórica”, desarrollada por los escritos de Ch. Perelman. De esta manera los ejemplos pueden multiplicarse. Entre otras cosas queremos, particularmente, recavar en el modelo deliberativo de la ética aristotélica representado en el ejercicio de la *phrónesis* su origen político y su mediación retórica, y el rendimiento hermenéutico que dicho modelo alcanza para pensar la ética y sus procedimientos argumentativos, los cuales reclaman una autonomía tanto para la ética como para las ciencias del espíritu. De estas relaciones trataremos unitariamente buscando estrechar sus lazos a la luz de la vigencia hermenéutica de Aristóteles.

cierto que la interpretación de textos ha sido el modelo apropiado para definir la hermenéutica como arte de la interpretación, el sentido mismo de la aplicación no sobresale sino cuando este arte se orienta a la lectura de textos jurídicos, bíblico-teológicos o clásicos de la tradición humanística —específicamente textos de la tradición grecolatina—. Pero fue sobre todo en los terrenos de la hermenéutica jurídica y la hermenéutica bíblico-teológica¹ que la dimensión de la aplicación encontró su sentido.

Fue precisamente en los terrenos de la hermenéutica romántica, en los de su fundador Friedrich Schleiermacher, en donde las relaciones entre las tres formas de *subtilitas* se diluyeron hasta la escisión de su unidad, al identificar la interpretación con la comprensión y reducir todos los asuntos de la primera a la segunda, y al separar por completo la esfera de la aplicación de las antes nombradas. Y aunque la obra del gran hermeneuta alemán se haga extensiva más allá del ámbito de lo escrito hasta el diálogo vivo entre las personas, todos los procesos que se llevan a cabo en busca de la comprensión del sentido, que conduce al acuerdo intersubjetivo en la conversación, se reducen de igual manera a los fenómenos de la comprensión, entendida como una congenialidad —herencia de la estética del genio que triunfaría en la estética romántica puesta en marcha por la conciencia estética del siglo XIX—. Ésta se apoya en el principio de dirigirse a la subjetividad del otro y se aplica tanto a la interpretación de textos como a la comprensión potencial entre los interlocutores.

La pretensión de Gadamer de reinsertar el aspecto de la aplicación, que había sido desligado por la tradición hermenéutica, representa volver a la unidad hermenéutica que desde antiguo había sido reconocida.² Sin embargo, el reconocimiento del lugar central que

1 De una manera notoria puede reconocerse además en la hermenéutica filológica, como lo expresa el mismo Gadamer: “El estrecho parentesco que unía en su origen a la hermenéutica filológica con la jurídica y la teológica reposaba sobre el reconocimiento de la aplicación como momento integrante de toda comprensión”. **Fundamentos de una hermenéutica filosófica**, en: GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, 1996. p. 380. De igual modo se dice que “también la hermenéutica histórica [entre las que se incluye la filológica como modelica, por ejemplo, para un Schleiermacher] tiene que llevar a cabo una cierta aplicación, pues también ella sirve a la validez de un sentido en la medida en que supera y expresa conscientemente la distancia en el tiempo que separa al intérprete del texto, superando así la enajenación de sentido que el texto ha experimentado” (p. 383). Esto vale asimismo para la hermenéutica orientada a la comprensión de obras de arte en sus múltiples formas, en las que la reproducción en un ahora, un tiempo distinto al de la obra original, tiene en cuenta las condiciones y situaciones en las que está sumido el intérprete. La dimensión de la aplicación hallada en la hermenéutica filológica y en la interpretación de textos narrativos del pasado, también se encuentra en Paul Ricoeur, en el momento de la apropiación de los significados y la referencia no ostensiva. En Ricoeur esta apropiación hace posible el rescate de “la herencia cultural del pasado de la enajenación de la distancia”. Cfr. RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación*. p. 101s.

2 En el mismo Gadamer leemos unas palabras que están en plena consonancia con lo expresado por nosotros un poco más abajo a propósito, por un lado, de un sentido de la aplicación que late en la concepción platónica del *hermeneus* y, por otro, de la importancia que tuvo la instancia de la aplicación en las hermenéuticas jurídica y bíblico-teológica. Gadamer nos dice que para el rescate de la dimensión de la aplicación “podemos apelar a la historia olvidada de la hermenéutica. Antes era cosa lógica y natural el que la tarea de la hermenéutica fuese a adaptar el sentido de un texto a la situación

ocupa la aplicación no fue algo definitivo dentro de la tradición hermenéutica. Hubo que esperar hasta el pietismo —como en J. J. Rambach—,³ en el siglo XVIII, para que se integrara junto a la *subtilitas intelligendi*, la comprensión, y a la *subtilitas explicandi*, la interpretación, la *subtilitas applicandi* o aplicación. Pero esta integración no parece haber sido lo suficientemente fuerte, pues sólo un siglo después el romanticismo marginó el momento de la aplicación a la par que subrayó la indisolubilidad de la comprensión y la interpretación. Pese a esto, la aplicación no fue completamente desatendida en el ejercicio práctico del cuidado de las almas o en la predicación, por ejemplo, en el caso de la hermenéutica bíblico-teológica o en el ejercicio de adaptación de lo general de la ley al caso concreto, en el campo de la hermenéutica jurídica: lo fue en el ámbito de la comprensión que la hermenéutica se dio a sí misma en cuanto teoría. Puede decirse que los teóricos de la hermenéutica soslayaron el momento de la aplicación, desatendiendo para ello una veta histórica de la hermenéutica que se echó al olvido.

En su sentido más primitivo la labor del intérprete o *hermenéus*, era no sólo traducir o transmitir el mensaje desde el mundo de los dioses al de los humanos, sino hacer cumplir dicho mensaje; de esta manera “el sentido del *hermenéuein* [interpretar] oscila entre la traducción y el mandato, entre la mera comunicación y la invitación a la obediencia”.⁴ Dicho horizonte se confirma con la idea que Platón tiene del significado de la *hermenéia* (interpretación), pues por tal término no entiende cualquier enunciado, “sino únicamente el saber del rey, del heraldo, etc., que ofrece el carácter de **mandato**”.⁵ No era, pues, suficiente la sola línea interpretativa o el correcto desciframiento de los enunciados para la realización de la *hermenéia*. Consecuente con este hilo de la tradición, las hermenéuticas bíblico-teológica y jurídica no constriñeron su significado al mero contenido cognitivo. Por el lado de la hermenéutica bíblica, para que el mensaje salvífico ejerciera el fruto esperado dentro de la estructura mental del creyente, en la cura de las almas de la labor pastoral de las iglesias por parte del sacerdote o del pastor, se requería la actualización del mensaje cristiano a la situación histórica del creyente que veía en la palabra bíblica el llamado a su acatamiento. Por el lado de la hermenéutica jurídica, no era suficiente con la sola correcta interpretación de la ley, pues ésta tenía que aplicarse a aquellos casos particulares que la ley no contemplaba

concreta a la que éste habla. El intérprete de la voluntad divina, el que sabe interpretar el lenguaje de los oráculos, representa su modelo originario (...)”. GADAMER. *Verdad y método I. Op. cit.*, p. 379.

- 3 Referencia tomada de *Ibidem* p. 378. Esta atención a la aplicación fue común a otros teólogos pietistas, como en el suave Oetinger en el siglo XVIII. En oposición al racionalismo moderno se da la apelación, también común a los pietistas, a los sentimientos, poniendo en práctica un procedimiento retórico. *Cfr. Ibidem*, p. 57-61. Gadamer destaca también el nombre de A. H. Francke quien vinculó estrechamente “la aplicación *edificante* con la interpretación de los textos”. **Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica**, en: GADAMER, Hans Georg. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1994, p. 100. (Las cursivas son del autor).
- 4 *Ibidem*, p. 95. Las cursivas son del autor.
- 5 *Ibidem*, p. 96. La negrilla es nuestra.

por su generalidad; esta labor adicional quedaba a competencia del juez, el cual debía añadir un ingrediente extra que perfeccionara el derecho, *quid* que Aristóteles llamó *epieikeia*, o equidad. En ambas formas de la hermenéutica nos hallamos con el carácter imprescindible de la aplicación.

La actualización del pasado de acuerdo con las circunstancias históricas vigentes, la concreción de lo general en lo particular, la adaptación a condiciones presentes de un texto interpretado, todo esto, y mucho más, puede definir en síntesis lo que siempre se ha entendido por **aplicación**. Esto no reclama el uso de una metodología, pues pertenece más al ámbito de competencia del intérprete, esto es, de quien busca aplicar a su caso, o al presente, el asunto que debe ser interpretado; en tal sentido puede denominarse, acorde con la tradición, arte (*ars*).

Ahora bien, detrás de las formulaciones con las que se puede definir la instancia de la aplicación, para la hermenéutica filosófica late la denominada “fusión de horizontes”. Con esto rebasamos los límites de una aplicación ingenua. Todo texto, toda ley, toda tradición, toda obra de arte, etc., tiene su propio horizonte, esto es, delimita una historia propia que se nos presenta como extraña en tanto no es la nuestra. Pero esta situación de extrañamiento no es un límite para nuestras pretensiones de una comprensión de lo que se nos ofrece ahí, en la historicidad ajena. Nuestro horizonte histórico exige una adecuación de dicho asunto a nuestra situación que está enmarcada por sus propias expectativas. Esta adecuación se define, pues, como el proceso mismo de la comprensión. Así, **“comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’”**.⁶ Esta somera descripción no es más que una ilustración de la conciencia histórica, que con la consecuencia de los efectos —sean éstos explícitos o implícitos, conscientes o inconscientes, reconocidos o no reconocidos— que toda historia desencadena, recibe el nombre de “historia efectual”.⁷

6 GADAMER. *Verdad y método I. Op. cit.*, p. 377. La negrilla es del autor. Este sentido de la comprensión se encuentra también en Paul Ricoeur. Para éste, “la hermenéutica es la teoría de las operaciones de la comprensión en su relación con la interpretación de textos”; en el texto se da la fusión de contextos: el del texto mismo y su autor, que nos habla de un mundo proyectado, y el contexto del intérprete, mediante el cual se expone al texto en el acto del comprender. Pero en Ricoeur texto no es sólo lo escrito, es también habla, acción y pensamiento; piénsese, por ejemplo, en la acción significativa del hombre, que sirve de principio para diseñar una hermenéutica de la acción, cuyos gérmenes pueden encontrarse en Aristóteles. La comprensión de tales eventos humanos se logra en la mediación **entre** el distanciamiento total —la plena objetividad, que es ilusoria— y la apropiación completa —equivalente a la subjetividad romántica—. En ese **entre**, que subrayamos, se halla la actitud hermenéutica, como en Gadamer. *Cfr.* BEUCHOT, Mauricio. **Naturaleza y operaciones de la hermenéutica según Paul Ricoeur**, en: *Pensamiento*, Vol. 50, No. 196, Abril, Madrid: 1994, p. 143-152.

7 Esto fue precedido por los adelantos de la escuela histórica y las reflexiones de Husserl, York y Heidegger en búsqueda de la conformación y consolidación de una verdadera conciencia histórica. En tanto enraizada en la historia, la conciencia no puede escapar a sus efectos, a sus resultados, a sus huellas —lo que está implicado en toda historia efectual—. Algo que ya la escuela histórica del siglo XIX previó con los conceptos de “fuerza histórica” y “necesidad”, como en Ranke, o “expresión” y “poderes morales”, como en Droysen; los cuales llevarían a conformar posteriormente los conceptos “vida” y

“Conciencia de la historia efectual”, “conciencia hermenéutica”, “reconocimiento de las historicidades que se vinculan en el acto de la comprensión”, no son más que expresiones de la recuperación de la aplicación como momento que cierra la labor interpretativa de la hermenéutica. La aplicación, enriquecida con el concepto de “historia efectual”,⁸ se abre a nuevas posibilidades cuando el intérprete descubre que en lo comprendido se encierra una historia que, aunque ajena a él, sale de sí para entrar en contacto con el que comprende.

En un artículo titulado *Verdad y retórica en la ontología hermenéutica*, Gianni Vattimo nos dice, al referirse a Gadamer y a su obra fundamental, que “conceptos de *Verdad y método*, como el de fusión de horizontes y el de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*—conciencia histórico-efectual— ya están contruidos con una decidida referencia a la ética aristotélica y al concepto de aplicación”.⁹ La aplicación hermenéutica está así pensada en dependencia con la ética aristotélica, la cual deriva su actualidad y vigencia hermenéuticas de la virtud práctica fundamental de la φρόσις. Reconstruyamos en parte lo fundamental de esta especie de facultad.

II

La teoría de la phrónesis de Aristóteles se encuentra fundamentalmente en el libro Z (VI) de la *Ética a Nicómaco*; sin embargo, anotaciones sobre temas conexos a lo largo de los diez libros que la componen, amplían el espectro de lo que la prudencia significa dentro

“mundo de la vida” —ya con los aportes de Dilthey, Husserl y York—. Posteriormente, y después de Dilthey, quien no logró escapar a las aporías a las que lo condujeron su ambivalencia entre pensamiento especulativo y empirismo, vinieron los ensayos de Heidegger, que dibujan la ontología de la facticidad del “ser-ahí”. Con ella se afirma aún la condición trascendental del hombre, aunque ahora “fundada” sobre el dominio de las empiricidades, que hacen de él un “duplicado empírico-trascendental”. Estos ensayos nos condujeron después de los años 20 a una condición experiencial, pero a la vez finita y temporal, de la existencia del hombre, la facticidad del ser del “ser-ahí” humano. Así se formó la ya conocida “hermenéutica de la facticidad”, en la que se da un saberse del sujeto que experimenta históricamente.

En Heidegger, sin embargo, predomina la condición de arrojamiento del “ser-ahí”, esto es, del ser sobre la conciencia; Gadamer, por su parte, buscará rescatar la dimensión histórica de la conciencia para definirla desde la experiencia.

8 Cabe añadir que el concepto de historia efectual no es nuevo, lo que sí es nuevo es la exigencia de extraer una obra, bajo cualesquiera de sus formas, del claroscuro de la tradición y la historiografía; esta exigencia pertenece más a la conciencia metódica de la investigación que a la investigación misma (Cfr. GADAMER. *Verdad y método I. Op. cit.*, p. 370). Siempre que estamos situados en medio de un fenómeno histórico e intentamos comprenderlo, nos hallamos bajo sus efectos. Esta historia condiciona por adelantado la investigación misma y anticipa, de alguna manera, nuestro modo de comportarnos bajo los efectos de esa historia.

9 En cita de SOPO, Ángel María. *Filosofía práctica y hermenéutica filosófica*, en: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. No. 50-51, Junio, Santafé de Bogotá: 1992, p. 70.

del conjunto de las ciencias prácticas de Aristóteles. Es también en la *Ética a Nicómaco* donde se hallan los fundamentos filosóficos y epistemológicos de las ciencias prácticas, en especial de la ética que se comprende como una parte de la ciencia política.

La prudencia hace parte de las cinco virtudes intelectuales (*aretai dianoetikai*) mediante las cuales el alma realiza la verdad, las cuales también son llamadas facultades (*dynámeis*) u operaciones de la inteligencia (*érgoi twn noetikwn*). Las cuatro restantes virtudes son: ciencia o *epistéme*, sabiduría o *sophía*, intuición (también llamada “entendimiento”) o *noûs* y arte o *téchne*. Las tres primeras de estas virtudes cubren el dominio de las ciencias contemplativas o teoréticas (*epistemai theoretikai*), mientras que las dos restantes, esto es, la *téchne*, a la que su mamos la *phrónesis*, corresponden, respectivamente, a las facultades principales de las ciencias productivas (*epistemai poietikai*) y de las ciencias prácticas (*epistemai praktikai*).¹⁰ La *epistéme*, la *sophía* y el *noûs* se dirigen a lo eterno, universal y necesario; por su parte, la *phrónesis* y la *téchne* se orientan a lo que puede ser o no ser o ser de otra manera, lo que es finito y contingente. Esta doble división ontológica y epistemológica se funda en una división antropológica del alma racional del hombre, en la cual se distinguen dos partes: la parte científica (*epistemonikón*), que contempla lo que no puede no ser, y la parte calculativa (*logistikón*), que versa sobre lo que puede ser de una u otra manera. Mientras esta última trata de los asuntos humanos, la primera se ocupa de lo divino y más excelente por naturaleza. Según Aristóteles, las virtudes principales de ambas partes del alma son la *phrónesis*, de la parte calculativa, y la *sophía*, de la parte científica (EN 1143b 14-16).

Al dominio de lo contingente pertenecen las acciones humanas tanto como las producciones, que son los objetos propios de lo práctico (*tó praktón*) y de lo productivo (*tó poietón*), respectivamente. De igual manera, sus facultades o funciones principales comparten el modo de ser de lo contingente; de esta manera la *phrónesis*, aunque hable en términos de verdad, no logra en sus resultados el modo de ser de lo determinado; por el contrario éstos permanecen del lado de lo indeterminado (*adióriston*), lo que permite decir que el objeto de la *phrónesis* se encuentra entre la determinación necesaria de lo científico y lo absolutamente indeterminado del azar (*tyché*).

Entre el discurso científico riguroso de lo necesario, objeto de la *sophía* e incluso de la *epistéme*, y la adivinación azarosa, se aloja el discurso sobre lo práctico humano, ese “entre” que es lo indeterminado. Su objeto son las acciones y lo que se relaciona con ellas, como el agente y sus deseos —principio de las acciones como movimientos y actividades—

10 La división tripartita de las ciencias, que no aparece en la *Ética a Nicómaco* (aquí se citará como *E.N.*) tal y como se ha descrito, corresponde a la que Aristóteles realiza en *Met.* E (VI) 1025b 19s (en adelante aparecerá como *Met.*). Aquí, las ciencias teoréticas o contemplativas las divide, según jerarquía, en Teología, Física y Matemática, que a su vez se divide en Astronomía, Geometría y Aritmética. El texto apócrifo paralelo en *Met.* K (XI) 1064 10-18 se ciñe a la misma clasificación, pero invierte el orden entre Física y Matemática.

y las circunstancias, consecuencias, acompañantes —cuando las acciones, por ejemplo, son colectivas—, etc. Todo esto constituye el plano de la historicidad al que pertenece lo contingente humano. Tal es el objeto de la *phrónesis*.

En cuanto se dirige a lo particular, la *phrónesis* se opone a los saberes de índole universal, como la *epistème*, la *sophía* y el *noús*. De lo particular no hay una intuición intelectual sino una sensible (*aisthesis*) que busca a adaptarse a lo general, como el comportamiento moral ante la norma o ante la experiencia elevada a norma, que es lo que ocurre en el caso del *phrónimos* o prudente. De igual manera sucede en el momento en que el actuar ético se inscribe en los márgenes del *éthos*,¹¹ pues de éste se toma el material primero, las acciones como hechos y sus resultados objetivos, para sobre él llevar a cabo el proceso de adaptación de lo particular. Es un procedimiento análogo al que se exige en la hermenéutica jurídica, con la pretensión de subsumir lo particular de cada caso a la ley general; o en la hermenéutica bíblica cuando el creyente adapta el texto bíblico a su caso específico que comporta otros contextos. En estos dominios donde la aplicación halla un lugar privilegiado, se puede hablar en términos de corrección tanto en la interpretación como en la aplicación, dentro del campo ético; v. gr., en Aristóteles se habla de rectitud (*orthótes*).

Hemos dicho que la *phrónesis* habla en términos de verdad. Los análisis que el Estagirita ha dedicado a la prudencia posibilitan hablar de un saber práctico gracias a que en su estructura, ejercicio y concreción en la acción, se realiza lo que Aristóteles llama verdad práctica (*aletheia praktiké*). Esta verdad se entiende como el cumplimiento de un deseo deliberado puesto como fin que se alcanza al disponer los medios y elegir reflexivamente sobre éstos, en lo que se define como recta razón (*hò orthòs lógos*).¹² Contrario al saber

11 Ἔθος que puede tomarse como el *tò hótí*, “el que”, también el “hecho”, principio de la ética en *E.N.* I 1095b 6. Puede definirse como el sistema de “creencias, valoraciones, usos compartidos por todos nosotros”. (**Problemas de la razón práctica**, en: GADAMER. *Verdad y método II. Op. cit.*, p. 315), una forma también de definir facticidad, en consonancia con Heidegger, y que constituye el basamento del mundo de la vida (Husserl). Acá hago una lectura desnormalizada del *tò hótí*, no entendido como hecho de juicio o imputación moral. Me ubico, más bien, en el plano fenomenológico o, si se quiere, descriptivo.

12 Esta presentación resume la estructura de la *phrónesis* que Aristóteles expone en el libro VI de *E.N.* y en pasajes del libro II, principalmente los dedicados a la *bouleusis* (deliberación) y a la *proairesis* (elección). El esquema puede sintetizarse así: *órexis* —deseo. En el libro III lo llama *boulesis*, para enfatizar el aspecto volitivo al que deben someterse los deseos o apetitos (*epithímiai*), que pone el *télos* como fin (*skopós*), se somete a deliberación en lo que concierne a los medios para alcanzarlo, se elige de acuerdo con lo mejor deliberado y finalmente se actúa. Así se cumple el ciclo al lograr lo previamente elegido. Si se dirige a lo bueno, lo justo y lo conveniente, la elección es recta, igual que la acción. Se conforma la recta razón, cuyo horizonte de verdad es la rectitud (*orthótes*). Claro que esta reconstrucción recalca el rango normativo de la *phrónesis*, que será aprovechado por Gadamer y lo es efectivamente en el campo de la ética y la política si pensamos en las condiciones actuales del mundo contemporáneo, y máxime en nuestra situación, que exige un proceder ético para los diálogos políticos. No obstante, puede alegarse el carácter formal y moralmente neutro de este modelo sin atender a los fines, tal como corresponde a su dominio originario, como lo veremos.

teorético, de carácter apodíctico como el de la ciencia, cuyo resultado pertenece a lo universal y necesario, el del saber práctico se encuentra en lo indeterminado y contingente pero ordenado a la vida humana respecto a lo que le es bueno, conveniente y justo, tanto individual como colectivamente.

Insertada dentro del terreno propio de lo indeterminado, la *phrónesis* se aloja en lo que Aubenque ha denominado una “ontología de la contingencia”,¹³ que permite hablar del diseño de una hermenéutica de la facticidad en Aristóteles, o al menos de una analítica de la facticidad. El dominio de la contingencia sirve aquí para vincular ambos momentos de la filosofía occidental: Aristóteles y la primera hermenéutica heideggeriana de la facticidad, que apuntala ya a la experiencia hermenéutica gadameriana. El objeto al que se dirige la *phrónesis* pertenece al terreno de la contingencia, y aunque se erija una norma, en este caso en la figura del *phrónimos*, éste, y ante todo éste, está sometido también a los avatares de la contingencia. Pero el hombre prudente representa igualmente una forma de prototipo del intérprete si se toma la existencia como algo “dado ahí” que se busca comprender, y uno de esos lugares donde puede comprenderse son las acciones.

Nos acercamos así a una hermenéutica de la acción que se funda sobre una pragmática, ya referenciada en los trabajos de Paul Ricoeur, pues la acción como praxis, actividad (*enérgeia*) eminentemente humana, es el espacio donde se comprende el sujeto en sus objetivaciones. Claro que también se objetiva en sus obras (*tá erga*), que son el objeto de las ciencias productivas, pero en éstas el fin bueno, al que todo se ordena, les es extrínseco. Por el contrario, en las acciones este fin es intrínseco, la acción misma es fin; por lo que en ellas el ser del ser humano le es más inmediato al hombre en su afán por entender y entenderse. En las acciones también se comprende y busca orientar su vida hacia un estado de bienestar —felicidad (*eudaimonia*)— no sólo para sí mismo, sino también con los otros. Ellas se enmarcan en unas condiciones sociohistóricas, en un *éthos* en el que los fines se objetivan; desencadenan efectos y no están aisladas unas de otras, pues se interpenetran o se encadenan y pueden ordenarse de acuerdo con las relaciones que existen entre ellas. Remiten, por su parte, a sus agentes, a su principio de movimiento, a su causa eficiente y permiten con ello el juicio moral, la imputación y la adscripción. Ricoeur dedica interesantes e ilustradísimas páginas a hallar las huellas de esta hermenéutica en Aristóteles.¹⁴ Las acciones morales pueden leerse como si fueran un texto y para su estudio y comprensión pueden emplearse los principios metodológicos extraídos de las hermenéuticas histórico-filológicas, tomados, a su vez, de la retórica clásica y antigua.

13 Cfr. AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1987, sobre todo p. 463-485. El autor aplica las reflexiones contenidas en este texto a la *phrónesis* y al personaje del *phrónimos* en *La prudencia chez Aristote*. Si nos apoyamos en términos heideggerianos, podemos decir, por nuestra cuenta, la ontología de la contingencia, con que el autor sella “el problema del ser”, sirve de tránsito consecuente del plano ontológico-metafísico y teológico al ético-práctico, al acentuar la condición histórico-temporal del ser del ser-ahí humano.

14 Remito principalmente a RICOEUR, Paul. *El sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996; y **Explicar y comprender. Texto, acción, historia**, en: *Teoría de la interpretación*.

Cuando volvemos al diseño de una hermenéutica de la facticidad, no deja de estar presente una cierta ambigüedad. Por un lado, se puede hablar en Aristóteles del esbozo de una tal hermenéutica, despojando de cierta manera a la *phrónesis* de su aspecto normativo-prescriptivo, y resaltar con esto su momento fenomenológico-descriptivo; por otro lado, el sujeto del actuar ético no puede eludir sujetarse a una(s) norma(s), que en este caso viene(n) dada(s) por la experiencia previa del *phrónimos* en lo bueno para él y los otros, bien hacia el que apunta todo el despliegue de la prudencia. Sin embargo, para ambas dimensiones la *phrónesis* implica un encuentro con nuevas situaciones, lo que no puede hacerse si ésta no tuviera ínsita la esfera aplicativa. En uno y otro caso la búsqueda de sentido de la existencia es la que está en juego, sea ella asumida éticamente o en su simple condición de facto.

III

No es posible ahora ocuparnos de las distinciones entre la *phrónesis* y las demás especies de virtudes dianoéticas, por más que en el caso de la *téchne*, por ejemplo, tiendan a confundirse sus dominios en ocasiones. Por nuestra parte, queremos destacar la diferencia que ha establecido Aristóteles entre *phrónesis* y *sophía*, formas de conocimiento que, para el Estagirita, llenan los espacios principales de la racionalidad humana, aunque como polos opuestos que buscan complementarse. La separación que realiza en *E.N. Z (VI)* entre *sophía* y *phrónesis* expresa, por un lado, un uso que va en contra vía de Platón y de anteriores posiciones asumidas por el mismo Aristóteles, de cuño eminentemente socrático-platónicas; y, por otro, sigue una línea histórica de evolución que va desde diálogos primeros, principalmente el *Protréptico*, en filiación con el *Filebo* de Platón, hasta *Ética a Nicómaco* pasando por *Ética a Eudemo*, que Jaeger interpreta como un proceso aristotélico explicable en términos de un mayor alejamiento progresivo de Platón.¹⁵ Lo cual no es una razón suficiente para su comprensión. Esta escisión, según un acertado juicio de Aubenque, representa menos una disociación entre la teoría y la práctica y la vindicación de la práctica sobre la teoría, que una ruptura en el interior de la teoría misma.¹⁶

Contra la unidad socrático-platónica de la *sophía* y la *phrónesis*, acusada por el Estagirita todavía en *E.E.*,¹⁷ Aristóteles separa ambos dominios dando con ello autonomía a la forma de saber y de discurso prácticos (*eidénai kai lógos tòn praktikón*). En *E.N.* la

15 Cfr. JAEGER, Werner. *Aristóteles. Bases para la evolución de su desarrollo intelectual*. México: Fondo de cultura económica, 1994.

16 Cfr. AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: Quadrige/PUF, 1997, p. 19.

17 Entre otras diferencias —que no vamos a destacar ahora— entre la *Ética a Eudemo* (de aquí en adelante *E.E.*) y *E.N.*, hallamos que en *E.E.* la vida virtuosa se confunde con la vida contemplativa. Además, las ciencias productivas se amalgaman con las ciencias prácticas, no se paran sus dominios, aunque se distinguen los fines en ambos tipos de ciencias. Ya en *E.N.*, una obra más madura y mejor acabada, Aristóteles separará estos dos dominios y los disociará del teórico, aislando a su vez la esfera práctica de la esfera contemplativa. Para *E.E.* cfr. 1216a 37s; 1221b 6s.

phrónesis. versa sólo sobre lo que está en nuestro poder hacer, para ello el hombre, representado ejemplarmente en el personaje del *phrónimos* se sirve sólo de recursos humanos: su propio poder de deliberación y elección, apoyándose en su inteligencia y reflexión así como también en su entendimiento, que en la vida contemplativa o filosófica ya no podrá aspirar ni dirigirse a dios.¹⁸ El *noús* como intuición intelectual, podrá elevarse hacia lo más excelente, que ya no será dios, sino lo divino —la región de los astros, tanto como los astros y las esferas en que giran—, pero siempre en tanto esté acompañado de *sophía*. El dios de *E.N.* únicamente se relaciona consigo mismo, a él ya no puede aspirar el entendimiento humano. En *E.N.* la sabiduría¹⁹ se orienta a lo más eminente y divino del mundo, y cita para el caso, recurriendo a fuentes doxásticas y de la tradición —recurso común en Aristóteles— a quienes se consideran sabios (*sophoi*): Anaxágoras y Tales, quienes precisamente se ocuparon de tales cosas. En *E.E.*, como en *Protréptico* fragmentos 7 (W 6) y 10 (W 13) conservados por Jámblico,²⁰ entre otros, el modelo de *noús* es tomado de Anaxágoras y representa al entendimiento divino propio de dios, que el hombre también posee como don suyo y por el cual puede contemplarlo. Esto desaparecerá en *E.N.*²¹ El *noús* divino de *E.N.* parece corresponder con el de *Metafísica* Λ (XII). Ahí sólo se conoce a sí mismo y está separado del mundo de las sustancias sensibles por un abismo insalvable: la forma pura y el acto puro son ininteligibles para el entendimiento humano; de ahí que las categorías para hablar de dios sean de índole negativa. Es más lo que se niega de dios que lo que se afirma de él. En *Met.* Λ el *noús* humano brilla por su ausencia. No puede dejar de sospecharse su paralelismo con *E.N.* También aquí, como allá, pervive un hiato insalvable.²²

18 Es importante agregar que para ser virtuosos y prudentes, es necesaria una dosis de azar, *tyché*. Los bienes corporales y exteriores, incluso los espirituales, requieren, en ocasiones —con una indecisa reserva de atribución causal—, a dios, a la naturaleza o algo que realmente se pueda llamar azar para su adquisición y posesión de la buena fortuna (*eutyjia*).

19 La sabiduría (*sophía*) es a la vez ciencia (*epistéme*) y entendimiento-intuición (*noús*). *E.N.* VI 1141a 18-19. Al *sophós* (sabio) le corresponde conocer lo que deriva de los principios, las demostraciones —terreno de la *epistéme*—, y contemplar los primeros principios no susceptibles de demostración —campo del *noús*—.

20 Cfr. ARISTÓTELES. *Protréptico*, en: *The Works of Aristotle*. Vol. XII. Select fragments. Translation David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1952.

21 En *E.N.* el *noús* humano orientado a lo eterno y necesario, que intuye y conoce los principios, no alcanza la contemplación de dios; por su parte, el *noús* humano, como intuición de lo sensible, de lo particular —y lo práctico es lo más particular— junto con el decreto en el campo del derecho y la prudencia política—, como el *tó hóti*, principio (*arjé*) de la ética, no puede superar el plano de lo contingente al que pertenecen esencialmente su objeto y su principio. Esta división de ambas formas de *noús* se encuentra fundamentalmente en *E.N.* Z (VI). Pueden llamarse, respectivamente, *noús theoretikós* y *noús praktikós*. Cfr. también MICHELAKIS. Citado por ZAGAL, Héctor y AGUILAR-ÁLVAREZ, Sergio. *Límites de la argumentación ética en Aristóteles. Lógos, physis y éthos*. México: Cruz O, 1996, p. 75.

22 Esto no deja de llamar la atención sobre la datación de *Met.* L 6-10 (excepción del cap. 8), que según Jaeger pertenece a un período todavía platónico de Aristóteles, como *E.E.* De ser acertada la posición de Jaeger, es posible que Aristóteles siempre creyera en un *noús* divino sólo relacionado consigo mismo, como se deduce de *E.N.*, de factura más tardía que *Met.* L. Esto contradice lo dicho en *E.E.*,

De manera, pues, contraria a *E.E.*, en *E.N.* X al *noûs* humano de carácter teórico-contemplativo le está negada la contemplación de dios, y sólo le queda procurar en el hombre la manera de immortalizarse de acuerdo con sus posibilidades (*E.N.* X 1177b 32-35). El fin de la vida ya no será más “servir y conocer a Dios (*therapéuein kai thewreîn thôn theón*)”, como se lee poco antes del final de *E.E.*, en palabras que retrotraen de manera inmediata a una concepción socrática presente en *Apología*, un diálogo temprano de Platón. Y si es verdad que el hombre procurará immortalizarse según su medida, para esto necesitará de la virtud ética, pero sólo en tanto es posible que ambas formas de virtud —*sophía* y *phrónesis*—, y por ende de personajes que las posean, puedan coexistir en una misma persona. En tal sentido, estas dos formas resultan complementarias y coexistentes, al menos teóricamente. El asunto es que su concreción histórica ha sido un imposible. Los ejemplos que Aristóteles ofrece mantienen la separación de los dominios, e incluso están todavía bastante distantes de las exigencias e ideales de Aristóteles. El *phrónimos* de Aristóteles es más que Pericles, así como el *sophós* es más que Tales y Anaxágoras. Su no conformación histórica crea y perpetúa una tensión existencial, que se refleja a lo largo del libro X de *E.N.*

Esta breve reconstrucción histórico-evolutiva nos permite apreciar mucho mejor el cambio de sentido y la ruptura que Aristóteles realiza en su segunda ética, dentro de la unidad socrático-platónica de la *phrónesis-sophía*, que también representa una discontinuidad respecto de sus propias convicciones iniciales. En este orden de ideas, la escisión que el Estagirita lleva a cabo en la *E.N.* no sólo separa los dominios teórico y práctico, sino que representa una ganancia para la autonomía del campo de la racionalidad y la discursividad prácticas. Con ello Aristóteles funda un saber autónomo y se erige, de esta manera, como el fundador de la ética en tanto saber práctico,²³ que forma parte de la ciencia política. Lo que en definitiva crea es, pues, la esfera autónoma del saber práctico, de las ciencias prácticas. Con esto no pretendemos decir que la ética en Aristóteles y la esfera

donde se relaciona con el *noûs* humano. Así, parece más cercana la concepción de *Met.* L con la de *E.N.* En la primera no se habla del entendimiento humano porque Aristóteles hace teología, aplicando categorías tomadas de la *Met.* Esto puede situar este texto entre los primeros libros de *Met.* y *E.N.* Esto revela más bien el período temprano de *E.E.*

- 23 Cfr. GADAMER. *Problemas de la razón práctica*. *Op. cit.*, p. 315. A propósito, esta es una ética descriptiva y prescriptiva a la vez. Destacando la primera de las dos características anteriores, Aubenque anota que Aristóteles es más “*le premier représentant d’une éthique “phénoménologique” et descriptive, que le fondateur d’un système de philosophie morale* [el primer representante de una ética fenomenológica y descriptiva, que el fundador de un sistema moral]”. AUBENQUE. *La prudence chez Aristote*. *Op. cit.*, p. 37. Dicha descripción es fenomenológica y axiológica a la vez (p. 38). Compartimos plenamente el juicio hecho por el autor. Por “el primer representante” podemos entender también el fundador de un punto de vista ético. Pero creemos que Gadamer va más allá cuando apunta a decir que crea una “esfera autónoma de saber” y nuestro propósito es también mostrar y destacar esto último, de ahí la importancia que tiene la estructura y el *modus operandi* de la *phrónesis*, porque de ello dependen las valoraciones y fundamentaciones epistémicas de este saber y su legitimación en el orden de los discursos. El rescate hermenéutico de este modelo sirve como medio para una mayor comprensión de las ciencias del espíritu y enriquece, desde su dominio ético-político-retórico, el sentido de la aplicación hermenéutica, bajo cualesquiera de sus modalidades.

del saber práctico quedasen conformadas definitivamente, antes bien, creemos que el mismo Estagirita fue consciente de su novedad, por lo que buscó darle sus cimientos, considerándola siempre una ciencia política. Esto es comprensible, puesto que el modelo que contiene la ética tiene primero un contexto político, de donde se extrae. No consideramos que Aristóteles haya pensado este saber como algo ya constituido, lo cual lo confirmaría, erróneamente, como sistema moral. Contra esto último, por lo demás, el modelo formal de la ética aristotélica es tan laxo como para permitirse las “originalidades” propias del *phrónimos* contra toda pretendida moralidad normativa y heterónoma, como se contiene en *E.E.*, en la cual nos encontramos todavía ante una “moral teonómica”, como atinadamente la ha llamado Jaeger,²⁴ superada por la ética autónoma del *phrónimos* en *E.N.*

En tanto saber autónomo, este saber práctico tiene sus principios y con éstos sus fundamentos epistemológicos; posee su rigor, o exactitud propia, de acuerdo con su objeto y determinado por éste, que por su parte prescribe el método. Recuérdese lo dicho por Aristóteles a propósito de la exactitud o precisión (*akribés*) en los diferentes géneros de conocimiento consignado en *E.N.* A (I) 1094b 11s: no se puede pedir el mismo tipo de precisión de un matemático a un retórico, por ejemplo. Análogamente a como las ciencias del espíritu buscan su autonomía y fundamentación en pugna con las pretensiones metodológicas de la ciencia natural moderna, Aristóteles tuvo que vérselas con el modelo platónico de conocimiento, que eran las matemáticas,²⁵ para abrirse camino con su iniciativa de hacer del saber práctico un saber autónomo y fundamentado. Este modelo, siendo a la vez descriptivo y prescriptivo, está en gran parte diseñado según los dominios político y retórico, esto último algo escandaloso para un platónico.

Aristóteles elabora la noción de *phrónesis* a la luz del *phrónimos*, porque será la existencia del hombre prudente la que servirá de soporte para la de la virtud.²⁶ Para ello no parte en su investigación de una esencia, sea ésta concebida como *oúsia*, como idea o como *eídos*, sino de principios empíricos — asumidos como ejemplos — de los cuales el *éthos* tiene muchos que brindarnos. Por ello, el punto de partida de Aristóteles, señala Aubenque, es “*un nom —phronimos— désignant un certain type d’hommes que nous savons tous reconnaître... [y de éstos]... l’histoire, la légende et la littérature nous fournissent des*

24 JAEGER, W. *Op. cit.*, p. 107.

25 En *Met. A*, cap. 9, en medio de la crítica a las Ideas de Platón, el Estagirita, a manera de queja, llama a las matemáticas “la filosofía para los modernos (*tois nûn*, “los de ahora”).

26 Cabe observar que ninguna virtud es posible sin prudencia. El hombre virtuoso o bueno, el *spoudaios* es cubierto por el *phrónimos*, porque sólo en éste se realiza toda la virtud. Por lo demás a la luz del *phrónimos* y sus acciones se definen, o deciden mejor, cuáles acciones se consideran virtuosas. El personaje del hombre prudente se eleva a regla, pero sólo en tanto en él se realiza la recta razón, que requiere del complemento del término medio como moldeamiento de las virtudes éticas del carácter (*éthos*). Este aspecto permite apreciar una dimensión autónoma en *E.N.* opuesta a la moral teonómica ya reseñada de *E.E.* Sobre esta significación central del *phrónimos*, cfr. *E.N.* 1106b 35s, 1113a 28-32, 1144a 7-8, 1144b 16-17, 1144b 30-1145a 6.

modèles".²⁷ Aristóteles recurre a un nombre que pertenece al lenguaje común y sobre él moldea la imagen del *phrónimos* este punto de partida es más un uso lingüístico al que se pliega el Estagirita que un hecho dado de la experiencia

La figura del *phrónimos* representa para Aristóteles un retorno a fuentes históricas y empíricas de origen popular, preplatónico y presocrático. En *E.N. Z* (VI) el ejemplo histórico que da del *phrónimos*, es tomado de la tradición que ha tipificado un modelo. Hay en el Estagirita una vuelta a la opinión común del *phrónimos*, de la cual extrae el sentido de la prudencia. Son fehacientes sus palabras: "En cuanto a la prudencia (*phrónesis*), podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos (*légomen*) prudentes (*phrónimous*)" (*E.N.* 1140a 23-24).^{*} Es un recurso que se refuerza con lo dicho más abajo acerca de Pericles: "Por eso pensamos (*oiómetha*) que Pericles y los que son como él son prudentes (*phronimous*), porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres" (*E.N.* 1140b 7-9). Paralela a las opiniones consideradas sobre quiénes son estimados sabios, en donde se reúnen los nombres de Tales y Anaxágoras para definir lo que es la sabiduría, la opinión pedida para el prudente, que concuerda con el nombre de Pericles —en la única mención que se hace de él en *E.N.*— y con los que son como él —reflexivos, buscadores del bien humano—, "parece menos el hecho de una predilección particular de Aristóteles que la alusión clásica a un personaje ya tipificado por la tradición". Los homologados a Pericles, "los que son como él", son los llamados por Aristóteles y el vulgo "administradores y políticos (*oikonomikoi kai politikois*)". Al respecto podemos ver contra Sócrates y Platón, una rehabilitación de los hombres de Estado, ya desprestigiados por aquellos en diálogos como el *Gorgias* y el *Menón*.²⁸

La extracción del *phrónimos* del ámbito político, no se da sin ejercer cierta violencia cuando se inserta en la ética, de lo cual resulta la coexistencia de dos planos, tanto en el concepto de *phrónimos* como en el de *phrónesis*. Ambos conceptos originariamente no han sido acuñados dentro del dominio moral ni pertenecen a éste, proceden de las esferas política y técnica. La noción de la *phrónesis* designa tanto una disposición o cualidad natural de ejercicio público, como una cualidad moral. Es claro, sin embargo, que como práctica política, como lo es la ética griega, también se lee éticamente. En esto no podemos engañarnos respecto a Aristóteles. La ética aristotélica pretende ser una revitalización y recreación de las éticas aristocráticas de los antiguos regímenes, particularmente una recreación de la virtud de los tiempos heroicos. Aun esto, el ensamblaje no es del todo

27 El *phrónimos* "es un cierto tipo de hombres que nosotros todos sabemos reconocer... [y de éstos]... la historia, la leyenda y la literatura nos abastecen de modelos". AUBENQUE. *La prudence chez Aristote*. *Op. cit.*, p. 35.

* Para lo cual emplea el plural en primera persona del verbo *légein*, "*légomen*" (llamamos).

28 *Cfr. Ibidem*, p. 54-55. A propósito de esta reivindicación a nota el mismo Aubenque: "Al otorgar un lugar a Pericles [y, añadiría, "a los que son como él"] en la galería de los retratos [modelos, ejemplos] éticos, Aristóteles reintegra la experiencia propiamente política en la experiencia moral de la humanidad". p. 55.

coherente, como ya lo señalara Aubenque aunque bajo otras apreciaciones. Los *phrónimoi* de los tiempos heroicos señalados en la *Iliada*, de donde proviene la práctica de deliberar y aconsejar prudentemente, y en la que piensa el Estagirita, no corresponden todos a lo que se piensa de los *megathymwn*, magnánimos viejos, nobles u honorables ancianos, que allí se reúnen en Consejo. En la *Iliada* al lado de Néstor, aparecen los nombres de Agamenón, Odiseo, Eneas..., que no son precisamente virtuosos en el sentido aristotélico de la ἀρετή. En éstos se mezclan virtudes heroicas con habilidades técnico-prácticas y destrezas oratorias.

Esta ambigüedad, entre un dominio moralmente neutro y uno ético, puede interpretarse positivamente pues posibilita desatender a la ética de los momentos dogmáticos y moralistas, y reconocer en la facticidad e historicidad los principios de la acción humana en todas sus instancias. Pero más importante para las relaciones entre Aristóteles y la hermenéutica, es que permite a la prudencia aristotélica plegarse a un concepto como “aplicación hermenéutica” que, puede decirse, es moralmente neutro.*

En lo que representa el momento propiamente cognitivo de la *phrónesis*, a su estructura y ejercicio pertenece esencialmente el elemento de la *bouleusis*. Traducida como “deliberación”, también versa sobre lo que puede ser de otra manera, y equivale al uso de la inteligencia y de la reflexión (*noûs kai dianoia*), por lo que apunta a la rectitud (*orthotes*) como horizonte; de una buena deliberación (*euboulia*) depende una buena elección y con ello un elogio y no una censura, que determinará como colofón una buena acción (*eupraxia*). La deliberación trata sobre los medios conducentes a los fines y no sobre los fines mismos, los cuales son objeto del deseo (*órexis*). Esta orientación a los medios, antes que a los fines, hace de la *bouleusis* un concepto también igualmente neutro que pertenece a un dominio político y técnico antes que ético.

La manera como Aristóteles presenta la evaluación de los medios conducentes al fin, a partir de las semejanzas entre deliberación e investigación (*dsétesis*) (*E.N.* III 1112b 20s; sus diferencias pueden encontrarse en VI 1142b 32-33), conduce irremediabilmente a la desnormatización de la ética —en una conclusión que Aristóteles jamás hubiera aceptado— y a considerar la solución de medios como un recurso neutro, competencia del *technites* (técnico o experto). El *phrónimos*, que está en capacidad de evaluar medios, se iguala con el experto, en consonancia con un matiz que posee la prudencia gracias a su vecindad con la política y la retórica. Pero esto no es todo. Al hablar Aristóteles de las virtudes intelectuales menores que acompañan y coadyuvan a la *phrónesis*, menciona en último lugar la *deinotes* (1144a 2 3s), que se entiende como destreza o habilidad, encargada de disponer los aprestamientos apropiados para la realización de lo elegido en el cumplimiento de las acciones

* Empero, la hermenéutica no se desentiende de la ética como un asunto a la vez cognitivo y práctico, fundamental para la convivencia entre los hombres y los pueblos, y de lo que ella significa como ciencia del espíritu que también es. La neutralidad se entiende en el ejercicio de la interpretación como un proceso unitario que no afecta moralmente o valorativamente a lo interpretado.

orientadas al blanco o *skopós* propuesto. Esta facultad también la posee el *deinós* pero éste, al carecer de *phrónesis*, la orienta a la ejecución del mal. En un contexto semejante, por encima de la bondad de los medios, se privilegia la habilidad en la búsqueda y utilización de los recursos, dando con ello un cariz de neutralidad axiológica a la *bouleusis*. *

A la prudencia le corresponden el deliberar y el aconsejar.²⁹ Como segundo momento del ejercicio de la *phrónesis*, la *bouleusis* es esencial. Ahora bien, la práctica de la *bouleusis* es antigua. Cuando Aristóteles recomienda en *E.N.* III 1113a 4s retrotraer el principio de la acción a nosotros mismos y a nuestra parte directiva —esto es, a la práctico-racional—, se apoya en el uso de los antiguos regímenes políticos (...*twñ arjaiwñ politeiwn*) descritos por Homero, donde los reyes (*oi basileis*) anunciaban al pueblo lo que habían decidido acerca de una previa deliberación. Estrictamente, el término *bouleusis* tiene un origen político que remite de manera directa a la institución de la *Boulé*, el consejo de los ancianos, cuyo primer testimonio —de todo el mundo occidental incluso— lo encontramos en el canto segundo de la *Iliada*.³⁰ También remonta al consejo de los 500 de la democracia ateniense. Tanto en las asambleas como en los consejos se delibera, se aconseja y se persuade. El que interviene ahí es el hombre de buen consejo, que equivale al *phrónimos* aristotélico.³¹ Esto

* El momento de la deliberación está unido al de la elección (*proairesis*), por la cual realmente los hombres se hacen dignos de elogio y hombres de carácter (*êthos*). La elección precede a la acción, y aunque considera tan sólo los medios relacionados con los fines, esto es, el saber elegir acorde con el fin, ella permite juzgar la inclinación de la voluntad (*boulesis*) que apunta al fin tomado como recto, en tanto es un deseo voluntario (*bouleusis*). Sin embargo, a la *proairesis* subyace una igual dicotomía entre la responsabilidad moral y la neutralidad axiológica, por la misma referencia a medios antes que a fines que comparte con la *bouleusis*. No obstante, Aristóteles perfectamente podría reaccionar contra esta conclusión dentro de su modelo ético, así nos dice en 1144a 19s que “(...) es imposible ser prudente no siendo bueno”.

29 Este aconsejar, pero sobre todo el buen consejo propio de la prudencia, se asocia directamente con las dos restantes virtudes menores: la *synesis* o comprensión y la *gnwme* o consideración. Cfr. *E.N.* VI 1142b 34–1143b 16. Estas tres disposiciones (*hêxeis*, como también las llama), sumando a las dos anteriores la *deinótes* ya mencionada, acompañan siempre a la *phrónesis* a tal punto que ésta no es posible sin aquéllas.

30 Al margen de otros lugares en la *Iliada*, sólo quiero llamar la atención sobre esta primera *Boulé*. A partir de la línea 48 asistimos a la primera convocatoria al consejo entre los aqueos en el sitio de Troya, en su noveno año: en cuanto salió Eos, la aurora, para anunciar la luz y el día, Agamenón “a los heraldos de clara voz les mandó llamar al ágora (*keryssein agorên*) a los aqueos de melenuda cabeza (...) Mas, primero, se sentó el Consejo de magnánimos viejos. (*Boulên... megathymwn... geróntwn*)”. De entrada, se destaca el paralelismo que guarda con la idea aristotélica de los *phrónimoi* como los experimentados —experiencia que se obtiene con el tiempo— que gracias a esta experiencia pueden deliberar rectamente. El término *megathymwn*, que también significa “los de gran honor”, recuerda las principales virtudes de origen y cuño aristocráticos que Aristóteles recrea en *E.N.* IV 1-3: *eleutheriotes* (liberalidad o generosidad), *megaloprepeia* (magnificencia) y *megalopsyjia* (magnanimidad), especialmente esta última, en una afinidad pragmática que mantiene con el término *geróntoi*, ancianos, que no significa necesariamente “de avanzada edad”. Más bien enfatiza un largo aprendizaje a lo largo de la vida, pero sobre todo, en el saber aconsejar y persuadir a los demás.

31 Más abajo, en el mismo canto II (línea 55), y en el consejo, el primero en hablar en la nave de Néstor, donde se reunió la *Boulé*, fue el atrida Agamenón, quien “dispuso prudente consejo (*pykinên... boulên*)”.

es lo que más o menos podría significar para Aristóteles la buena deliberación, que desde los tiempos heroicos estaba ejemplarmente representada por los magnánimos ancianos que se reunían para acordar sobre lo bueno y lo conveniente. De esta manera se podrá comprender mejor la aseveración según la cual la *bouleusis* de cuño ético, presentada por Aristóteles, no es otra cosa que la deliberación pública llevada a una práctica privada y personal, interiorizada.

La misma ambivalencia y la misma tensión se encuentran en la prudencia y en la deliberación, la cual es consecuencia de la aplicación de un mismo modelo a dos facultades humanas conexas, que en el caso del *phrónimos* están reunidas en una sola. Pese a esta situación, es cierto que Aristóteles resalta la deliberación producto de la virtud, por encima de la mera habilidad; sin embargo, no deja de latir siempre esa ambigüedad de fondo. La deliberación no es ella sola condición suficiente para constituir la virtud, dado que ella también se mueve en un ámbito meramente utilitario, pues puede guiar una acción simplemente eficaz en sus resultados. Es la idea contenida en las nociones conexas de *deinós* y *deinótes*. Esta ambigüedad, acusada en la obra de Aristóteles, comenta Aubenque,³² es producto de la lengua griega que designa con la misma expresión tanto un sentido utilitario como uno moral.

IV

El modelo deliberativo que pasa a la ética aristotélica, conscientemente asumido por Aristóteles, es tomado en préstamo de los dominios político y técnico, moralmente neutros. No es desconocido que la *bouleusis* política maneja una alta dosis de argumentación persuasiva, en realidad esta es su forma propia de argumentación. Este procedimiento es retórico. Como se ve, nos encontramos con una estrecha vecindad entre retórica y *phrónesis*. En *Retórica*, el Estagirita distingue tres géneros retóricos: el *génos bouleutikós* (género deliberativo), el *génos dikastikós* (género judicial) y el *génos epideiktikós* (género epidíctico). En *E.N.* VI 1141b 22–1142a 7 Aristóteles distingue la *phrónesis* llamada comúnmente como tal y la *phrónesis* aplicada a la *pólis*, entre las cuales señala, además de la economía (*oikonomía*), la prudencia legislativa (*nomothetiké*) y la estrictamente política (*politiké*), la cual es a su vez práctica y deliberativa (*praktikè kai bouleutiké*) y judicial (*dikastiké*); estas dos últimas clases, propias de la especie política de la *phrónesis*, siguen un modelo retórico, que no es indirecto —véase las referencias ético-políticas introductorias a la *Retórica*—, tomado, a su vez, de la política, de donde lo deriva Aristóteles en forma más directa.

En los consejos, como en las asambleas —a donde remite el adjetivo *pykinós*—, asisten y aconsejan, sobre todo esto último, los que atinan al prudente consejo o designio (*Pykinós*, de donde proviene *pykinén*), tiene el sentido de apretado, consistente, coherente, que permite la lectura de “prudente”. Sin embargo, su procedencia es más aleccionadora. Este adjetivo griego deriva de *pykna*, que es acusativo de *Pnyx*, que era el lugar de Atenas donde se celebraban las asambleas del pueblo).

32 Cfr. AUBENQUE. *La prudence chez Aristote. Op. cit.*, p. 118.

Esta vecindad de dominios unifica los procedimientos éticos, políticos y retóricos bajo las mismas formas de argumentación, en disputa con argumentaciones propias de los campos científicos o teoréticos. Llamamos la atención sobre la forma de argumentar específica de la retórica³³ y sus cruces con la política y la ética, para favorecer una aplicación hermenéutica de los argumentos no demostrativos —remitimos más pertinentemente a reivindicaciones como la de Perelman, el mismo Ricoeur, el trabajo de Zagal, etc.— en los ámbitos discursivos acerca de la ética y su búsqueda de legitimación y fundamentación en el contexto epistemológico y hermenéutico de las ciencias del espíritu, que en general se hallan tras un mismo empeño que no es reciente en la historia de la hermenéutica y que se remonta a los fundamentos del humanismo en las ciencias del espíritu a partir del siglo XVIII. En una dirección que luego conduciría a la conformación de las hermenéuticas filológicas y sus aplicaciones a la historiografía, que fundaría más tarde las reflexiones acerca de la conciencia histórica. Por otra parte, hablar de una verdad práctica tiene cabida dentro de un universo discursivo sobre los sentidos de las acciones humanas; la inteligibilidad que la *phrónesis* pretende, permite reconocer significaciones y valores, aunque dicho saber no sea lo suficientemente consistente como para exigir una exactitud más allá de su materia contingente.

Las relaciones anteriores nos conducen de nuevo a los vínculos que se establecen entre la ética y la *phrónesis* aristotélica y la hermenéutica, esta vez a través de la retórica. La integración que lleva a cabo Gadamer entre ciencia práctica aristotélica y hermenéutica para ejemplarizar la instancia de la *applicatio*, pasa por el momento histórico de la retórica en la hermenéutica, con la que ésta siempre ha mantenido relaciones. Cuando Lutero renueva y revitaliza la hermenéutica bíblica, al reclamar de nuevo el derecho de la letra y de la interpretación literal de las escrituras judeo-cristianas, contra el abuso de la alegoría que se impuso a lo largo del medioevo —método que se remonta a la interpretación de Homero por parte de los sofistas— emplea los métodos que Melanchton aplicaría bajo los principios de la retórica antigua a los textos bíblicos: principios como el de el todo y las partes, la cabeza y los miembros (*caput et membra*), se tomaron en préstamo de la retórica y se aplicaron a las Escrituras, buscando en éstas los lugares, los *topoi*, también extraídos de la tradición retórica. Los contextos literales —ya que hubo un descuido en la hermenéutica de la Reforma por los contextos históricos, que más tarde se integraría, con la crítica de “hombres como Semler y Ernesti”,³⁴ a la unidad dogmática del canon y su principio *Scriptura sui ipsius interpres*— fueron reclamados, como lo había hecho ya la filosofía del humanismo, para restaurar el valor de la palabra en los contextos por encima de su denominación lógica u ontológica.³⁵

33 Habría que considerar los argumentos retóricos a la luz de la dialéctica, arte correlativa de la retórica, sobre todo de la demostración retórica, que es el entimema, especie de silogismo recortado del que se ocupa propiamente la dialéctica, como en general se ocupa de todos los silogismos. Cfr. ARISTOTELES. *Retórica*. 1355a 4 s.

34 Citado en GADAMER. *Verdad y método I*. Op. cit., p. 228.

35 Para ello remito a la obra de GRASSI, Ernesto. *La filosofía del humanismo. La preeminencia de la palabra*. Barcelona: Anthropos, 1993.

Más allá de esta influencia metodológica, con el humanismo pasaron conceptos éticos aunados a conceptos retóricos con la recepción que se tuvo de éstos a través de la *scientia practica*, que se había reducido a la política, cuyo modelo era la política aristotélica. Entre los conceptos conformadores del humanismo clásico, que reasumió orientaciones de los periodos tardíos del Medioevo y el Renacimiento, el de *sensus communis* es el que contiene mayores resonancias de origen aristotélico. Ya en el siglo XVIII, “la apelación de Vico al *sensus communis* remite objetivamente” a Aristóteles.³⁶ Al lado de la *eloquentia*, que significaba “también decir lo correcto [¿la *orthótes* de Aristóteles?], esto es, lo verdadero, y no sólo el arte de hablar o el arte de decir algo bien”,³⁷ apareció el concepto de *prudencia* unido al de *sensus communis*, el cual contenía también connotaciones estoico-iusnaturalistas —como se aprecia en Shaftesbury—. ³⁸ Los conceptos que configuraron el humanismo se cultivaron en un ámbito ético y político, y conservaron los elementos procedentes de la ciencia práctica aristotélica fusionados con los ideales retóricos, antes de que se operara el giro kantiano del concepto de gusto, cuando se independizó de su referencia práctico-moral y convertirlo en un concepto estético denegado de posibilidad de conocimiento. Por otro lado, la ya referencia inicial al pietismo, en el cual se propagó el procedimiento retórico de apelar a los afectos, incidió decisivamente en la hermenéutica del siglo XVIII.

Con este recuento, aunque incompleto por obvias razones, apreciamos que la tradición hermenéutica integró elementos de la retórica antigua, pero al hacerlo volvió sus ojos, ya desde temprano, a la retórica de Cicerón, de Quintiliano y de Dionisio de Halicarnaso, y no a la de Aristóteles —aunque siempre la retórica de aquéllos no era más que una modificación de la de Aristóteles, o tan sólo la acentuación de algunos puntos de la retórica de éste—. ³⁹ Sin embargo, en esto no tenemos por qué repetir lo ya hecho por la tradición anterior. El modelo deliberativo, partiendo del concepto central de *phrónesis*, permite un vínculo entre ética, retórica, política y hermenéutica, vínculo desmediatizado por la tradición, pero que permite el reencauzamiento de ésta.

Las relaciones entre hermenéutica y retórica no son, sin embargo, simétricas. Una de las diferencias, por ejemplo, es la manifiesta prevalencia de la oralidad en la retórica y la preferencia de la hermenéutica por el lenguaje escrito, por el texto; lo que de entrada y en principio las separa. No podemos olvidar que la hermenéutica, como ya es sabido, se hizo extensiva a la conversación humana por obra de Schleiermacher. Aún así no es lo mismo el diálogo que se tiene con alguien que una exposición argumentativa con el ánimo de convencer; es verdad que la conversación puede echar a andar por estos cauces, pero ya

36 GADAMER. *Verdad y método I*. *Op. cit.*, p. 52.

37 *Ibidem*, p. 49.

38 *Ibidem*, p. 54.

39 Para esto *cfr.* BARTHES, Roland. *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica*. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo, 1974.

esto no realiza lo que es la esencia del diálogo: “Desde que somos un diálogo y podemos oír unos de otros”, como bellamente lo definió Hölderlin. El intérprete, hermenéuticamente, pertenece más al oyente que al orador, al *rétor*.

Otra característica que no las homologa es que el intérprete, el *hermenéus*, puede no ser tan fácilmente persuadido por el texto, dado el carácter único e irreplicable de éste, el cual, por más que pueda ser reproducido, seguirá remitiendo a una fuente original única individual o colectiva —el caso de las producciones míticas—. En el lenguaje oral la posibilidad reiterada de la palabra la abre a una multiplicidad de posibilidades de cuño inverso, diferente de la que se da en el caso de un texto escrito: acá se abre en la persona del intérprete, allá en la del orador, no en la del oyente. También es verdad que un texto se escribe y normalmente tiene la pretensión de convencer a su lector, y realmente en nuestro medio esto es lo que potencialmente representa. Aun así, el texto no puede argumentar más allá de lo ya escrito. Su ejercicio, en este sentido, resulta más modesto.

No podemos rehacer todo el complejo de relaciones establecidas entre los dominios aquí explorados. Gadamer, es el caso, ya lo ha hecho con frecuencia en muchos de sus ensayos y obras. Sólo extraeremos de nuestra reflexión algunos puntos más a destacar, que nos posibilitarán reinstaurar nexos más estrechos dentro de este abanico de conexiones.

Si “prudente” se hace equivalente a “orador”, lo que para la política sería el caso normal, sólo entonces sería válido para lo político y en lo político, pues la prudencia y la política no son lo mismo en esencia.⁴⁰ En este caso, se haría más cercano el *hermenéus* al *phrónimos* que al *rétor*; pues su radio de acción se extiende más allá de lo político. En esa cercanía podemos oponer el *hermenéus* platónico al *phrónimos* aristotélico, uno y otro no son el mismo. El primero está en posesión de una *téchne*; el segundo, de una *prâxis*. Esto nos remite a la distinción aristotélica entre producción y acción, tal y como la hallamos en *E.N.* Aún así, ambos poseen una habilidad, una destreza que tienen más de un punto en común, y que irredemediamente los acerca al retórico. Ante todo, son disposiciones que de una manera pueden decirse por naturaleza, pues la experiencia es el fruto maduro de la naturaleza, llega por la edad. Aristóteles lo dice (*E.N.* 1143b 5-12) para la virtud en su generalidad y en otro lugar (1144b 22s) para la aptitud, aplicándolo a la *deinótes*, virtud intelectual menor, que parece la más ambigua de ellas en su oscilación entre lo moral y lo moralmente neutro.

El rendimiento hermenéutico del modelo aristotélico contenido en su ética y en su virtud de la *phrónesis* se incrementa, finalmente, con el lugar central que ocupa el lenguaje en Aristóteles —una posición análoga tiene el lenguaje en la filosofía contemporánea—. Es conocido el empleo del lenguaje en el ámbito retórico para el logro de sus fines persuasivos

40 Cfr. *E.N.* VII 1141b 22s, que remite a lo ya anotado respecto de las clases de *phrónesis*. La *phrónesis* como tal, a unque provenga de un dominio político y un contexto retórico, es sobre lo particular; la política, en cambio apunta a lo general.

—piénsese en sus argumentos: entimema y ejemplo o *parádeigma*—, pero en el proyecto aristotélico de enganchar la retórica con la ética —identificada en *Retórica* con la ciencia política—, estos fines se proyectan sobre el fondo del bien común (*eú koinón*), representado en la triada de “lo conveniente, lo justo y lo noble (*tò symphéron, tò dikaion kai tò kalón*)”.⁴¹ Esto implica deliberar sobre sus medios, procedimiento que se presenta como competencia de la retórica.⁴² En *E.N.* 1143b 20-21, el objeto más propio de la *phrónesis* es “lo justo, noble y bueno (... *tà díkaia kai kalà kai agathá*)”, y esto es lo propio del hombre bueno, advierte Aristóteles.

Pero es en *Política* 1253a 14-18, donde el *tópos* del lenguaje se hace sentir con amplias dimensiones hermenéuticas. Aquí los hombres mediante el *lógos*, la palabra, hacen manifiesto lo conveniente (*tò symphéron*), lo bueno (*tò agathón*) y lo justo (*tò dikaion*), con sus contrarios, y sobre ello acuerdan como fundamento para la convivencia en común en la casa y la ciudad (*oikian kai pólin*). El triple fin al que se orienta la actividad humana de la *práxis*, en cuyo centro nos hallamos, se despliega desde el fondo de la posibilidad subyacente del lenguaje: sea en el ejercicio público o en el privado de la deliberación, ésta sólo es posible desde el espacio del lenguaje, que se abre a patentizar lo que es y lo que hay. Es la misma exigencia que eleva la hermenéutica para el intérprete. Toda comprensión y toda interpretación se dan como lenguaje, que se convierte así en el primer lugar en que la aplicación se hace posible.

Como puede apreciarse, volvemos a unir desde proyectos similares la ética, la política, la retórica y la hermenéutica, bajo una unidad no indiferenciada que posibilita, entre otras cosas ya señaladas, pensar las condiciones de la ética y de las ciencias del espíritu en el contexto actual de las ciencias. Relaciones como las presentadas, y muchas otras, pueden encontrarse en la rica búsqueda de los rendimientos hermenéuticos que la filosofía aristotélica puede ofrecer, todavía hoy, en los albores del siglo XXI.

41 *Cfr. Retórica.* 1358b 22-29.

42 A la retórica compete tratar de “aquellas cosas sobre las cuales deliberamos y no tenemos arte (*bouleuómetha kai téjnas me éjomen*)”. *Retórica.* 1357a 2-3.

Aristóteles y hermenéutica

Resumen. *La unidad del problema hermenéutico reside en el reconocimiento de la aplicación y su integración a los momentos de la interpretación y de la comprensión en tanto instancias indisolubles en el acto mismo del comprender como un proceso unitario. El concepto de "aplicación", el tercer momento de la teoría de la interpretación que Gadamer ha reclamado de nuevo para ocupar el lugar central que le corresponde en la hermenéutica filosófica y con ello reivindicar la unidad del problema hermenéutico, está diseñado en gran parte sobre el modelo de la ciencia práctica aristotélica y el ejercicio de la phrónesis, su virtud principal.*

Palabras clave: *Hermenéutica, aplicación, Aristóteles, Gadamer.*

Aristotle and Hermeneutics

Summary. *Application and incorporation of the interpretation and understanding give unity to the hermeneutic question, in so far as they are inseparable of the understanding itself as a single process. The concept of "application", the third moment of the theory of Interpretation that Gadamer returned to the central place it deserves in the philosophical hermeneutics, is especially designed on the basis of the Aristotelic practical science and on the exercising of the phrónesis which is its main virtue.*

Key words: *Hermeneutics, Application, Aristotle, Gadamer.*

Artículos

James Cargile
Panteísmo

Adolfo Chaparro
Pensar por figuras. Esbozo de una semiótica mixta en el antiguo México

Rosemary Rizo-Patrón
Heidegger, ¿lector de Husserl? Adecuación y apodicticidad en la fenomenología trascendental

Carlos Thiebaut
El sujeto postmoderno. Una reivindicación del sujeto moral tras su descarte en el siglo XX

Documentos

Daniel Guérière
Configuraciones e historia: Jaspers - Voegelin

Ramón Valls
Qué es filosofía. Comentario a los §§ 1-18 de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de Hegel

Reseñas

Axel Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*
Miguel Cústí

Donald Nute (ed.): *Defeasible Deontic Logic*
Oscar Trelles

ARETÉ Revista de Filosofía

Departamento de Humanidades . Apartado 1761, Lima 100, Perú

Teléfono: (511) 460 - 2870, anexos: 358, 251 . Fax: (511) 463 - 5873

Dirección electrónica: arete@pucp.edu.pe . <http://www.pucp.edu.pe/~human/fil/arete>

LA PROBLEMÁTICA GENERAL DEL MÉTODO EN ARISTÓTELES

Por: Germán Meléndez Acuña

Universidad Nacional

Introducción

En este trabajo comenzaré por presentar lo que para la mayoría de los intérpretes de Aristóteles, que se ocupan del asunto del método en su obra, constituye el principal problema a resolver. Se trata del problema de determinar la relación existente entre la concepción aristotélica de **ciencia demostrativa**, consignada en los *Analíticos Segundos*, y la praxis investigativa de Aristóteles en sus diferentes tratados científicos, una praxis que los intérpretes dan frecuentemente en describir como **dialéctica** acogiéndose, al menos en parte, a lo que Aristóteles mismo describió como tal en *Tópicos*. Esta primera parte del texto tiene como propósito servir de introducción a una discusión **general** sobre el método en Aristóteles.

1. “*Méthodos*” y las significaciones de “método”

El vocablo griego ‘*méthodos*’ (μέθοδος) significa etimológicamente ‘persecución’, ‘búsqueda’.² Desde un comienzo la palabra se usa para denotar una búsqueda determinada: la búsqueda de conocimiento. Por este conducto, ‘*méthodos*’ viene a significar ‘indagación’, ‘investigación’. Viene asimismo a significar en griego el resultado o el conjunto de resultados que va arrojando dicha búsqueda. En esta última acepción adquiere, por un lado, la significación de ‘disciplina’ (el cuerpo de conocimiento adquirido dentro de un determinado

1 La palabra ‘*méthodos*’ está compuesta del sustantivo ‘*hodos*’ (ὁδός) que significa **vía** o **camino** y la preposición ‘*meta*’ que aquí posiblemente significa **tras de** o **en pos de**.

2 Véase *A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George Liddell and Robert D. Scott, Oxford, 1940. Véase también Smith (1989), p. 183 ad 53a2. Para lo que sigue véase además Robinson (1953), p. 67-69 quien critica la evidencia que aportan Liddell-Scott en apoyo de que la palabra ‘*méthodos*’ significó originalmente persecución **antes** de significar búsqueda de conocimiento. Véase al respecto también Vlastos (1994), p. 1 nota 1, quien afirma que ‘*méthodos*’ es una palabra acuñada por Platón como término técnico en su período medio, es decir, justamente en el período en el que Platón comienza a mostrar preocupación intensa por cuestiones de método.

campo de indagación) o, también, de ‘tratado’ (es decir, el texto, la forma de comunicación, en que suelen dejarse consignados los resultados de la búsqueda).

No es exactamente ninguno de estos sentidos el que para nosotros tiene la palabra ‘método’ en el castellano de hoy. Hay, sin embargo, además de las mencionadas, una acepción del vocablo griego ‘*méthodos*’ de la que, a todas luces, deriva en último término nuestro uso actual del correspondiente término castellano ‘método’. En dicha acepción, ‘*méthodos*’ significa no propiamente la búsqueda de conocimiento sino, específicamente, la **manera**, el **modo**, como se realiza dicha búsqueda, es decir, el **cómo** de la investigación. Ahora bien, aunque bien puede decirse trivialmente que toda actividad se realiza por fuerza de un cierto modo, sabemos también que no toda actividad se realiza en forma metódica. Decimos que una actividad es metódica cuando a fin de ser especialmente conducente no acontece en forma azarosa o fortuita. Asimismo, el griego habla, en rigor, de ‘*méthodos*’ (como el castellano de ‘método’) tan sólo cuando la búsqueda de conocimiento se realiza según un cierto **orden**, a saber, según un orden especialmente idóneo para la consecución del fin de la actividad en cuestión. Siendo dicha actividad la búsqueda de conocimiento, el fin al que el método ha de contribuir idóneamente no es otro, pues, que la adquisición de conocimiento. Pues bien, la significación que hoy otorgamos a nuestra palabra ‘método’ hace eco directamente de esta última connotación del vocablo griego. En efecto, aunque es cierto que hablamos de método para referirnos en general al “modo de decir o hacer con orden una cosa”³ cualquiera, también es cierto que utilizamos frecuentemente el término en un sentido restringido para referirnos, en particular, al “procedimiento que se sigue en las ciencias para hallar la verdad y enseñarla”.⁴

Esta última definición de la palabra ‘método’, extraída del *Diccionario* de la Real Academia, contiene, sin embargo, más de lo que habíamos alcanzado a incluir dentro de la significación del término griego ‘*méthodos*’. Habla de enseñanza y no solamente de búsqueda y adquisición. Habla concretamente de ciencia y no genéricamente de conocimiento. En lo que a esto último respecta, el *Diccionario de la lengua española* deja registro de que, en su particular asociación a la actividad del conocimiento, solemos emplear el término ‘método’, sin más, como sinónimo de ‘método científico’.⁵ No es ésta, sin embargo, una particularidad del uso del término en castellano a diferencia del uso de ‘*méthodos*’ en griego. Se lo encuentra

3 Real Academia de la Lengua, *Diccionario de la lengua española*. Madrid: 1970. Por su lado el MOLINER, María. *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos, 1986 define método en forma semejante como “manera sistemática de hacer una cierta cosa” Vol. 2 p. 406.

4 *Diccionario de la lengua española*. Madrid, 1970.

5 Podría uno tratar de explicarse esta equiparación como una estipulación tan sólo en apariencia restrictiva, tan sólo en apariencia arbitraria. No habría método de conocimiento por fuera de la ciencia y ello por buenas razones. Podría uno, en otras palabras, tratar de explicarse por qué se llega justamente a llamar ciencia al tipo de conocimiento provisto de método y no a ningún otro. Si se asume que lo anterior no se explica por un arbitrario acto bautismal, podría uno entonces conjeturar algo así como que las diferentes formas de conocimiento se ordenan todas dentro una escala continua, quizá

ya presente en el griego antiguo; originalmente, en el vocabulario de los filósofos. Fueron, antes que nadie, los filósofos quienes la acuñaron y pusieron en circulación.⁶ Dentro de este ascendiente, la palabra *'méthodos'* apareció entre los griegos fuertemente asociada desde un principio a la actividad del conocimiento honrada con el calificativo de ciencia. Basta recordar el caso de Platón.⁷ En su detallado estudio sobre la dialéctica en Platón, el estudioso inglés R. Robinson comenta lo siguiente: “La concepción del método de Platón está estrechamente conectada con su concepción de la técnica o la ciencia, de *techne* o *episteme*. Todo arte o ciencia tiene sus métodos y todo método pertenece a alguna técnica o ciencia”.⁸

acumulativa, pero en todo caso ascendente, de grados de saber y que lo que justamente singulariza a lo que viene a ocupar la cúspide de dicha escala es la presencia de método (de la forma reglada de emprender su búsqueda). A esto se agregaría el particular comportamiento del apelativo “ciencia”, el cual tendríamos, por principio, reservado a aquello (sea ello lo que sea) a lo que juzguemos que ocupa dicha cumbre. Pero esta concepción escalar del saber, no sobra decirlo, es obviamente una concepción muy determinada de la relación existente entre las diferentes formas de saber (aunque se puede reconocer fácilmente que se trata de una concepción venerable). Podría, al menos en principio, suceder o es, al menos en principio, concebible que a formas de conocimiento distintas al denominado científico, es decir, distintas al que se considera supremo, corresponda un tipo particular de búsqueda y que dicha búsqueda sea (también) susceptible dentro de su peculiar ámbito de un propio e intransferible orden y sistema (véase, por ejemplo, el uso que hace A. Baumgarten de la palabra método en la expresión ‘método poético’ para referirse al orden en que la poesía enlaza la sucesión de representaciones por medio de las cuales condensa y transmite su particular conocimiento de lo sensible: Cfr. BAUMGARTEN, A. G. *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía*, Biblioteca de Educación Filosófica, p. 65, LXX). Esto sería concebible incluso aceptando que se trate de tipos de conocimiento que se quiera seguir aceptando como inferiores (tal sería también el caso de Baumgarten a juzgar por su caracterización de la estética como “gnoseología inferior”: Cfr. BAUMGARTEN, A. G. *Theoretische Ästhetik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983, #1, p. 3, citado por L. Parra en “*Estética y conocimiento: A. G. Baumgarten*”, manuscrito sin publicar). También tipos inferiores de conocimiento tendrían su método y si así fuera habría que concluir que la significación de la palabra ‘método’ como método científico comportaría ciertamente una restricción (semántica) aunque podría a ún explicársela como una significación *a potiori*. Se llamaría método, sin más (*haplos*), al que lo es por excelencia.

- 6 Tal vez fue Parménides quien, entre los filósofos, reflexionó primero en torno a la **noción** de método aunque sin hacer uso aún del **término** mismo (μέθοδος). No es, sin embargo, casual que Parménides haya utilizado, a falta de éste, la palabra *hodos* ‘camino’ para articular dicha reflexión.
- 7 En su obra, valga decir, la palabra aparece desde un primer momento en su acepción de forma ordenada de búsqueda de conocimiento. “No vemos a Platón hablando primero de *hodoi* o caminos y luego acuñando gradualmente la palabra técnica ‘método’. Por el contrario, ‘método’ significa método desde su primera aparición en los diálogos. Es un término técnico desde el comienzo.” Robinson (1953), p.67.
- 8 Robinson (1957), p.62.

Como es sabido el método por excelencia era, para Platón, el dialéctico.⁹ El término ‘dialéctica’, nos dice el mismo autor británico, “tenía una fuerte tendencia a designar ‘el método ideal cualquiera que él fuera’”.¹⁰ Precisamente en razón de esta tendencia, cuando Platón habla de método suele referirse, sin más a la dialéctica y cuando habla de dialéctica la suele identificar o asociar, sin más, con la ciencia misma.¹¹ A propósito, una de las más claras diferencias entre Aristóteles y su maestro está justamente en que Aristóteles se resiste a realizar esta doble equiparación.¹²

La definición de método que tomamos del diccionario, recordémoslo, contiene todavía algo más que no habíamos incluido en nuestra rápida elucidación previa del significado del término griego ‘*métodos*’. Se define método como el “procedimiento que se sigue en las ciencias para hallar la verdad y enseñarla”. Según esto, al hablar de método científico no sólo se alude a una forma ordenada y conducente de **adquirir** conocimiento (o la verdad como aquí se lo pone) sino también a una manera sistemática de **enseñarlo**. Se trata, también en este caso, de una determinación de nuestro concepto de método rastreable hasta su correspondiente griego. Es, en efecto, parte constitutiva de la concepción que los griegos en general tenían del saber y es, por extensión, parte constitutiva de la más consolidada tradición epistemológica griega, tomar como indicio inequívoco del saber auténtico la capacidad de enseñar el conocimiento que se posee¹³. Aunque, como decimos, no se trata de una tradición ni original ni exclusivamente filosófica, podemos aquí mencionar a Sócrates,

9 “Todo lo que se haya descubierto alguna vez que tenga que ver con la ciencia, se ha hecho patente por él” (G.M. El camino de la dialéctica) Platón, *Filebo* 16c, en: Platón *Diálogos*. Madrid: Gredos, 1992, Vol. 6.

10 Robinson (1953), p.70.

11 Véase en particular *Rep.* VII 533b-534b. También nuevamente véase Robinson (1953): “Platón no separó a la dialéctica de la filosofía a la manera como nosotros tendemos a separar, por ejemplo, lógica o metodología de metafísica. La dialéctica no era una propedéutica a la filosofía. No era una herramienta que se podía o no escoger usar para filosofar, Era la filosofía misma, la mismísima búsqueda de las esencias, sólo que considerada desde su aspecto metodológico. El método tenía lugar tan sólo en la búsqueda y la búsqueda tan sólo por medio del método” p.71.

12 Sin embargo, es un asunto controvertido determinar qué tan grande es el distanciamiento que se produce mediante la distinción aristotélica entre dialéctica y ciencia. En todo caso, como veremos existen claros indicios de que Aristóteles no quiso por medio de dicha distinción romper cualquier tipo de simbiosis entre una y otra.

13 “En definitiva, lo que distingue al sabio del ignorante es el poder enseñar y por esto consideramos que el arte es más ciencia que la experiencia, pues aquéllos [los que poseen arte] pueden y éstos [los simples expertos] no pueden enseñar” *Met.* I.1 981b7-9. Quien posee arte o ciencia (en el contexto de *Met.* I.1 Aristóteles no establece diferencia entre arte y ciencia) posee el conocimiento de las causas. (*Ibidem*, 981a28-31) y puede por ello, a diferencia del empírico, enseñar lo que sabe. En estos análisis de la significación del concepto de saber Aristóteles pretende estar haciendo simplemente explícito lo que en su lengua se asociaba corrientemente con el término correspondiente (ej. *eidēnai* en *Met.* I.1 981a24). Asimismo, esta conexión entre técnica y ciencia, por un lado y enseñanza por el otro está ya presente en cierta tradición epistemológica pre-platónica. *Cfr.* Heinmann (1976).

Platón y Aristóteles como fieles y decididos representantes de la misma. “Toda ciencia, dice Aristóteles, parece ser enseñable y todo lo que es científicamente cognoscible es susceptible de ser aprendido” (EN VI.3 1139b25-26).¹⁴

De todo lo anterior podemos concluir que una indagación acerca del método en el pensamiento antiguo, que tome como hilo conductor nuestro concepto de método, encontrará el campo ya debidamente surcado. Los pensadores antiguos ya poseían tanto el arsenal conceptual como terminológico con el cual abordar directamente el problema. Asimismo quien realice una indagación acerca del método para el pensamiento antiguo partiendo del concepto griego de *‘méthodos’* podrá confiarse a que sus resultados serán históricamente relevantes para el estudio de lo que hoy nosotros entendemos por método. Esta última afirmación, aunque no es válida para las otras connotaciones del término (como investigación, disciplina o tratado) sí lo es al menos en tanto denota el **proceder** ordenado de la actividad científica en la adquisición, sistematización y transmisión del conocimiento. Y es justamente en esta significación que el método entra en consideración como tema del presente artículo.

2. El problema del método en Aristóteles: el planteamiento y la respuesta dominantes

Las anteriores aclaraciones no son aún suficientes para dejar claramente delimitado el tema del presente artículo. Ni siquiera lo son para que se entienda a qué nos referimos exactamente cuando hablamos de método científico. La referencia a la enseñanza como competencia propia de la ciencia introduce una posible ambigüedad en la expresión ‘método científico’. Puede uno ciertamente preguntarse si el método (o los métodos) de investigación y de enseñanza son o no los mismos. En caso de no ser así la expresión ‘método científico’ podría significar o bien el método (o los métodos) de investigación o bien el método (o los métodos) de enseñanza. Creo no estar equivocado al afirmar que hoy nosotros tendemos a pensar que son distintos y que, por lo demás, tendemos a asociar la expresión ‘método científico’ con métodos de investigación científica. No es mi asunto explicar por qué tendemos a pensar hoy de esta manera. La pregunta que surge aquí es si el método de investigación y el de enseñanza son o no, en la obra de Aristóteles, el mismo. Surge con ella de inmediato la pregunta de si un artículo que en su título se refiere vaga y genéricamente al método en Aristóteles alude específicamente al uno o al otro, o si tiene acaso el doble propósito de referirse tanto al uno como al otro o si, en fin, no cree requerir de tal precisión pues supone simplemente que uno y otro se funden en Aristóteles (o en general) en uno solo. En rigor, también sería lícito preguntarse si la distinción entre investigación y enseñanza agota una

14 Salvo en los casos en que expresamente se advierta lo contrario, se citará la *Ética a Nicómaco* según la traducción de Palli Bonet, Madrid: Editorial Gredos, 1988. Se citarán las obras de Aristóteles según las ediciones y traducciones que aparecen encabezando la **Bibliografía** al final del texto.

posible tipología de métodos en la ciencia aristotélica. Después de todo, dicha distinción proviene del *Diccionario* de la Real Academia que, por autorizado que lo juzguemos en materia de la lengua, no podemos elevar, sin más, a autoridad en filosofía e historia de la ciencia. Ni siquiera cuando está visto que nuestra lengua se nutre, en lo que respecta a la palabra método, no de un anónimo saber popular sino de la venerable tradición filosófica. Para tranquilidad aclaremos, sin embargo, que la necesidad de definir con mayor precisión aún a qué pueda referirse la expresión “método” en el contexto de esta contribución a la problemática del método en Aristóteles no es una necesidad que se haga sólo palpable en virtud del recurso al parecer artificioso a una simple definición de diccionario. Veamos.

En el mismo pasaje de *EN*, en el que encontrábamos testimonio de una mutua implicación entre ciencia y enseñanza en Aristóteles, hallamos a renglón seguido algo en lo que conviene reparar por ser de importancia en este contexto: “Toda ciencia parece ser enseñable y todo lo que es científicamente cognoscible es susceptible de ser aprendido. Y todas las enseñanzas parten de lo ya conocido, como decimos también en los *Analíticos*, unas por inducción y otras por deducción” (*EN* VI.3 1139b25-28).

En lo que respecta a la estructura del tipo de argumentos requeridos para la enseñanza del saber científico, Aristóteles remite a sus *Analíticos*. Y, aunque esta referencia es harto puntual (Aristóteles remite al capítulo primero de los *Analíticos Segundos*), ella es todo menos casual. Los *Analíticos Segundos* contienen una muy expresa teoría aristotélica de la argumentación científica. Ahora bien, con respecto a los *Analíticos Segundos* se ha sostenido, con base en buena cantidad de evidencia textual, que ellos **no** constituyen un tratado sobre la **investigación** científica y sus métodos. No son un tratado sobre formas idóneas de **adquisición** de conocimiento. Si puede hablarse, para el caso de *Analíticos Segundos*, de una doctrina del método científico, entonces habría que especificar que se trata de un estudio sobre la demostración en cuanto procedimiento a decurso de **organización** y **transmisión** del conocimiento científico. Se ha llegado a sugerir que la demostración científica, como Aristóteles la concibe, sería más específicamente un método de **enseñanza** para la transmisión didáctica (valga la redundancia) de un cuerpo de conocimiento científico previamente adquirido y consolidado. Aunque una tesis semejante había sido ya esbozada por otros estudiosos de Aristóteles,¹⁵ quien quizá la ha llevado a mayor celebridad hasta convertirla en una especie de “nueva ortodoxia” ha sido el conocido y reconocido intérprete británico Jonathan Barnes.¹⁶ En un artículo de 1969 titulado **La teoría aristotélica de la**

15 Véase Barnes (1969), p. 138 nota 70. Barnes menciona a W. Wieland, como predecesor de la tesis didáctica, por así llamarla, que Barnes defiende en este artículo. La conferencia sobre el método en la *Física* de Aristóteles hará referencia a este autor alemán. Barnes menciona seguidamente a otros autores como Grote, Maier, Solmsen, Kapp, Mansion, Weil, Wilpert, Randall, Allan, von Fritz y Owen.

16 Véase al respecto Detel (1993), Vol. 1, p. 280s. y Vol. 2, p. 17. Detel se refiere a la posición de Barnes como la “nueva ortodoxia” p. 280. La calidad de Barnes como autor del más actualizado comentario sobre los *Analíticos Segundos* en lengua inglesa ha contribuido sin duda a la difusión de esta tesis.

demostración, Barnes sostiene que la teoría aristotélica de la ciencia expuesta en los *Analíticos Segundos*: “no fue jamás concebida para guiar o formalizar la investigación científica: está exclusivamente concernida con la enseñanza de hechos ya constatados; no describe cómo hacen o han de hacer los científicos para **adquirir** conocimiento: ofrece un modelo formal de cómo los maestros deben **impartir** conocimiento”.¹⁷

Como el mismo Barnes lo destaca años después, esta tesis contiene una parte negativa y una positiva. En su parte negativa, la tesis sostiene que los *Analíticos Segundos* no se proponen ofrecer un método de investigación científica. En su parte positiva, sostiene que lo que ellos ofrecen es un método de pedagogía de las ciencias. Barnes y la mayoría de los intérpretes se han sostenido en la parte negativa de la tesis. Sin embargo, Barnes se ha visto recientemente compelido por sus críticos¹⁸ a introducir algunas rectificaciones a la parte positiva de su tesis. En su versión más reciente y más cauta, la tesis de Barnes se resume de la siguiente manera (que transcribimos para hacerle justicia y citar la versión más actualizada de su posición): “En pocas palabras, el propósito principal de la demostración es el de exponer y hacer inteligible lo que ya se ha descubierto, no el de descubrir lo que aún es desconocido”.¹⁹

Según esta versión actualizada de la tesis positiva de Barnes y, según un juicio hoy extendido entre los intérpretes, la obra que Aristóteles dedica expresamente a una reflexión acerca de la naturaleza del saber científico sería una obra que, **en lugar de** ocuparse del tema de la **búsqueda** del conocimiento, se concentra en el tema de la ulterior articulación coherente, de la organización sistemática del mismo.²⁰

17 Barnes (1969), p. 138.

18 Un compendio de las reacciones a la posición de Barnes se encuentra en el ensayo crítico de Wians (1989).

19 Barnes (1994), p. xii.

20 En la primera nota a su **Introducción** a la segunda edición de su edición, traducción y comentario de los *Analíticos Segundos* Barnes comenta: “El lado negativo de esta tesis —que *Analíticos Segundos* no exponen una teoría del método científico— es, como aún lo creo, acertado y ha sido ampliamente aceptado. El lado positivo —que *Analíticos Segundos* fue escrito principalmente para pedagogos— ha tenido una menor acogida. Es indudable que la noción de enseñanza estaba íntimamente conectada, en la mente de Aristóteles, con la noción de ciencia demostrativa (...) Pero es absurdo sugerir que *Analíticos Segundos* es exclusivamente un tratado sobre métodos de enseñanza; y mis referencias a los maestros y sus tareas —de las que se distanciaron algunos críticos— fueron ciertamente un despropósito. A diferencia de lo anterior, y en un plano de mayor generalidad, *Analíticos Segundos* se proponen principalmente investigar cómo han de organizarse sistemáticamente y cómo han de presentarse en forma inteligible los diferentes hechos y teorías que los científicos en ejercicio descubren o construyen. La conexión con la enseñanza es la siguiente: en la medida en que el maestro esté entregado a la tarea de transmitir un cuerpo de conocimiento científico, en esa misma medida lo mejor será que lo presente en una forma que ponga comprensiblemente de manifiesto su organización y su coherencia explicativa”. Barnes (1994), p. xviii-xix. Así pues, Barnes no se ha visto obligado a abandonar la parte positiva de su tesis, sino a buscar una versión menos excluyente, más amplia de la misma. No se reduce ya la

Ahora bien, sea en esta versión o sea en alguna otra, la opinión sin duda hoy prevaleciente distingue diferentes fases en el proceso de adquisición y consolidación del conocimiento científico en Aristóteles y, como quiera que se localice y caracterice puntualmente a la fase correspondiente a la ciencia estructurada según *Analíticos Segundos*, lo cierto es que se la ubica en una fase avanzada.²¹ Sobre esta fase, Aristóteles estuvo en capacidad de **teorizar** como lo demuestran los *Analíticos Segundos*. Pero no fue éste el tipo de ciencia que Aristóteles llegó a **practicar**. Sus investigaciones como hombre de ciencia, las consignadas en sus tratados científicos, se mueven en un precedente estadio formativo que, según sus intérpretes, no logra remontar o apenas sí alcanza a remontar excepcional y muy parcialmente.²² Se tiene entonces una visión secuencial que comprende en lo fundamental dos estadios en uno de los cuales, el primero, Aristóteles tuvo que concentrar su trabajo colonizador en las diferentes disciplinas a las que se aplicó.²³

Dentro de las propuestas para una división y caracterización de las fases comprometidas en el desarrollo de una ciencia de corte aristotélico, se encuentra una que no sólo puede servirnos aquí de ejemplo sino que puede además arrojar desde aquí alguna luz sobre nuestra ulterior presentación del método en la ética aristotélica. Con base en distinciones trazadas por el mismo Aristóteles, algunos intérpretes distinguen entre dos momentos correspondientes en Aristóteles a dos métodos distintos: el camino **hacia** los primeros principios y el camino **desde** los primeros principios de la ciencia.²⁴ Al primero correspondería en grandes líneas lo que los intérpretes califican, cada uno con sus propias precisiones y salvedades, como método dialéctico. Al segundo correspondería el método demostrativo. Así, refiriéndose a las ciencias en general, pero tomado como ejemplo el caso de la biología y la ética aristotélicas, una reciente interpretación de esta última nos presenta el siguiente cuadro:

sistematización de los resultados de la ciencia a una **exclusiva** proyección pedagógica. A propósito, al comienzo de la cita, Barnes restringe la significación de la expresión 'método científico' a la de método de **investigación** científica.

- 21 Puede tomarse el caso de Bas van Fraassen (1980) como significativo dada la prominencia de este autor como filósofo de la ciencia. Van Fraassen distingue entre **demostración y explicación (a partir de los primeros principios de la ciencia)**, por un lado, y **la adquisición del conocimiento de los primeros principios** por otro lado, *Cfr. Íbidem*, p. 25s.
- 22 Hay, sin embargo, un grupo (algo reducido) de estudiosos que sostienen que existen ejemplos de ciencia demostrativa en la *praxis* científica de Aristóteles, registrada por sus tratados científicos. Una caracterización de este grupo se encuentra en Lloyd (1996) p. 8-9. También se encuentra en éste una caracterización de las variantes de la posición que caracterizamos como prevaleciente. *Cfr. Íbidem*, p. 7-8.
- 23 En un artículo reciente, el autor de este ensayo describe en mayor detalle esta visión y presenta una de las alternativas (no-secuenciales) que a hora se le oponen. *Cfr. Meléndez (1998) p. 104-106.*
- 24 En el clásico artículo de Owen (1961), estos dos caminos aparecen distinguidos como el proceso de **encontrar** y el de **aplicar** los principios. *Íbidem*, p. 168.

Una vez que hemos adquirido conocimiento de los primeros principios de, por ejemplo, la biología, argumentando dialécticamente hacia ellos, y comenzamos luego a argumentar a partir de estos principios, nuestros argumentos pertenecen a la ciencia de la biología, una ciencia que es una estructura de demostraciones verdadera y completa a la vez. Lo que estamos haciendo antes de esto en nuestro estudio de las cosas vivas no tiene un nombre, pero podríamos referirnos a ello como biología naciente. La biología naciente es incompleta, a lo sumo parcialmente verdadera y, al carecer de sus primeros principios, no puede ser erigida como una estructura de demostraciones. De la misma manera, hemos de distinguir entre la ética, una investigación que se encuentra en posesión de sus primeros principios y que argumenta a partir de ellos, y la ética naciente que implica una búsqueda dialéctica de aquellos principios. La *Ética a Nicómaco* es principalmente un ensayo en el campo de la ética naciente. Es un argumento hacia los primeros principios, no a partir de ellos. Y lo que es cierto de la *Ética* también lo es de otras obras de Aristóteles, incluidos sus tratados científicos. Ellos son principalmente ensayos en biología naciente, o física naciente, o política naciente. Esta es la razón por la cual no poseen la estructura silogística que Aristóteles prescribe para una ciencia acabada, en posesión de sus primeros principios. Desde esta perspectiva, los *Analíticos Segundos* esbozan un ideal de conocimiento científico que sólo satisfacen las ciencias completas; no son una caracterización de cómo hacer ciencia naciente. Reeve (1995), p. 32.

Con todo, no nos interesa en este momento entrar en una exposición ni en una evaluación detallada de la tesis de Barnes y sus análogas. Nos interesa, antes bien, mostrar la pertinencia de la pregunta a la que esta tesis da implícitamente respuesta. Surge, en efecto, la cuestión arriba anticipada acerca de si el método (o los métodos) de adquisición del conocimiento (los métodos de investigación) coincide(n) o no con el método (o los métodos) de adecuada organización, sistematización y eventual transmisión del conocimiento adquirido (o comoquiera que haya de caracterizarse la fase avanzada del conocimiento científico en Aristóteles).²⁵ En caso de no coincidir, como lo sostiene lo que hoy es la opinión recibida, se hace ciertamente necesario hacer las precisiones a que nos invitaban las preguntas arriba planteadas.

3. La ciencia según *Analíticos Segundos*

En lo que respecta a la temática del método, los textos que resultan relevantes para su estudio en la obra de Aristóteles pueden dividirse en dos tipos. Se pueden examinar, por

25 Es posible adoptar la posición según la cual dichos métodos no tendrían que diferir, ni difieren de hecho en Aristóteles. Puede consultarse al respecto la posición de Detel (1993), Vol. 2 p. 23-24 acerca de la significación de *mathesis* (traducido por Barnes como aprendizaje, 'learning' y traducido por Detel como adquisición de conocimiento, 'Erwerben von Wissen') no simplemente como la actividad de aprendizaje asociada a una correspondiente enseñanza sino también, más ampliamente como la actividad de adquisición de conocimiento independientemente de una enseñanza cualquiera en el sentido de la transmisión por parte de un maestro de un saber previamente adquirido y organizado. También es lícito preguntarse en primer término si lo que en Aristóteles pueda denominarse "método científico" se reduce a las dos posibilidades mencionadas: método de investigación y método de sistematización o si existe en la práctica una distinción tajante entre las dos fases (por ejemplo desde un punto de vista cronológico).

un lado, aquellos textos en los que Aristóteles **reflexiona** en forma más o menos explícita²⁶ **acerca** del método científico. Se pueden examinar, por otro lado, textos que ejemplifican de manera más o menos iluminadora el método (o los métodos) que el Filósofo **aplicaba** de hecho como hombre de ciencia en real ejercicio. Si en los primeros pasajes encontramos ingredientes de una **teoría** o **doctrina** del método, en estos últimos encontramos la real configuración procedimental de su **práctica** como hombre de ciencia, su **praxis** efectiva del método. A los primeros puede caracterizárselos como textos de relevancia **metodológica**. A los segundos puede denominárselos como textos de relevancia **metódica**.

Entre los textos de relevancia metodológica encontramos, a su vez, dos tipos de textos. Se encuentran, por un lado, observaciones puntuales y aisladas, ocasionales y comprimidas. Se encuentran, por otro lado, las discusiones sistemáticas y sostenidas. Los primeros se encuentran en su mayoría por fuera del *Organon* dentro de los llamados tratados científicos. Los más importantes de estos pasajes, valga decir, forman parte de los capítulos introductorios de dichos tratados. Su importancia radica en que se ajustan mucho más clara y directamente a la **praxis** argumentativa que Aristóteles aplica de hecho en los textos de los que hacen parte y que ellos comentan *ad hoc*. Los segundos, los textos de carácter sistemático, hacen parte del *Organon*, de los así llamados *Tratados lógicos*. Son ellos, en primer lugar, los *Analíticos* (por razones ya expuestas en la sección anterior) y, en segundo lugar, los *Tópicos*, el tratado aristotélico sobre la argumentación dialéctica. Las razones por las cuales los *Tópicos* se incluyen dentro de los textos relevantes para el estudio del método científico en Aristóteles son menos patentes y apenas se las ha insinuado.

Dentro de todos estos textos de importe metodológico sobresalen los *Analíticos*, en particular, los *Analíticos Segundos*. Los *Analíticos Segundos* (*APo*), repitémoslo, convierten a la ciencia en **tema** expreso de un sostenido escrutinio.²⁷ No hay en Aristóteles otro escrito con estas características. Sin embargo, en rigor, una reflexión sobre la ciencia (una reflexión epistemológica en el sentido etimológico de la palabra: ciencia traduce *episteme*) no tiene, por fuerza, que ser una indagación metodológica. No toda indagación que tome a la ciencia como objeto de estudio tiene por qué concentrarse en la pregunta **cómo se hace** ciencia. Una reflexión sobre la ciencia podría, en principio, limitarse a describir qué características ha de poseer un cuerpo de conocimientos a fin de que se lo pueda caracterizar como **ciencia**, sin

26 Una revisión de la entrada correspondiente a '*méthodos*' en el *Index Aristotelicus* de H. Bonitz (1880) demuestra que Aristóteles usa en su obra la palabra en su significación de investigación (*disquisitio*), de disciplina (*disciplina*), de tratado (*pragmateia*) y de camino o método de indagación (*via a c ratio inquirendi*). Bonitz p. 449-450. Consulte Samaranch (1999), p. 44-46.

27 Los *Analíticos Primeros* (*APr*) contienen una teoría general de la deducción y no toda deducción es científica. Sólo las demostraciones (que son objeto de estudio de *APo*) lo son. Aristóteles concibe, sin embargo, a los *APr* como introducción a una investigación sobre la ciencia demostrativa (Cfr: *APr* I.1 24a10-12). De hecho la distinción entre *Primeros* y *Segundos Analíticos* no es una distinción que el mismo Aristóteles haga en su obra. Allí donde Aristóteles cita a los *Analíticos* se refiere a ellos como un todo. Sea como sea, no carecen los *APr* de importantes observaciones metodológicas Cfr: *APr* I.30.

cuidarse de responder a la cuestión de cómo tendría que estar idóneamente configurada la actividad encaminada hacia su cabal posesión. En este punto podría ser útil apelar a la inveterada analogía que asocia la actividad científica a un proceso de **producción** de conocimientos. Una determinada reflexión sobre la ciencia podría limitarse a examinar las características del producto acabado no sólo en independencia de la actividad que conduce a este resultado, sino incluso de los estadios iniciales e intermedios por los que pasa el producto y por los que pasan los ingredientes o materiales que lo componen. Dicha reflexión podría concentrarse, en otras palabras, en definir el **fin** de la mencionada actividad (en el doble sentido de su término y propósito). Podría ubicarse exclusivamente al final de la cadena productiva.²⁸

Así pues, no toda indagación epistemológica tiene que ser metodológica. Sin embargo, el tipo de investigación epistemológica que acabamos de describir no carecería por ello de toda relevancia desde el punto de vista de un interés metodológico. Por el contrario. Sin ser ella misma una reflexión metodológica *per se* goza, no obstante, de cierta prioridad con respecto a esta última. Pues, es preciso tener primero alguna claridad acerca de qué características ha de tener el producto acabado a fin de determinar, en conformidad, cuál es el mejor camino que conduce a este resultado. Una adecuada descripción del producto da una primera y necesaria pauta para toda inquietud acerca de cómo debe estar constituida la actividad tendiente a su consecución.

Pues bien, *Analíticos Segundos* son en gran medida una investigación epistemológica en el sentido aludido²⁹ y, por ello, un indispensable preliminar de toda eventual disquisición metodológica.³⁰ Bien haríamos entonces en presentar, rápidamente cuando menos, una visión de lo que Aristóteles concibe como ciencia en *Analíticos Segundos (libro I)* dejando de lado, por lo pronto, la sugerencia que hacíamos más arriba según la cual *Analíticos Segundos* tendría un importe metodológico más directo.

Antes de determinar cuáles son los elementos constitutivos de toda ciencia, Aristóteles procede en *Analíticos Segundos (APo)* a ofrecer una condensada definición de lo que entiende por saber científico.³¹: “Creemos³² que sabemos [*epistasthai*] cada cosa

28 Desde su óptica limitada, podría incluso llegar a reservar consecuentemente el término **ciencia** para tal fin o producto acabado disociándolo de la actividad a él conducente. Más aún, podría reservarlo ya no para lo que de hecho se da al término del proceso, sino para lo que idealmente debería darse. Muchos intérpretes de Aristóteles consideran que éste es precisamente el significado que en *APo* adquiere la expresión *episteme haplos*: la ciencia en sentido irrestricto, a absoluto.

29 En esto, la presente exposición coincide con la idea extendida de que lo que Aristóteles llama ciencia en *APo* corresponde no a una etapa formativa de la misma sino a un estadio de plena madurez.

30 Lo era, en especial, para Aristóteles quien no podía dar por supuesta la existencia de una concepción lo suficientemente definida y aceptable de lo que hubiera de entenderse por ciencia. No hay en Platón una reflexión sostenida y detallada de los elementos constitutivos de la ciencia.

31 A esta misma constatación llega Aristóteles en *Met.* I.1-2.

32 Por el uso de la primera persona plural, se colige que Aristóteles cree estar elaborando esta definición

sin más (...) cuando creemos conocer la causa por la que la cosa es, [y creemos tener conocimiento de] que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera”. *APo* I.2 71b9-12³³

Esta definición de saber científico (o saber “sin más”) le adjudica a este último dos rasgos definitorios. Se tiene ciencia acerca de algún **hecho** (o conjunto de hechos) cuando no sólo tenemos conocimiento de él (o de ellos) sino asimismo de su causa o explicación en tanto tal causa o explicación.³⁴ Hay ciencia cuando hay conocimiento de las causas, cuando se está en capacidad de dar explicaciones.³⁵ Por otro lado, Aristóteles agrega que tenemos saber científico acerca de algo cuando creemos tener conocimiento de que es necesario (conocimiento de que no es posible que ello sea de otra manera).³⁶

Unas pocas líneas después de la citada definición de ciencia, Aristóteles introduce sin mayores preámbulos la siguiente decisiva afirmación: “Así pues, si hay otro modo de saber, lo veremos después, pero decimos también <que consiste en> conocer por medio de la demostración. A la demostración la llamo razonamiento científico y llamo científico a aquel <razonamiento> en virtud de cuya posesión sabemos”. *APo* I.2 71b16-19.

A partir de este punto la teoría de la ciencia de *APo* se convierte en una teoría de la demostración. La demostración es una forma particular de discurso. La demostración es, en primer lugar, un tipo de argumento, es decir, una cierta concatenación de aserciones relacionadas entre sí de tal manera que se entiende que una de ellas (la conclusión) puede afirmarse en virtud de que, y presuponiendo que, las otras (las premisas) puedan darse como ciertas. La demostración es un tipo de inferencia aunque no un tipo cualquiera de inferencia. La demostración es un argumento **deductivo**, es decir, una concatenación inferencial de aserciones con la particularidad adicional de que la conclusión se presenta como algo que se “sigue” **necesariamente** de las premisas. No sobra precisar todavía que, aunque para Aristóteles todo razonamiento demostrativo es deductivo, no todo razonamiento deductivo es demostrativo. No toda deducción tiene un valor explicativo. No toda deducción

de saber científico (*epistasthai haplos*), o del saber sin más (como él aquí lo denomina) con base en lo que todos creemos que es saber (*epistastha*). Aristóteles apela a este mismo recurso con mucho mayor detenimiento en *Met.* I,1-2.

- 33 He acudido a los corchetes para hacer un poco más clara la traducción de Candel Sanmartín, Gredos, 1988.
- 34 Esta última aclaración (“en tanto tal causa o explicación”) pareciera redundante y, sin embargo, no sobra. Se podría tener un conocimiento independiente, inconexo de dos hechos sin que se sepa, por ejemplo, que el segundo constituye la explicación del primero.
- 35 Ya Platón había marcado la diferencia entre opinión verdadera y ciencia destacando que la segunda tiene el conocimiento de causa que la primera no tiene.
- 36 Véase *EN* VI.3 1139b19-23: “(...) todos creemos que las cosas que conocemos científicamente [ho epistámetha] no pueden ser de otra manera (...) Por consiguiente lo que es objeto de ciencia es necesario”.

exhibe las causas por las que un hecho tiene lugar como un hecho necesario. Para este efecto, la deducción demostrativa debe contener en sus premisas la causa del hecho enunciado en la conclusión.

Aristóteles plantea que los hechos a explicar por un saber científico se expresan en el lenguaje mediante aserciones (o proposiciones como tal vez diríamos en el vocabulario hoy imperante). Las proposiciones tienen para Aristóteles la forma “S es P” donde S es el sujeto y P es el predicado. Así pues, una pregunta susceptible de explicación científica³⁷ posee la forma “por qué S es P”³⁸. La conexión que aquí se establece entre la pregunta por las causas y la pregunta “¿por qué?” está claramente establecida por el mismo Aristóteles quien frecuentemente utiliza como sinónimo de *aition* o *aitia* (causa) la nominalización del mencionado pronombre interrogativo, a saber, *to dioti* y *to dia ti* (el porqué).³⁹ Pues bien, para Aristóteles tener conocimiento científico del hecho expresado en la aserción “A es C” (la cual por nuevas estipulaciones que Aristóteles introduce en *APo* I.4 puede también formularse “Todo A es C”) implica estar en capacidad de responder a la pregunta “¿por qué A es C?” y estar en capacidad de responder a esta pregunta en forma científica es estar en capacidad de responder a ella de la siguiente forma deductiva: “A es C porque A es B y B es C” donde las aserciones “A es B” y “B es C” son premisas para la conclusión “A es C”, y B (que ocupa el lugar del llamado término medio del silogismo) apunta hacia la causa por la cual A es C. También puede expresarse la respuesta a la pregunta en forma más condensada: “A es C porque es B”. Ahora bien, si esta respuesta no nos da aún lo que es la causa o explicación última de que A sea C, entonces cabría reiterar una vez más la pregunta por la causa, aunque esta vez referida al hecho aducido como causa: “¿por qué A es B?” A lo cual se podría dar como respuesta algo de la forma “A es B porque A es B₁ y B₁ es C” o “A es B por ser B₁”. Aristóteles da razones para afirmar que este proceso de reiteración de la pregunta “¿por qué S es P?” debe llegar a un término, es decir, no puede conducir a un regreso al infinito. Se llega a un punto en que a la pregunta “¿por qué A es B_n?” se obtiene como respuesta algo así como “bueno, es que ser B_n es precisamente lo que es ser A; ser B_n es lo que es para A ser A”.⁴⁰ En otras palabras, se llega a lo que define a A como tal. La definición de A ocupa en este orden demostrativo el lugar de un primer principio.⁴¹ No sobra aclarar en

37 No todo hecho es, para Aristóteles susceptible de explicación científica (véase a este respecto Taylor (1990), p. 122-125). Para no ir más lejos, no todo hecho es necesario y sólo lo que es necesario es objeto de ciencia. Claro está que Aristóteles mismo introduce algunas salvedades dentro de esta caracterización altamente restrictiva de lo que es objeto de ciencia. La más importante de ellas es la que admite como objeto de ciencia lo que ocurre en la mayoría de los casos (*epi to polu*).

38 “El ‘porqué’ se pregunta siempre de este modo: por qué una cosa se da en otra.” *Met.* VII.17 1041a10-11.

39 Barnes (1994), p.89 (ad 71b9). “*Roughly speaking, to give an aitia for something is to say why it is the case*”. *Ibidem*.

40 Véase Hintikka (1972), p.59.

41 Para un ejemplo concreto de este orden demostrativo véase el ejemplo de explicación en Barnes (1987), p. 61-62 (¿por qué tienen las vacas cuernos?).

este punto que las definiciones que en Aristóteles juegan el papel de primeros principios son todo menos definiciones nominales (es decir, definiciones que resumen lo que nosotros entendemos bajo un determinado término a la luz de nuestros usos corrientes del mismo), sino son definiciones esenciales (es decir definiciones que intentan captar aquellas características de la cosa definida que **explican** por qué ella tiene por necesidad los atributos que pueden atribuírsele como necesarios).

Pero, con todo, la condición de que las premisas, y en último término aquellas que Aristóteles denomina los primeros principios, tengan un carácter explicativo con respecto a la conclusión (con respecto al hecho a explicar), aunque condición obvia y fundamental, es apenas parte de todo otro conjunto de condiciones para los razonamientos demostrativos que Aristóteles se encarga de especificar a lo largo de *APo* I. El carácter explicativo de los principios es apenas uno de siete rasgos que Aristóteles enumera en *APo* I.2 como imprescindibles en las premisas demostrativas más básicas a las cuales denomina “principios”. Los primeros principios han de ser verdaderos, primeros, inmediatos, también han de ser más conocidos, anteriores y (como venimos diciendo) explicativos respecto de las conclusiones; por último han de ser principios apropiados.

No podemos detenernos aquí a elucidar cada uno de estos rasgos de los principios de las demostraciones ni otras características de estas últimas. Para nuestros propósitos basta quizá con lo anterior y con una comparación (harto reiterada por los intérpretes) que puede facilitar una comprensión global de la estructura de la ciencia demostrativa para Aristóteles. Se trata de la comparación de la ciencia aristotélica (tal y como se la describe teóricamente en *APo* I) con un sistema axiomático. Es ésta, una comparación que muchos intérpretes encuentran, además, históricamente justificada al asumir, por un lado, que Aristóteles tomó a la matemática como paradigma de ciencia y al asumir, por otro lado, que ya la matemática de su tiempo había dado pasos importantes hacia su inminente sistematización axiomática por parte de Euclides.⁴² Podría entonces decirse que Aristóteles concibe la ciencia como un cuerpo axiomatizado de conocimiento dentro del cual los hechos, que cada una de ellas se propone explicar, se derivan deductivamente de un conjunto de primeros principios. Estos hechos a explicar equivaldrían a los teoremas del sistema. Los principios son de dos tipos: comunes y propios. Los primeros son los axiomas propiamente dichos y llevan el apelativo de principios comunes porque son utilizados (análogicamente) por todas o al menos por varias de las ciencias particulares. Los principios propios son, como su nombre lo indica, principios privativos de cada ciencia particular. Estos principios son a su vez de dos tipos: las hipótesis y las definiciones. A las segundas ya las hemos caracterizado someramente. Las hipótesis, por su parte, son juicios existenciales que postulan la existencia de las entidades que componen el género de cosas que constituye el objeto de estudio de la respectiva ciencia particular.

42 Euclides escribió sus *Elementos* alrededor del año 300 a.C. Aristóteles había muerto ya en el año 322 a.C.

Las anteriores consideraciones acerca del contenido de *APo* I indican que Aristóteles no sólo se interesó por ofrecer una definición general de lo que es ciencia sino que intentó determinar cómo debe estar constituida una ciencia que cumpliera *idealmente* con su tarea de dar explicaciones y exhibir las causas últimas de cierto rango de fenómenos. De hecho, más que dilucidar qué se ha de entender exactamente por los términos que conforman la definición de ciencia (el *definiens* 'explicación' y el *definiens* 'necesidad'), Aristóteles se preocupa, más bien, por delinear **cómo** deben estar estructuradas argumentativamente las explicaciones científicas. Tras postular (sin hacer explícitas las razones) que la ciencia debe ser demostrativa, se preocupa principalmente de mostrar que en una ciencia debe **haber** tales cosas como primeros principios,⁴³ por describir las características de los mismos y por probar que debe existir para cada género un conjunto específico de principios.

Pero, para volver a la inquietud que expresábamos más arriba, ¿tiene *APo* un importe metodológico distinto del de exponer las características que ha de poseer la ciencia como producto acabado? Al mostrar **cómo** debe estar estructurado un sistema de explicaciones Aristóteles está sentando, sin duda, la pauta fundamental para toda consideración metodológica en sentido estricto (si bien es cierto que no parece ser tampoco propósito expreso de *APo* fijar una pauta en dicho respecto). Aristóteles determina qué cosas constituyen una ciencia. También determina **cómo** deben estar articuladas en el aspecto argumentativo. Así pues, quien estuviese ya en posesión de los ingredientes que integran la ciencia (hechos a explicar, principios) obtendría de los *Analíticos* un método para ensamblarlos. Ellos hablan primero de cómo construir deducciones y luego de cómo construir deducciones demostrativas, es decir, científicas. De lo que no hablan los *Analíticos* es de la forma cómo allegarse a los ingredientes, a la materia prima, de la ciencia.⁴⁴ ¿Cómo se constatan, por ejemplo, los fenómenos (*tithenai ta phainomena*) que una ciencia debe proceder a explicar? Por otro lado, se nos dice qué forma (qué formato argumentativo) debe adoptar una respuesta rigurosa a la pregunta "¿por qué?", pero no se nos dice cómo debemos proceder en busca del componente central de la respuesta: los principios. ¿Cómo se llega a ellos? En todo caso, no parece que Aristóteles haya querido con *APo* escribir una especie de manual acerca del tipo de cosas que un potencial hombre de ciencia tendría que hacer, desde el estadio más básico, para entrar en posesión del saber buscado. *APo* es ante todo una descripción del producto terminado (idealmente acabado) de una ciencia y de su metódica manipulación terminal, por así llamarla, y no un examen de los procedimientos básicos anteriores a dicha configuración final. No es un curso para principiantes en la ciencia, sino un curso avanzado (tal vez el último) para aquellos en quienes ya se pueda presuponer una familiaridad previa con los ingredientes y su respectiva preparación. Es un curso que aprovecharían desde un punto de vista práctico quienes ya han avanzado en su ciencia. Los demás lectores de *APo* llegan ciertamente a saber qué es una demostración, es decir, llegan

43 Para R. Smith (1993) éste es incluso el propósito central de *APo* I.

44 Una excepción es el caso aislado de *APo* II.19.

a saber qué aspecto tendría que ofrecer una ciencia acabada, pero no sabrían qué hacer si se le pidiera que **iniciaran** el trabajo de construir una. A lo sumo estarían en capacidad de reconocer demostraciones (de reconocer una ciencia acabada) en caso de toparse con ellas.

4. Ciencia y dialéctica: ¿divergencia entre teoría y praxis del método?

Uno de los más persistentes problemas en la exégesis de Aristóteles lo constituye la discrepancia entre la ciencia descrita por Aristóteles en *APo* y lo que Aristóteles pone en práctica en sus tratados, en los así llamados tratados científicos (es decir, la ciencia tal y como a parece practicada en los que caracterizábamos arriba como textos de importe metódico).⁴⁵ Se ha destacado frecuentemente que en los tratados científicos de Aristóteles nada o muy poco hay que corresponda a un sistema axiomático, a cadenas de silogismos demostrativos que tengan como punto de partida definiciones, juicios existenciales y axiomas. La discrepancia parece ser tanto más honda cuanto que los pasajes metodológicos presentes en los tratados científicos también presentan un cuadro distinto al que presentan los *Analíticos Segundos*. Si las indicaciones metodológicas que Aristóteles suele anteponer a sus investigaciones apuntan en absoluto a alguna doctrina del método en Aristóteles, entonces más bien a lo consignado en los *Tópicos*, a su método de argumentación dialéctica. En la misma dirección apunta la **praxis** argumentativa que dichas investigaciones siguen de hecho. Dicha **praxis** suele exhibir estrategias que se mejan claramente algunos de los lineamientos argumentativos examinados en los *Tópicos*.

Aunque la gran mayoría de los intérpretes estaría dispuesto a conceder que ni la **praxis** argumentativa que los textos de importe metódico exhiben, ni las indicaciones metodológicas que sus tratados científicos incluyen, sugieren una forma de argumentación **idéntica** a aquella que Aristóteles describe en detalle en *Tópicos*; no obstante, la filiación que hacen patente es suficiente como para haber motivado que tanto a dicha **praxis** como a las correspondientes reflexiones metodológicas que la acompañan en los tratados científicos, se las califique ampliamente de dialécticas. Emerge de esta manera en conexión con la problemática del método en Aristóteles, el muy debatido problema de la relación entre ciencia y dialéctica en Aristóteles.

No es éste, sin embargo, el contexto para presentar en detalle las diversas maneras como este último suele plantearse.⁴⁶ No hay aquí espacio para acudir directamente a *Tópicos* en busca de una comprensión de lo que Aristóteles entiende expresamente por dialéctica.⁴⁷

45 Owen (1961), p. 83-84; Kullmann (1965), p. 247 Smith (1993), p. 263-264; Barnes (1994), p.xi-xii..

46 Para una introducción a la discusión de este problema dentro de la interpretación de la obra de Aristóteles en este siglo véase Meléndez (1998).

Una digresión semejante sería hartamente dispendiosa pues exigiría que se tomen en cuenta las debidas diferencias entre lo que Aristóteles denomina como dialéctica en *Tópicos* (uno de sus primeros escritos) y lo que los diferentes intérpretes, cada uno a su manera, identifican con cierta laxitud como la “dialéctica” realmente operante en las indagaciones del filósofo.⁴⁸ Tampoco hay lugar para hacer una revisión de los pasajes de importe metodológico que (en contraste con *Apo* y *Top*) caracterizábamos como puntuales y que Aristóteles suele anteponer (cuando lo hace) al inicio de sus obras (o, también, al inicio de algunas indagaciones relativamente independientes, pero menos abarcadoras que se encuentran en ellas).

Podemos, sin embargo, intentar resumir lo que ha sido la tendencia dominante en el estudio de la relación entre ciencia y dialéctica en el intento de explicar la incongruencia entre la doctrina de *Apo* I acerca de la ciencia y el desempeño real de Aristóteles como hombre de ciencia.⁴⁹

A diferencia de sus antecesores del siglo pasado, la gran mayoría de los intérpretes del presente (desde el importante estudio de Le Blond)⁵⁰ se han esforzado por presentar la relación entre dialéctica y ciencia como una relación de complementariedad. Siguiendo algunas indicaciones inequívocas en los textos aristotélicos, los intérpretes a los que puede incluirse en esta tendencia **complementarista** (como se la podría denominar por conveniencia) comenzaron por concebir a la dialéctica como un preliminar indispensable, como un requerido estadio formativo, por el cual tendría que atravesar un cuerpo de conocimientos antes de llegar a constituirse en la ciencia consolidada, en el producto acabado (para utilizar nuestra anterior imagen) que Aristóteles describe en *Apo* I. Así, para utilizar una formulación general (y neutral), la labor preparatoria de la dialéctica participaría de alguna manera en la transición de un conglomerado no examinado de opiniones inconsistentes entre sí dentro de un cierto ámbito de conocimiento hacia un cuerpo de enunciados que cumplen las exigentes condiciones que Aristóteles impone a los enunciados de la ciencia demostrativa en *Analíticos Segundos* (*Apo* I.2). En este último estadio, la ciencia demostrativa debe estar en capacidad de explicar, esto es, de deducir a partir de primeros principios (explicativos) las atribuciones esenciales (los *symbebekonta kat'hauto*) correspondientes a un determinado género.

Según una interpretación hartamente difundida actualmente (la que ya arriba identificábamos

47 Véase *Íbidem*, p. 93-95 y para una visión más amplia Smith (1995).

48 Sobre el asunto de un posible desarrollo de la concepción de la dialéctica en la obra de Aristóteles véase, E. Berti (1996). Berti concluye: “En conclusión, podemos decir que Aristóteles profesa siempre la misma concepción de dialéctica en sus obras más tempranas y más tardías (...)” Berti (1996), p.130. Irwin (1988) tiene una posición distinta. Irwin sostiene que Aristóteles introduce una fundamental modificación en lo que era su concepción temprana de la misma. Esta modificación lleva a Irwin a hablar de una nueva versión de dialéctica, a la que denomina dialéctica fuerte (“*strong dialectic*”) con la que operan sus escritos científicos (por tarde ya en *Metafísica*).

49 Lo que sigue es un extracto con algunas leves modificaciones de Meléndez (1998), p. 99-101.

50 Le Blond (1939).

con J. Barnes)⁵¹, este último estadio corresponde al momento en que el cuerpo de conocimientos en cuestión logra finalmente ser organizado sistemáticamente en un formato demostrativo. Una vez que ha adquirido este formato, la demostración científica comunica a los estudiosos en el área una cabal comprensión (*episteme*) de la materia, esto es, provee no sólo el "conocimiento" aislado de los hechos, consistente en la correcta atribución de valores de verdad a juicios tomados cada uno en aislamiento, sino un conocimiento integrado de las conexiones causales existentes entre los hechos expresados por dichos juicios.

Según la aproximación complementarista a la que venimos haciendo referencia, Aristóteles deja constancia expresa (concretamente en un célebre y muy discutido pasaje al final de *Top.* I.2) de la utilidad de la dialéctica para las ciencias. En dicho pasaje Aristóteles comenta que la dialéctica se halla en el camino hacia los primeros principios de todas las ciencias. Esto en lo que respecta a pronunciamientos expresos de Aristóteles. Por otro lado, la interpretación complementarista constata en múltiples pasajes de la obra de Aristóteles la presencia "en la práctica" de procedimientos claramente reminiscentes de la argumentación dialéctica descrita en los *Tópicos*. Estos procedimientos cumplen un papel preparatorio, en el sentido de allanar el camino hacia la deseada fundamentación de ciencias como la física, la biología, la psicología, la ética, y la filosofía primera. De especial importancia para la corriente exegetica en cuestión", es la constatación de una fase consistente en "el planteamiento de las dificultades (*diaporein*) que emergen de la revisión de las "opiniones reputadas" (*endoxa*, en la lengua de Aristóteles). Las dificultades (*aporias*) suelen plantearse en torno a la definición o la existencia misma de ciertas entidades básicas para la ciencia, a cuya fundamentación Aristóteles busca contribuir.

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS DE ARISTÓTELES

ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica (Órganon)*. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín, Madrid: Editorial Gredos, 2 vols., 1982, 1988.

Aristotle Topics Books I and VIII. Traducción y comentario de Robin Smith, Oxford: Oxford University Press, 1997.

51 Barnes (1994).

Aristoteles Analytica Posteriora. Traducida y anotada por Wolfgang Detel, Berlín: Akademie Verlag, 2 vols. (*Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, ed. por Ernst Grumach, vol. 6).

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid: Editorial Gredos, 1982 (segunda edición revisada).

_____. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Introducción por Emilio Lledó Iñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid: Editorial Gredos, 1985.

_____. *Ética Nicomáquea. Política*. Traducción e introducción de Antonio Gómez Robledo, Mexico: Editorial Porrúa, 1998.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Traducción, introducción y notas de Terence Irwin, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985.

ARISTÓTELES. *Nikomachische Ethik*. Traducción y notas de Franz Dirlmeier, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960 (2ª edición, corregida).

2. LITERATURA SECUNDARIA

BARNES, Jonathan (1969). *Aristotle's Theory of Demonstration*, en: *Phronesis* 14, 123-52.

_____. (1987). *Aristóteles*. Madrid: Cátedra.

_____. (1994). *Aristotle's Posterior Analytics*. Traducción y comentario de J. Barnes, Oxford: Oxford University Press.

- BERTI, Enrico (1996). **Does Aristotle's Conception of Dialectic Develop?** en: WIANS, William (ed). *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*. Lanham (Maryland): Rowmann & Littlefield Publishers, p. 105-130.
- BONITZ (1870). *Aristotelis Opera*. Ex recensione Immanueli Bekkeri, Berlín: edidit Academia Regia Borussica, Walter de Gruyter, 1960 (2a ed.), 5 vols. Vol. 5: **Index Aristotelicus**. (Ed. H. Bonitz).
- DETEL, Wolfgang (1993). *Aristoteles Analytica Posteriora*. Übersetzt und erläutert von Wolfgang Detel, Berlín: Akademie Verlag, 2 vols. (*Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, hrsg. von Helmut Flashar, Bd. III, Teil II).
- HEINIMANN, Felix (1976). **Eine vorplatonische Theorie der TEXNH**, en: CLASSEN, Carl J. (ed). *Sophistik*. Darmstadt, p. 127-169.
- HINTIKKA, Jaakko (1972). **On the Ingredients of an Aristotelian Science**, en: *Nous* 6, p. 55-69.
- IRWIN, Terence (1988). *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press.
- KULLMANN, Wolfgang (1965). **Zur wissenschaftlichen Methode des Aristoteles**, en: Hellmut Flashar y Konrad Gaiser (eds). *Festgabe für Wolfgang Schadewaldt*. Neske, 247-274.
- Le BLOND, J.M. (1939). *Logique et méthode chez Aristote*. Vrin, Paris, 1970.
- LLOYD, G.E.R. (1996). *Aristotelian Explorations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MELÉNDEZ, Germán (1998). **Dialéctica y ciencia en Aristóteles**, en: *Ideas y Valores*, p. 108, 87-107.

OWEN, Gwilym E. L. (1961). **Tithenai ta phainomena**, en: MORAVCSIK, J.M.E. (ed). *Aristotle. A Collection of Critical Essays*. Londres/Melbourne, 1968, p. 167-190.

REEVE, C.D.C. (1995). *Practices of Reason, Aristotle's Nichomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press.

ROBINSON, Richard (1953). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Oxford University Press.

SAMARANCH, F. (1999). *El saber del deseo: Releer a Aristóteles*. Madrid: Editorial Trotta.

SMITH, Robin (1989). *Prior Analytics*. Traducción, introducción, notas y comentarios de Robin Smith, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

(1993). **What Use is Aristotle's *Organon*?** En: *Proceeding of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 9, p. 261-285.

TAYLOR, C.C.W. (1990). **Aristotle's Epistemology**, en: EVERSON, Stephen (ed). *Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 116-142.

Van FRAASEN, Bas C. (1980). **A Re-examination of Aristotle's Philosophy of Science**, en: *Dialogue* 19, p. 20-45.

VLASTOS, Gregory (1994). *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.

SMITH, Robin (1995). **Logic**, en: BARNES J. (ed). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 27-65.

WIANS, William (1989). **Demonstration and Teaching**, en: *Ancient Philosophy* 9, p. 245-253.

**La problemática general del método en
Aristóteles**

Resumen. *Este trabajo presenta lo que para la mayoría de los intérpretes de Aristóteles, que se ocupan del asunto del método en su obra, constituye el principal problema a resolver. Se trata del problema de determinar la relación existente entre la concepción aristotélica de ciencia demostrativa, consignada en los Analíticos Segundos, y la praxis investigativa de Aristóteles en sus diferentes tratados científicos, una praxis que los intérpretes dan frecuentemente en describir como dialéctica.*

Palabras clave: *Método, Aristóteles, episteme, praxis, teoría.*

The Problems on Method in Aristotle

Summary. *This paper provides an introductory overview of what Aristotle's interpreters dealing with the question of method in his work have been discussing as the main problem to be solved: the problem regarding the relation between Aristotle's theory of demonstrative science (as stated in the Posterior Analytics) and Aristotle's research praxis (as displayed in his own scientific treatises), a praxis which interpreters often describe as dialectic.*

Key Words: *Aristotle, Method, Theory, Practice, Episteme.*

HÓROS Y ASÁPHEIA EN ARISTÓTELES¹

¿Son oscuras las metáforas?*

Por: Héctor Zagal Arreguín
Universidad Panamericana de México

A menudo, y mucho, he reflexionado conmigo mismo esto: si la riqueza del decir y la suma dedicación a la elocuencia han traído más de bien o de mal a los hombres y a las ciudades

CICERÓN. *De la invención de la retórica* I, 1

*Si (como el griego afirma en el Cratilo)
El nombre es arquetipo de la cosa,
En las letras de rosa está la rosa
Y todo el Nilo en la palabra Nilo*

BORGES. *El golem*

1 Este artículo pretende atar algunos cabos sueltos del artículo **Definición, metáfora y asápheia en los Tópicos de Aristóteles**, en: *Anuario filosófico* 33, 2000, y continúa con el discurso de *Synesis, euphýa y anchinoía en Aristóteles. Algunas habilidades para el conocimiento del singular en Anuario filosófico* 32, 1999 y de *Metafísica y metáfora: un estudio desde la analogía en Aristóteles*, en: *Verdad y temporalidad en Aristóteles: VI Jornadas de actualización filosófica*. Bogotá: Universidad de la Sabana, 1997. Lamento no haber conocido el acertado texto de Alejandro VIGO, **Homonimia, explicación y reducción en la Física de Aristóteles**, también en *Verdad y temporalidad en Aristóteles: VI Jornadas de actualización filosófica*, cuando escribí el último artículo mencionado.

* Mi agradecimiento a los colegas del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia que crearon el espacio para discutir estas ideas, muy en particular a Luz Gloria Cárdenas, Carlos Másmela y Jairo Escobar.

1. Una aproximación a la teoría de la definición en el *Corpus*

El problema de la definición en Aristóteles dista de ser sencillo. Verdad de Perogrullo. Sin embargo, el riesgo de esta complejidad se incrementa por el riesgo de soslayar *loci* relevantes del *Corpus* en favor de un *locus* determinado. Así, no es raro soslayar las *Categorías* en favor de la *Metafísica*², o los *Tópicos* por la substancia. En mi opinión, siguiendo la *vox populi*, las tres obras relevantes son *Tópicos*, *Analíticos posteriores* y *Metafísica*. Habría que añadir, por supuesto, *Categorías*, obra aparentemente sencilla, pero llena de dificultades al tratar de incorporarse armónicamente al *Corpus*. Su complejidad se acrecenta por la popular interpretación de Porfirio y por el testimonio de Amonio, quien considera que Teofrasto y Eudemo escribieron *Categorías* imitando al Estagirita³, aunque por otro lado Andrónico da fe de su autenticidad en el siglo I.

Recojo un texto de *Categorías* que, aunque continuamente citado por los manuales, siempre debe estar detrás de toda interpretación de la teoría aristotélica de la definición:

“*Ousia*, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquélla que ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v. g.: el hombre individual o el caballo individual. Se llaman *ousiai* secundarias las especies (*eidesin*) a las que pertenecen las substancias primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros; v.g. el hombre individual pertenece a la especie hombre, y el género de dicha especie es animal; así, pues, estas substancias se llaman secundarias, v.g.: el hombre y el animal”.⁴

Llamo la atención sobre un detalle. Los tipos de individuos utilizados como ejemplos tienen dos características: son seres vivos y son corporales. Aristóteles hubiera podido elegir como ejemplo un ser metafísico, como el sol o la luna, que son individuales y sin materia corruptible. La elección de seres orgánicos es algo que, en mi opinión, trae consecuencias para la ontología y la epistemología aristotélica. Aristóteles podrá pavonearse en *De anima* de una teoría científica del alma racional, en *Partes de los animales* se verá obligado a suavizar la necesidad científica de sus especulaciones sobre el alma.

2 Percibo este problema en el extraordinario artículo de Fernando Inciarte **Sobre la substancia en la *Metafísica***, publicado en *Verdad y temporalidad en Aristóteles: VI Jornadas de actualización filosófica*, Universidad de la Sabana, Bogotá, 1997. En favor del autor, a quien respeto y admiro, añadido dos corolarios. Primero, el autor prescinde metodológicamente de las *Categorías*. Segundo, Inciarte considera que la auténtica teoría de la definición está en *Metafísica* VII y VIII.

3 Cfr. ROSS, W. D. *Aristóteles*. Buenos Aires: Sudamericana, 1957, Schol 28a 40. También en contra: Schol. 33a 28s, en la edición de Bekker (t.VI).

4 Cfr. *Categorías*, 5, 2a 11s. Seguimos la traducción de Candel Sanmartín, en la edición de Gredos, titulada *Tratados de lógica I*, Madrid, 1982, aunque la modificamos ligeramente a la luz del texto griego. Por ejemplo, *ousia* por **s**ubstancia, en lugar de “entidad” como se traduce en Gredos.

Así las cosas, el mejor modo de abordar la definición en orden a la *asápheia* son unas líneas de Mauricio Beuchot: “La unidad de la definición consiste en la unidad sintética de la cosa analizada. El proceso de la definición es el proceso de análisis y síntesis, y reviste tres modalidades, según tres tipos principales de definición real: (i) por la materia y la forma, (ii) por la causa y el efecto, (iii) por el género próximo y la diferencia específica”⁵ Beuchot escribe en el contexto de una teoría de la ciencia y por tanto no hace referencia inmediata a la problemática definición de la substancia según *Metafísica*, sin embargo el texto es valioso.

Ante todo, destaca que la definición (*horismós*) es unidad. Se lee en la *Metafísica*: “Puesto que la definición es enunciado (*lógos*), y todo enunciado tiene partes (*meré*), y en la misma relación del enunciado con su objeto está también la parte del enunciado con la parte del objeto, surge aquí también la duda de si el enunciado de las partes debe estar contenido en el enunciado del todo o no. Pues en algunos casos parece estarlo y en otros no. En efecto, el enunciado del círculo no contiene el de los segmentos, pero el de la sílaba contiene el de sus elementos. Sin embargo, también el círculo se divide en los segmentos, como la sílaba en los elementos”.⁶ Aristóteles inicia el capítulo con una de sus clásicas aporías: la cuestión de si elementos del *definiendum* deben incorporarse o no a la definición. El pasaje no debe considerarse taxativamente: se enuncian dos ejemplos aparentemente contradictorios, la sílaba y el círculo. No obstante, la aporía asume como una verdad el carácter sintético de la definición. Definir es unificar o reconocer unidades. El comentario de santo Tomás —quien en pocos renglones, por cierto, invoca a Averroes y Avicena— no niega este carácter de la definición. Apunta, más bien, a la diversidad de sentidos en que se predica la palabra *méros*.⁷

La importancia de la definición como expresión unificadora es reiterada en la *Física*. Transcribo el pasaje con unas líneas antecedentes en las que me apoyaré más tarde:

Y el camino natural lleva desde lo más cognoscible y claro para nosotros hasta lo más claro y cognoscible por naturaleza. Porque no es lo mismo ser cognoscible para nosotros y serlo en sentido absoluto, por lo que es necesario que progreseemos, de esta manera, desde lo menos claro por naturaleza, pero más claro para nosotros, hasta lo más claro y cognoscible por naturaleza. Ello es que para nosotros, en principio, evidentes y claros son, más bien, los compuestos. Después, a partir de éstos, son los elementos y los principios lo que se nos hace cognoscible cuando analizamos a aquéllos. Por lo cual se impone avanzar desde lo universal a lo particular: el todo es más cognoscible por la percepción, y el universal es un todo porque comprende, como partes, a muchas cosas. Sucede esto mismo, de alguna forma, con los nombres con respecto a su definición: éstos designan a un todo y ello indiscriminadamente ('círculo', por ejemplo), mientras que su

5 BEUCHOT, Mauricio. *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México: UNAM, 1985, p. 64.

6 Cfr. *Metafísica* VII, 10, 1034b 20s. Seguimos, salvo advertencia en contra, la traducción de García Yebra, publicada en Gredos, Madrid, 1970.

7 Cfr. DE AQUINO, Tomás: *In Met.* VIII, lect. 9 y 10. Cfr. también *Metafísica* V, 25, 1023b 25.

definición lo divide en particulares (*kath'hékasta*). También los niños al principio llaman 'padre' a todos los hombres y 'madre' a todas las mujeres, pero más tarde distinguen a cada uno de ellos.⁸

La definición, tal y como la pinta la *Física* recuerda un descenso por un árbol semejante al de Porfirio. La definición apunta hacia la substancia individual y concreta. Lo fácil de conocer (*gnórmos*), lo comprensible, lo claro (*saphés*), es el compuesto; lo que ha sido objeto de unión, lo reunido. No obstante, he usado la palabra "recuerda" con tiento; la expresión "evoca" podría ser más precisa. Al fin y al cabo ese primer conocimiento es un conocimiento sensible, es percepción. Comenta Boeri:

El procedimiento natural en la investigación es a partir de lo más cognoscible y claro para nosotros y remontarnos a lo más cognoscible y claro por naturaleza. En un primer momento lo que es claro y cognoscible para nosotros son los compuestos y sólo en segunda instancia y a partir de ellos se conocen sus elementos y principios en el análisis. Debemos avanzar desde los universales a los particulares, ya que el todo es más cognoscible por percepción y el universal es, en cierto modo, una totalidad. El universal entendido como totalidad abarca una multiplicidad de cosas como sus partes. Ejemplo de lo dicho es lo que ocurre entre nombre y definición: un nombre indica una totalidad de un modo general o indeterminado, v. g. 'círculo'. Su definición, en cambio, lo analiza en sus instancias particulares.⁹

Las diferencias con el árbol de Porfirio saltan a la vista, pues el nombre general del que se parte, previa la percepción, no corresponde exactamente al género supremo —y vacío— en la cadena corpóreo-animado-bípedo-racional-Sócrates.

Que incluso el punto de partida *quoad nos* sea una percepción universal, no puede extrañarnos si cruzamos dos pasajes. *Analíticos posteriores* II, 19 asienta: "En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, [se da] por primera vez lo universal en el alma —pues, aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, v.g. de hombre, pero no del hombre Calias—; entre estos [universales] se produce, a su vez, una nueva detención [en el alma] hasta que se detengan los indivisibles y los universales".¹⁰

Y *De anima* III, 8: "A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero éstos han de ser

8 Cfr. *Física* I, 1, 184a 16s. Aquino va, en mi opinión, demasiado rápido en su comentario a este texto, al que considera un prefacio. Según Santo Tomás, cada vez que Aristóteles utiliza *intelligere* se refiere a definición, mientras *scire* se refiere a tener ciencia. Aún más, toda definición completa es una demostración que se distingue de la definición sólo por la posición de los términos, según se asienta en *Analíticos posteriores* I. Incluso va más allá y considera que aprehender un nombre, por ejemplo "hombre" o "círculo", es semejante a la definición de principios. Cfr. *Física* I, lect. 1.

9 Cfr. la traducción, introducción y comentario de D. BOERI, Marcelo a ARISTÓTELES, *Física*. I-II. Buenos Aires: Biblos, 1993, p. 101 ad 184a 16, 23 y 26.

10 Cfr. *Analíticos Posteriores* II, 19, 100b 1s. Seguimos la traducción de Candel Sanmartín, publicada en Gredos, Madrid, 1988.

necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta. De donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de cualidades sensibles”.¹¹

Primera consecuencia: la definición auténtica —sea lo que ésta fuere— es resultado de un largo proceso que arranca de las entidades susceptibles de análisis. Una entidad susceptible de análisis es una entidad con partes. En otras palabras, el conocimiento intelectual descompone unidades complejas (compuestas). Estas partes son conocidas y/o bien reintegradas en el compuesto originario o bien captadas intelectualmente como elementos indivisibles y cognoscibles por sí mismos.¹² El acto de lograr una definición es, en cierta medida, paradójico. Por un lado arranca de la unidad (compuesta) para recomponer la unidad. Esta segunda unidad puede ser a su vez indivisible o divisible, en cuyo caso procederemos a una ulterior descomposición. Precisamente por este proceso de composición y descomposición es tan relevante la aporía de *Metafísica* VII, 10. Es menester saber en qué momento debe detenerse el proceso de descomposición o, mejor aún, cómo distinguir qué partes integran la definición y no deben ser omitidas y qué partes pueden serlo. El ejemplo del círculo y la sílaba es paradigmático. La definición de la sílaba “TAN”, implica sus partes. No podemos entender la esencia de dicha sílaba sin mencionar sus partes. En cambio, en la definición de “círculo” las partes son irrelevantes. Un círculo es una figura de dos dimensiones tal que todos los puntos de la línea equidistan de un punto llamado centro. Para entender la esencia de un círculo es irrelevante saber que un círculo es susceptible de ser dividido en “n” número de partes.

—Una advertencia, no estamos de lleno en el problema de la *ousía*, sino en el tema de su enunciación. No es un problema ontológico, que lo hay, sino epistemológico—. Se

11 Cfr. *De anima* III, 8, 431b 26s. Seguimos la traducción Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1988.

12 Me temo que no se ha dado la suficiente importancia al estudio de los indivisibles (*adiairéton*). Reza *De anima* III, 6, 430a 26s: “La intelección de los indivisibles tiene lugar en aquellos objetos acerca de los cuales no cabe error. En cuanto a los objetos en que cabe el error como la verdad, tiene lugar ya una composición de conceptos (*noemáton*) que viene a constituir como una unidad”. El comentario de Santo Tomás al respecto, en *De An.* III, *lect.* XI, es sumamente interesante. Sin embargo, me parece que va mucho más allá de lo que afirma el texto aristotélico y que sus conjeturas, aunque explicativas y consistentes, no dejan de ser conjeturas brillantes. Llamo la atención sobre el hecho de que los indivisibles sean, e timológicamente hablando, a aquellos que no admiten *díairesis*. No son objeto de división. El término utilizado es *adiairetos* y no *atómos*. *Met.* III, 3 999a 2s: “Por otra parte, si el Uno tiene mayor carácter de principio, y si es uno lo indivisible, y si todo lo indivisible lo es o bien según la cantidad o bien según la especie, y si es anterior lo que es indivisible según la especie, y si los géneros son divisibles en especies, también será uno en mayor grado el último predicado. El hombre, en efecto, no es el género de los distintos hombres”. Recordemos que Aristóteles está disputando con el platonismo al escribir estas líneas. El término *atómos* parece tener una referencia más geométrica que lógica. *Met.* I, 9, 992a 20: “Además. ¿de qué constarán los puntos? Contra este género, en efecto, luchaba también Platón, considerando que era una noción geométrica; pero lo llamaba principio de la línea, y hablaba con frecuencia de líneas insecables (*tàs atómous grammás*)”.

trataría de responder a la tercera objeción de Gorgias, “si algo existiera, no lo podríamos comunicar”. Al señalar el cariz epistemológico del asunto, lo único que estoy advirtiendo es que lo relevante en este artículo es cómo podemos comunicarle a nuestros semejantes las definiciones a las que hemos llegado.

Una segunda consecuencia: el conocimiento sensible es formal e inmaterial. No es extraño que si el sentido es forma de las cualidades sensibles, pueda hablarse ya de una peculiar captación de lo universal en la percepción.

Una tercera consecuencia. El auténtico indivisible, aquél que ya no admite *diáiresis*, y por tanto no puede ser atribuido a otro, es la substancia primera de la que se habla en *Categorías*. La substancia primera es sujeto e individuo en el sentido pleno de la palabra y no es susceptible de una descomposición propia, sino únicamente *secundum rationem*. Corisco no está integrado por el género “hombre” como si fuera una parte física.

Para dilucidar el tema, pasaré revista a una serie de pasajes que se encadenan en torno a una evolución de la teoría de la definición.

I) La definición según *Tópicos*

En *Tópicos* I, 4 el Estagirita revisa las relaciones entre sujeto y predicado. En toda premisa el predicado es convertible o no con el sujeto.

toda proposición y todo problema indican, bien un género, bien un propio, bien un accidente —pues también la diferencia, al ser genérica, ha de ser colocada en el mismo lugar que el género—; y ya que entre lo propio lo hay que significa el *tò tí ên êinai*, y lo hay que no, se ha de dividir lo propio en las dos partes de la definición, y a una se la llamará definición, que significa el *tò tí ên êinai*, y la otra, de acuerdo con la designación dada en común a ambas, se le llamará propio. Así, pues, es evidente, a partir de lo dicho, por qué, de acuerdo con la presente división, todo viene a reducirse a cuatro cosas: propio, definición, género o accidente.¹³

Pasaje que debe ser completado con las líneas de *Tópicos* 8:

En efecto, es necesario que, todo lo que se predica de algo, o sea intercambiable en la predicación, o no. Y si lo es, será una definición o un propio; pues, si significa el *tò tí ên êinai*, es definición; si no, propio: pues propio era esto, lo intercambiable en la predicación pero que no significa el *tò tí ên êinai*. Y, si no es intercambiable en la predicación acerca del objeto, o bien es de lo que se dice en la definición del sujeto, o bien no. Y si es de lo que se dice en la definición, será género o diferencia, y, si no es de lo que se dice en la definición, es evidente que será accidente: pues se llamaba accidente a lo que no se llama ni definición, ni género, ni propio, y que, con todo, se da en el objeto.¹⁴

13 Cfr. *Tópicos* I, 4, 101b 18s. Sigo la traducción de Miguel Candel Sanmartín, *Tratados de lógica*. Vol. I. Madrid: Gredos, 1988, salvo que se diga lo contrario.

14 *Ibidem*, 8, 103b 9s.

Un predicado convertible con el sujeto:

- a) Expresa la esencia del sujeto en forma de definición.
- b) No expresa la esencia del sujeto: un *propium* del sujeto.

Un predicado no es convertible con el sujeto:

- a) Es el género del sujeto si se incluye en la definición.
- b) Es un accidente, si se incluye en la definición.

Sin embargo, no debe perderse de vista que un método alterno para garantizar la correcta construcción de los argumentos sobre los problemas y proposiciones dialécticas, es la *epagogé*. Precisamente al inicio del capítulo mencionado (103b s) el Estagirita nos recuerda que a través de dicha función no discursiva no es posible determinar los cuatro predicables. No puede olvidarse que *epagogé* es un instrumento dialéctico.¹⁵ Esta observación no es tangencial. El acto de definir siempre presenta una fisura de corte no-discursivo. La presencia constante del *noûs*.

II) La definición en *Analíticos posteriores*

En *Analíticos*, después de muchos titubeos, Aristóteles parece inclinarse por una especie de método de división como vía para allegarse a la definición del *tò tí ên êinai*. Tal parece que definir es clasificar. Definir una cosa implica situarla dentro de un género más amplio agregando una diferencia específica, o mejor aún, definir es reunir atributos necesarios. “De los [predicados] que se dan siempre en cada cosa, algunos se extienden a más de una, pero sin salirse del género. Digo que se dan en más de una cosa cuantos [predicados] se dan universalmente en una cosa singular (*hekásytoi*) sin por ello dejar de darse en otra”.¹⁶

Más adelante, Aristóteles apunta hacia la substancia primera, que no es predicable. “En efecto, hay que admitir que el género es de un tipo tal que se da potencialmente en más de una cosa. Así, pues, no se da en ninguna otra cosa más que en las tríadas concretas, eso será el ser para la tríada —puesto que hay que admitir también esto, a saber, que la *ousía* de cada cosa en concreto es esa clase de predicación última aplicada a los individuos—; por

15 *Ibidem*, 12, 105a 10s.

16 Cfr. *Analíticos posteriores*, II, 13, 96a 24s. La traducción de Hugh Tredennick, publicada en Harvard University Press, Cambridge, Mass-Londres, 1989, me parece especialmente clara, aunque sigo, como es habitual, a Candel Sanmartín, *Tratados de lógica* Vol. II. Madrid: Gredos, 1988.

consiguiente, también en cualquiera otra de las cosas que se demuestran así, será de manera semejante el ser para ella. Cuando uno trata de algo global (*hólon*), conviene dividir el género en las primeras cosas indivisibles (*tà átoma*) en especie (*tô eídei*)".¹⁷

El contraste metodológico entre *Tópicos* y *Analíticos* es innegable. La dialéctica apunta hacia la predicación, hacia la argumentación, de ahí la necesidad de insistir en la convertibilidad de los predicados. En cambio, *Analíticos* está más preocupado por obtener un término medio para la demostración científica. Todos sabemos que un silogismo apodíctico puede ser representado por diagramas de Venn. Una definición también. La división, como el silogismo, son en cierta medida una exposición didáctica o comprobatoria de un conocimiento. Son una exposición científica.

III) La definición en *Partes de los animales*

Sin duda un pasaje largo y muy importante sobre la definición lo constituye *Partes de los animales* I, 1, 639a 1s. El largo capítulo es una dilucidación sobre el método que ha de adoptar el científico de la naturaleza. En algunos momentos parece aludirse a la doctrina y metodología de *Analíticos*. Sin embargo, no podemos dar nada por sentado en una lectura superficial. En este capítulo 1, Aristóteles hace gala de su exposición aporética. Titubea de un lado a otro: Es evidente que es consciente de que está dando los primeros pasos en una ciencia con pocos antecedentes, a diferencia, por ejemplo, de la seguridad y firmeza con que actúa en la *Retórica* I, donde cuanto antes critica la escuela de Isócrates. La retórica ya gozaba de una tradición larga, no así la "biología". Particularmente interesante es su discusión sobre la posibilidad de utilizar el método matemático en este asunto,¹⁸ aunque con cierta rapidez aparece el tema de la causa final que pone distancia entre un método axiomático y la investigación natural.¹⁹

Por otra parte, Aristóteles se cuida bien pronto de aclarar que la necesidad de las conclusiones de esta ciencia natural es condicional y no absoluta,²⁰ algo que no queda lo suficientemente apuntado en *Analíticos posteriores*, donde el modelo científico es claramente el matemático.

17 *Ibidem*, 13 96b 8s. De nueva cuenta prefiero *ousía* que la palabra castellana "entidad" utilizada por el traductor.

18 *Cfr. Partes de los animales*. I, 1, 639b 4s.

19 Por cierto, la causa final aparecerá en la explicación total del universo, el **motor inmóvil**. De ahí que la astronomía de Eudoxo y la astronomía de Aristóteles sean en realidad dos modelos metodológicamente distintos. Aristóteles convierte en teología-metafísica la astronomía.

20 *Cfr. Partes de los animales*. I, 1, 639b 21s.

Finalmente, en *Partes de los animales* I, 5,²¹ Aristóteles opta por un método que describe los atributos de la especie, distinguiendo los esenciales de los accidentales. En este proceso interviene el establecimiento de causas. Es menester explicar por qué una especie tiene un determinado atributo. Lo más llamativo, con todo, es que Aristóteles se percata de que un atributo es compartido por muchas especies, no sólo en el sentido del génes de *Analíticos*, sino también en cuanto los atributos de los animales son similares o iguales por analogía. Con esto, estamos abriendo el paso a un tipo de definición delicuescente. Si hasta ahora hemos insistido que la definición unifica, nos topamos ahora con un tipo raro de unidad, la unidad por analogía de la que se habla en *Metafísica*²² y *Poética*. En su momento nos debemos preguntar si la definición analógica es metafórica. En caso de serlo, estaremos acercándonos peligrosamente a la *asápheia*.

IV) La definición en *Metafísica* VII

El problema es expresado en el consabido estilo aporético:

Hablemos ahora en primer lugar acerca de la definición, en la medida que no lo hicimos en los *Analíticos*, pues la cuestión planteada allí es útil para el estudio de la substancia. Me refiero a la cuestión (*aporía*) siguiente: ¿por qué es uno aquello cuyo enunciado (*lógois*) afirmamos que es una definición (*horismón*), por ejemplo, en el caso del hombre, ‘animal bípedo’? —supongamos, en efecto, que éste es su enunciado—. ¿Por qué, pues esto es uno y no varios: animal bípedo? Pues en el caso de ‘hombre’ y ‘blanco’, son varios cuando lo uno no está en lo otro, pero cuando sí está, y el sujeto, es decir el hombre, es afectado por algo (pues entonces se hace uno y es un ‘hombre blanco’). Pero allí lo uno no participaba de lo otro; pues el género no parece participar de las diferencias —si lo hiciera, participaría al mismo tiempo de los contrarios, ya que las diferencias por las que se diferencia el género son contrarias—. E incluso si participa da lo mismo, en el supuesto de que las diferencias sean varias, por ejemplo, ‘con pies, bípedo, áptero’. Pues, ¿por qué estas cosas son una sola y no varias? No será porque están en un género, pues así de todas las cosas resultaría una sola. Pero es preciso que constituyan una unidad todas las cosas incluidas en la definición; la definición, en efecto, es un enunciado único y de una substancia, por lo cual tiene que ser enunciado de algo único.²³

El problema es planteado en términos bien agudos y ponen el dedo en la llaga. ¿De dónde procede la unidad de la definición? Aristóteles modifica ligeramente su posición sobre el género, al menos tal y como fue enunciada en *Tópicos*. Ahí ni siquiera la diferencia específica fue considerada. En *Tópicos* el género no da pie a la diferencia específica. Por su parte, el filósofo acepta expresamente que no ha tocado el tema de la unidad substancial en

21 *Ibidem*, 5, 645b 1 s.

22 *Cfr. Metafísica* V, 6, 1015b 15s, especialmente 1016a 35s.

23 *Ibidem*, VII, 12, 1037b 9s. Sobre el *statu quo* de la discusión remito al artículo de Robert Heineman: **Frede and Patzig on Definition in Metaphysics Z. 10 and 11**, en: *Phronesis*, 42, 1997.

Analíticos. Lo hemos visto, ciertamente, construir la definición como un conjunto de atributos, que pueden ser explicados causalmente. La aplicación sería el caso de *Partes de los animales*, donde la observación juega un papel que no tiene en *Analíticos*.

El mismo Aristóteles se encarga ahora de desmontar los alcances de la definición por división. Detecto varios argumentos contra la división y las definiciones platonizantes —en mi opinión no veo otro tipo de definición en la tradición pre-aristotélica—.

Primero, en la división parece que la última diferencia es el núcleo de la substancia, pero siempre es posible encontrar una nueva diferencia, aunque sea accidental; luego, hay tantas definiciones como substancias en el mundo. El mismo Aristóteles se ha cerrado —metodológicamente— la puerta de la distinción entre lo accidental y lo no-accidental al poner el énfasis en la última diferencia.²⁴ En realidad, el funcionamiento de este argumento se finca en el rechazo al platonismo y al temor de hipostasiar el género.

Segundo argumento, ¿cómo establecer el orden en las diferencias de la definición por división? “Pero en la substancia no hay orden; pues ¿cómo se ha de pensar lo uno como posterior y lo otro como anterior?”²⁵ Este argumento procede, en mi opinión, de una *petitio principii*: la substancia primera es la verdadera substancia y lo singular es indefinible. Me sorprende que algunos comentaristas soslayan la distinción entre substancia primera y substancia segunda que arroja alguna luz al problema en *Metafísica*. No obstante, también es cierto que el riesgo de nominalismo aparece. No por casualidad Guillermo de Ockham se consideraba un aristotélico auténtico.

Tercer argumento, la substancia no se predica de un sujeto, pero el universal se dice siempre de un sujeto y la definición tiene pretensiones de universalidad.²⁶ Este tercer argumento, justo es advertirlo, se centra en el ataque al platonismo, que sin duda está detrás de la *diáiresis*.

Cuarto argumento, las substancias no pueden estar compuestas de substancias en acto, “pues las cosas que son así dos en entelequia nunca son una en entelequia”.²⁷

El quinto argumento arremete contra el concepto de universalidad entendido en términos de generalidad. Lo universal es general y por ende indeterminado, precisamente lo contrario a *hóros*. “Pues si, de una parte, no es posible que ninguna substancia conste de universales porque significan una manera de ser pero no una cosa determinada, y de otra tampoco puede admitirse que esté compuesta de substancias en entelequia, toda substancia será simple, de suerte que tampoco podrá haber enunciado de ninguna substancia”.²⁸

24 Cfr. *Metafísica* VII, 12, 1038a 19s.

25 *Ibidem*, 12, 1038a 3 1s.

26 *Ibidem*, 13, 1038b 1 6s.

27 *Ibidem*, 13, 1039a 2 s.

28 *Ibidem*, 14, 1039a 14s.

El sexto argumento desmonta la posibilidad de definir las sustancias sensibles singulares, sustancias primeras con materia. La razón es obvia y retoma *Analíticos*, la corruptibilidad de la materia: “Por eso tampoco es posible definir ni demostrar las sustancias sensibles singulares, porque tienen materia, cuya naturaleza es tal que pueden existir y no existir; por eso todas las que entre ellas son singulares, son corruptibles. Por consiguiente si la demostración tiene por objeto las cosas necesarias, y si la definición es un procedimiento científico, y si, así como no es posible que la ciencia sea unas veces ciencia y otra ignorancia (en tal caso se tratará de una opinión), tampoco es posible que haya demostración ni definición de lo que puede ser de otro modo (sino que se tratará de una opinión), es evidente que no puede haber definición ni demostración de las cosas sensibles”.²⁹ En realidad, este argumento está ya respondido en *Partes de los animales*, donde la distinción entre necesidad absoluta y necesidad hipotética juegan un papel en el quehacer científico del biólogo.

Después de un despliegue aporético, la respuesta descansa en la forma. La materia es sustancia en cierto sentido. El compuesto también, y, finalmente, también lo es la forma. La forma es causa de la unidad pero no es un elemento más de la unidad. En la expresión matemática “2+3+5”, los números son partes de la suma, pero la operación significada por “+” no es un elemento más de la suma. En otras palabras, el orden de las partes no está en el mismo nivel que las partes. La respuesta se redondea añadiendo que realmente no existe una diferencia categorial entre materia y forma, sino que la diferencia se encuentra en el orden del acto y la potencia. La materia es potencialmente forma.

Y, puesto que lo compuesto de algo de tal modo que el conjunto total sea uno, no como un montón, sino como la sílaba —y la sílaba no es los elementos, ni B más A es lo mismo que BA, ni la carne es Fuego más Tierra puesto que, después de disolverse ya no existen los conjuntos totales, por ejemplo la carne o sílaba, pero sí los elementos y el Fuego y la Tierra—; la sílaba, en efecto, es algo, no sólo los elementos, vocal y consonante, sino también otra cosa, —y la carne no es sólo Fuego y Tierra, es decir lo caliente y lo frío, sino también otra cosa—, si, por consiguiente, también aquello es necesariamente un elemento o un compuesto de elementos, si es un elemento, nuevamente se planteará la misma cuestión —pues la carne se compondrá de este elemento y de Fuego y Tierra y todavía otra cosa, de suerte que se procederá al infinito—; pero si procede de un elemento, evidentemente no constará de uno, si no de varios, o será la cosa misma, de suerte que nuevamente haremos en este caso el mismo razonamiento que en el caso de la carne o la sílaba. Mas pudiera pensarse que éste es algo, pero no un elemento, y que es la causa de que tal cosa sea carne y tal otra una sílaba, y lo mismo en las demás cosas. Y esto es la sustancia de cada cosa (pues esto es la primera causa del ser) y puesto que algunas cosas no son sustancia de nada, sino que todas las sustancias están constituidas según naturaleza y por naturaleza, también parecerá ser sustancia esta naturaleza que no es un elemento, sino principio. Elemento es el componente material de una cosa en que ésta se divide; por ejemplo, de la sílaba, la A y la B.³⁰

29 *Ibidem*, 15, 1039b 28s.

30 *Ibidem*, 17, 1041b 11.

La definición de la substancia procede, por tanto, de la causa de la unidad. Los elementos no forman la substancia: son eso, elementos indivisibles.³¹ Impiden la división *ad infinitum* de los compuestos sensibles. Los elementos considerados desde un punto de vista del acto —uno de los sentidos de la palabra “ser”— son potencialmente un compuesto, son la materia que puede ser ordenada por la forma, que a su vez procede de la causa final y la causa eficiente. Las causas son causas entre sí.

Se trata, por tanto, de una teoría de la definición que ya ha abandonado el esquema de la división que aun aparecía en *Tópicos* y en *Analíticos*. En este sentido, es muy acertado el citado párrafo de Beuchot sobre los tipos de definición.³² Añade el autor:

Las tres modalidades que los procesos de análisis y síntesis adquieren en las diferentes definiciones tienen en común el que relacionan partes o co-principios con una relación de potencia acto, i.e. de algo determinable y algo determinante, ya se trate de materia-forma, de efecto-causea y de género-diferencia. De esta manera se representa algo unitario: la substancia y el hecho en el que interviene la substancia. Las partes de la definición no son entelequias, sino partes componentes o constitutivas, dejando intacta la unidad actual de la substancia que es objeto de la definición.³³

Sí, pero es hora de pasar la factura a Aristóteles. Según *Categorías*, los individuales son substancias primeras. Idea retomada en *Metafísica*, donde la última diferencia es coextensiva con el *definiendum*. Queda al acecho la terrible sombra del nominalismo en el caso de las substancias sensibles “pertenecientes” a una misma “especie”. ¿No tenemos la tentación de imaginar el proceso de análisis y síntesis como una red conceptual lanzada por el intelecto? Si en *Categorías* Aristóteles no hubiera enumerado al caballo individual (Bucéfalo, Babieca, Rocinante) como substancia primera, el asunto sería mucho más fácil. Al fin y al cabo, pocos objetos del universo son realmente substancias: bastaba con reservar el título de substancia a las esferas celestes, al *Nous* separado,³⁴ y al Motor Inmóvil —en el supuesto de que fuese distinto del *Nous* agente—. Muy bien podía haber dicho Aristóteles que sólo cabe definición de tales substancias primeras: son substancias necesarias, eternas, únicas y diferentes específicamente la una de la otra (el Sol no es la Luna, ni el *Nous* es Venus). El problema son las “especies” con diversidad de individuos (“el caballo” y los caballos).³⁵

31 *Ibidem*, V, 3, 1014a 26.

32 Difiero con el autor, sin embargo, en considerar que desde el punto de vista ontológico la definición materia-forma es la más perfecta. Me parece que definición por causa eficiente y causa final es mucho más perfecta. Cfr. BEUCHOT, M. *Ensayos marginales*, p. 64.

33 *Ibidem*, p. 65.

34 Cfr. *De anima* III, 5, “Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia *ousia*”. Evidentemente, no es ni el lugar ni la intención analizar este controvertido texto.

35 En mi opinión, el caso del ser humano no es grave. Basta a severar que Sócrates y Corisco *non substancias* sino en la medida que el *Nous* activo los ilumina. Esto es, Sócrates y Corisco son instrumentos del *Nous*. Esto es algo que el neoplatonismo vio. Santo Tomás, por su parte, utiliza este esquema explicativo en la *Suma contra gentiles* IV, 41 para explicar la unión hipostática. La humanidad de

Desde el punto de vista de la unidad y la claridad epistemológica basta con lo dicho; tengo los elementos suficientes para mi propósito —que no es elaborar una teoría de la definición, sino de la *asápheia*—.

2. Metáfora y definición: un enfoque desde *Tópicos*

En esencia, *Tópicos* es una colección de reglas y estrategias argumentativas. El autor las agrupa según diversos lugares, *tópoi*. En orden a vencer en una discusión, la definición ofrece amplias posibilidades. En *Tópicos* VI, 1, 139a 24s, se enuncian cinco aspectos sobre la definición. Se trata, en mi opinión, de cinco *tópoi* desde los cuales es posible argumentar contra el oponente.³⁶

a) Falta de correspondencia. Descripción discordante con el objeto definido, *e.gr.* definir a Cloto como un caballo con cuerpo de hombre, atributos que no corresponden a una parca, sino a un centauro.

b) Equivocación en el género. Incluir a Cloto en el género de los animales y no en el género de los habitantes del Hades.³⁷

c) Error en el ídios. La definición no es propia en el sentido estricto del término.³⁸ Es decir, la definición no captura “lo esencial de la esencia”. Por ejemplo, “el hombre es un

Cristo es instrumento de su divinidad y ello genera una unidad más profunda que la unidad hilemórfica. “Pero como el alma racional se une al cuerpo como la materia y al instrumento, en cuanto al primer modo no puede haber semejanza. (...) Resulta, pues, que la semejanza será en atención a que el alma [de Cristo] se une al cuerpo como al instrumento. Lo cual está en consonancia con lo dicho por los doctores antiguos, quienes afirmaron que en Cristo la naturaleza humana es *organum quoddam divinitatis*, tal como se dice que el cuerpo es órgano del alma”. *Cfr.* San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* III, c. 15 y 19, PG 94, 1060a y 1080b. Esta afirmación es perfectamente compatible, según santo Tomás, con sus argumentos contra Arrio y Eunomio, en quienes detecta la influencia platónica. *Cfr.* CG IV, 7. Una serie de observaciones bien interesantes sobre la substancia — en particular la distinción entre su substancia-sujeto y su substancia-naturaleza— y el juego conceptual que puede dar tal distinción se encuentra en CG IV, 49, pasaje verdaderamente maravilloso para quien se interese en la *ousía*.

36 Al tema dediqué atención en el artículo citado: **Definición, metáfora y *asápheia* en los *Tópicos* de Aristóteles**, en: *Anuario filosófico. Op. cit.*

37 Si se ha acertado en obtener *horísmos* no cabrá duda sobre el género dentro del cual incluir al individuo definido. *Cfr.* *Tópicos* I, 18, 108b 20s.

38 *Ibidem*, 4, 101b 19s. Salvo indicación contraria utilizo la traducción de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1982. Candel Sanmartín conserva la versión castellana del *quod quid est esse*, con ciertas adaptaciones. Invoca para ello *Partes de los animales* II, 3, 649 b22. *Vid.* Candel nota 12, p. 94. E. S. Foster, con cuya traducción habitualmente coincido, tradujo por el ambiguo término *property* in accordance with the nomenclature usually assigned in these cases (Harvard University Press, Cambridge, Mass. Londres, 1989). W. A. Pickard traduce “what is proper to anything part signifies its essence,

animal político” es una definición que adolece de este defecto. Si bien el carácter político del ser humano es uno de sus atributos esenciales (*ídios*), la racionalidad es el fundamento último de la vida en la *pólis*. La diferencia entre “propio” (*ídios*) y *tò tí ên êinai*, traducido por Boecio, *quod quid erat esse*, dista de ser nítida y está en franca dependencia de la anterioridad en el orden del acto, como lo define *Met.* V, 11, 1018b 9s, idea que está lejos de ser sencilla como se verá más adelante.

d) Desvanecimiento de la esencia. No haber enunciado el *tò tí ên êinai* a pesar de haber acertado en los puntos anteriores. Confieso no encontrar un ejemplo contundente de este defecto.

e) Inadecuación de la definición. Lo que yo traduzco como “adecuada” es traducido por Candel como *kalōs*, “bien”, que Foster vierte en la palabra inglesa “correct”. Salta a la vista que este quinto punto es particularmente delicuéscente. ¿Qué significa que una definición no sea *kalōs*? ¿Qué condiciones debe reunir una definición *kalōs*? ¿No basta el género y la diferencia específica para tener el *tò tí ên êinai*?

f) Obscuridad y sobreabundancia (palabrería). Este defecto es de singular importancia, pues constituye el ángulo de entrada para la metáfora. Se lee en Aristóteles *Tópicos* VI, 1, 139b 12s: “El no <definir> bien ¿*kalōs*? se divide en dos partes: una primera, el hacer uso de una explicación oscura (*asapheî*) —pues es preciso que el que define haga uso de una explicación más clara (*saphestáte*) que sea posible, puesto que la definición se da por mor de adquirir un conocimiento—; una segunda si se ha enunciado una definición más amplia de lo necesario: pues todo lo que se le añade a la definición es superfluo. A su vez, cada una de las divisiones mencionadas se divide en varias partes más”.

En resumen, la definición incorrecta (*ákairos*, *kakós*) puede asumir dos maneras. Por *asápheia*, falta de claridad, confusión, obscuridad.³⁹ Por redundancia: una definición que añada más elementos de los estrictamente indispensables. Más adelante mostraré de qué manera este segundo defecto se relaciona con la privación epistemológica *asápheia*.

Definir incorrectamente no es exclusivamente un problema de lógica “dura” —los procedimientos de los *Analíticos*—; es también cuestión dialéctica. Añadir propios a una definición (v.g. “político”, “risible”) no invalida el enunciado “animal racional”. Cualquier

while part does not, let us divide the proper into both the aforesaid part, and call that part which indicates the essence of definition, while of the remainder let us adopt the terminology which is generally current about this things, and speak of it as a property”. *ARISTOTLE: The Complete Works. The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes. Princeton University Press, 1991. J. TRICOT utiliza el latinismo “*quidditá de la chose*”, en *Les Topiques*, París: J. Vrin, 1990.

39 Usos diversos de la palabra *asápheia* y otros términos relacionados en el *Corpus: Constitución de Atenas*, IX, 2; *Refutaciones sofísticas*, 17, 176b 2s; *De la respiración*, 4, 482b 12s; *Tópicos* I, 6, 102b 35s; V, 2, 130a 1s; 130a 32s; VI, 1, 139b 12s; 2, 139b 19; 139b 33s; 140a 3s; 140a 13s; 3, 140b 2s; 14, 151b 5s; VIII, 3, 158b 9s; 7, 160a 23s.

ser humano, Sócrates, Maquiavelo, Tucídides, poseen los propios “político” y risible”.⁴⁰ El problema radica en que una vez enunciado el *tò tí ên êinai*, resulta innecesario añadir una serie de propios. Son superfluos. Además, podrían continuar añadiéndose *ad infinitum* propios. Cabría entonces la pregunta ¿por qué se añaden los propios X1, X2; X3 y no el Xn? La jerarquía de los propios implica y necesita de la esencia. De otra manera, hay un descubrimiento de los propios en un caos de atributos. El orden presupone la esencia, la *ousía*.⁴¹ Sin definición y sin substancia se nos escapa el orden del mundo y su inteligibilidad.

Para mi propósito me interesa centrarme en la *asápheia* como defecto de la definición. El defecto fundamental de la metáfora es su obscuridad. Se trata de un defecto eminentemente pragmático. Esto es, la obscuridad está en franca dependencia de los usos del lenguaje.

El apelativo “obscuridad” es un arma arrojadiza que se puede lanzar sobre cualquier contrincante. Algunos filósofos analíticos son proclives a ello. Basta afirmar “tu explicación es oscura” o “debes ser más claro” para que el contrincante quede “fulminado”, sin tomar en cuenta que la palabra “obscuridad” es ambigua. Lo importante es saber qué condiciones concretas constituyen la claridad y la obscuridad. “La definición X es oscura cuando X tiene las cualidades r,s,t”.⁴²

3. La tipología de la *asápheia* en la enunciación del *horismós*

El rechazo de Aristóteles por la metáfora como instrumento para argumentar y para definir en tarea científica es popular. La metáfora tiene su lugar en la poesía, donde es considerada, por cierto, como un recurso de suma importancia.⁴³ Sin embargo, el Estagirita arremete contra Platón y contra los presocráticos por utilizar metáforas, consideradas palabras vanas, carentes de carta de ciudadanía en la ciencia y en la filosofía.

40 Al asunto se dedica *Tópicos* VI, 3, 140a 23s. Así, definir “ser humano” como animal racional político y risible. Aunque el carácter político y risible son propios de la humanidad, una vez que se ha definido hombre a través de la animalidad y la racionalidad, resulta superfluo añadir su carácter político y risible.

41 Cfr. *Tópicos* I, 5, 102a 18s.

42 Cfr. LEAR, Jonathan. *Aristotle: the Desire to understand*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1988, p. 273.

43 Un libro clásico, donde se cuestiona este punto es el de LLOYD, G.E.R. *Polarity and Analogy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966. Para el uso de comparaciones y metáforas con biología cfr. BOYLAN, Michael. *Method and Practice in Aristotle's Biology*. Landham-New York-Londres: University Press of America, 1983, p. 89s. Un texto francamente interesante, bien documentado, no puramente expositivo que aborda de lleno el tema de la metáfora en la ciencia aristotélica es el de MARCOS, Alfredo. *Aristóteles y otros animales*. Barcelona: Promoción y prensa universitaria, 1996, p. 68s.

Así, en *Metafísica*, el filósofo nos pone en guardia contra el uso metafísico de las metáforas: “Y afirmar que las Especies son paradigmas y que participan de ellas las demás cosas son palabras vacías y metáforas poéticas”.⁴⁴ El rechazo a la metáfora es rotundo: no conviene en manera alguna a la ontología el uso de tales recursos retóricos, al menos esa es la versión oficial de Aristóteles.⁴⁵ La idea ya está esbozada con nitidez en *Tópicos*. El pasaje es rotundo: “si se ha dicho algo metafóricamente, v.g. que el conocimiento es inquebrantable, o que la tierra es una nodriza, o que la templanza es una consonancia; pues todo lo que se dice en metáfora es obscuro. Cabe también que el que ha dicho la metáfora declare falsamente que ha hablado con propiedad; pues la definición enunciada no se ajustará, por ejemplo, a la templanza, la misma: en efecto, toda consonancia se da en dos sonidos. Además, si la consonancia fuera el género de la templanza, la misma cosa estaría en dos géneros que no se engloban mutuamente: en efecto, ni la consonancia engloba a la virtud, ni la virtud a la consonancia”.⁴⁶ Soslayo la descripción “técnica” de los ejemplos concretos.

La “definición metafórica” no es la única manera de *hóros asaphós*.⁴⁷ Con toda intención utilizo la expresión *hóros* —y no *horismós*— pues Aristóteles se vale de ella en *Metafísica* IX, 6, 1048a25, con ocasión del estudio del acto y la potencia. Nos previene contra el intento de buscar *hóros* de todo. No podemos obtener una “definición” de acto. Como *hóros* indica límite, significa de “alguna manera” la definición. Existen otras maneras de “definir” obscuramente según consta en *Tópicos* VI, 2:⁴⁸ la homonimia o equívoco;⁴⁹ otra

44 Cfr. *Metafísica* I, 9, 991 a 22s. En un pasaje paralelo, *Metafísica* XIII, 5, 1079b 24s, se lee la misma objeción: “Y tampoco proceden de las Especies las demás cosas en ninguno de los sentidos que solemos decir que una cosa procede de otra. Y decir que son paradigmas y que las demás cosas participan de ellas es decir vaciedades y hacer metáforas poéticas”. Un artículo muy valioso sobre la metáfora es el de MARCOS, Alfredo. *The Tension between Aristotle's Theories and uses of Metaphor*, en: *Studies in History and Philosophy of Science* 28, 1997, autor con el que he tenido la oportunidad de intercambiar algunas ideas.

45 A lo que me refiero con versión oficial está dicho en *Metafísica y metáfora: un estudio desde la analogía en Aristóteles*, en: *Verdad y temporalidad en Aristóteles, Memoria de la VI Jornada de actualización filosófica*. Bogotá: Universidad de la Sabana, 1997.

46 Cfr. *Tópicos* VI, 2, 139b 33s. Un ejemplo más sobre el horror aristotélico por la falta de *diaphora* como causa de la oscuridad en *Física* I, 2 185a 25s.

47 Ejemplificaciones de lo que Aristóteles entiende por *horismós* se encuentra en *Tópicos* I, 4, 101b 29s. Ahí se distingue de la definición de un problema dialéctico. Sobre la manera de obtener *horismós* a partir del análisis de términos compuestos, vid. *Tópicos* I, 15, 107 s. Desafortunadamente el castellano traiciona, pues las líneas son interesantes en orden a la metáfora. El adjetivo *leukós*, blanco, brillante, claro, es aplicado por el Estagirita a un cuerpo (*sóma*) y a un sonido (*phoné*). Sin embargo, creo que Aristóteles utiliza con cierta promiscuidad los términos *hóros* y *horismós*. Cfr. *Tópicos* I, 1, 101b23s; 4, 101b 37s; IV, 1, 120b 12s.

48 *Ibidem*, VI, 2, 139b 19s.

49 Desafortunadamente el ejemplo aducido por el propio Aristóteles en el texto pierde su vigor en lengua castellana. Cfr. *Categorías* I, 1a 1s.

manera de *asápheia* es la metáfora a la que me he venido refiriendo. Un tercer modo, muy relevante es *tò eiophós*, lo no habitual,⁵⁰ sin embargo, determinar si una expresión es *tò eiophós* es una cuestión de pragmática.⁵¹ Otro modo de *asápheia* es la similitud impropia.⁵²

Otra manera, según Aristóteles, para detectar una pseudodefinition obscura: “si no es evidente la definición de lo contrario a partir de lo enunciado: pues las <definiciones> bien dadas se refieren también, por añadidura a los contrarios.⁵³ El lugar asume la validez del cuadrado de las oposiciones que admite, como es sabido, una cierta discusión.”⁵⁴ Una definición correcta de macho permite inferir una definición correcta de hembra. —Supuesta la contrariedad macho-hembra—. Si varón es quien aporta el semen durante el apareamiento, sabremos necesariamente que hembra es el mamífero capacitado fisiológicamente para recibirlo. Viceversa, definido “rey” como quien lleva corona, hemos definido mal, pues cabe una reina, esposa de rey, que sí use algún tipo de corona. Según me lo parece, el rey español, por tradición no porta corona, mientras que su esposa sí puede lucir tiara.

Finalmente, queda el lugar más primitivo, definir tan mal que ni siquiera se reconoce el *definiendum* “O si dicha en sí misma, no está claro de qué es definición, sino que tal como en las obras de los antiguos pintores, si nadie ha puesto una inscripción, no se conoce qué es cada <figura>”.⁵⁵

El análisis de Aristóteles es minucioso. Pasa revista a los tipos de “obscuridad”. Lamentablemente, durante la disección no explícita en los casos de *asápheia* la triple

50 Lo no acostumbrado es una propiedad que depende de la costumbre. “Si se usan nombres no habituales (*mè keiménois*), vg. Platón <cuando llama> al ojo ‘sombreado por las cejas’ o la tarántula, ‘de mordedura putrefaciente’, o a la médula, ‘engendrada por el hueso’, pues todo lo insólito (*eiophós*) es obscuro”: *Tópicos* VI, 2, 140a 3s. La erudición de Fortsed advierte que no se trata del filósofo Platón, sino del cómico. *Vid.* p. 564, *loc. cit.* nota a, Ladro (*loc. cit.*) insiste en que no se trata de una metáfora, pues no hay ninguna semejanza “evidente”. El problema radica en que Aristóteles considera que la metáfora tampoco debe ser muy obvia, debe tener originalidad. Para ello es menester la habilidad de la *euphyia* (*Cfr. Poética* 2,2, 1459a 4s).

51 El término “cabuche” es insólito para un granjero del Midwest, mientras que un campesino potosino sabe que se trata de la flor en botón de la bisnaga. Con ella ha preparado ensaladas y guisos. Sin embargo, aunque lo inhabitual es obscuro, a veces, incluso, se trata de una cualidad positiva. Una cierta dosis de originalidad es festejada en la *Poética*. Una expresión, un argumento, una adjetivación excesivamente común pierde belleza. El contexto es fundamental para dictaminar si una expresión es *tò eiophós* y aún más, es necesario para valorar positiva o negativamente la cualidad. Pragmáticamente *tò eiophós* carece de una connotación axiológica. No equivale a *tò kakós*.

52 *Cfr. Tópicos* VI, 2, 140a 6s.

53 *Cfr. Tópicos* VI, 2, 140a 15s.

54 *Cfr.* ÖFFENBERGER, Niels y ROETTI, Jorge Alfredo. **Die Oppositionstheorie aus der Sicht der Tetravalenz**, en: *Zur Modernen Deutung der aristotelischen Logik*. Vol. III. Hildesheim-Zürich-New York: G. Olms, 1997, p. 241. Por otra parte, el lugar olvida que algunos contrarios admiten algo intermedio (*metaxy*). *Cfr. Metafísica* X, 7.

55 *Cfr. Tópicos*, VI, 2, 140a 20s

dimensión del signo (semántica, sintaxis, pragmática) que hubiera facilitado la tarea. A partir de estas facetas semiológicas se pueden entender con mayor facilidad los mecanismos de la *asápheia*. Paso ahora a la metáfora como definición oscura.

4. La metáfora como *asápheia*

El término *metaphéro* significa textualmente llevar a otra parte, trasladar, transferir, cambiar, mudar, trocar, confundir. *Phoréo* es llevar de un lado a otro, transportar, que junto con el adverbio *metá* —“además, en seguida, a continuación”— indica llevar la semántica de un término más allá de su significación habitual. De esta manera la expresión metafórica es una elocución “viva”, parafraseando a Paul Ricoeur, pues no es un esquema inerte. Requiere un contexto y una comunidad hermenéutica capaz de desentrañar el nuevo sentido de la palabra. La metáfora combina el sentido tradicional o fundamental (*kyrion*) con otro extraño o exótico (*glóttta*). En la metáfora se transfiere el sentido ordinario a una dimensión extraordinaria.⁵⁶ Utilizar una metáfora no es mentir, sencillamente porque se está partiendo de una semejanza y a partir de ella se construye la metáfora. El problema radica en la ausencia de una semejanza o de una homonimia. La homonimia puede designar realidades contrarias, pero estamos habituados a tal uso y el enunciado es comprensible. Por ejemplo, utilizar la palabra “hombre” para designar al ser humano y al varón.⁵⁷ Una metáfora bien lograda arranca de una semejanza. Pondré un ejemplo del poema **Fragmento**, incluido en *El otro, el mismo* de Jorge Luis Borges:

(...)

Una espada para la mano

Que regirá la hermosa batalla, el tejido de hombres,

Una espada para la mano

Que enrojecerá los dientes del lobo

Y el despiadado pico del cuervo

56 Cfr. *Poética* 1458a 18s. Cfr. También DAVIS, Michael. *The Poetry of Philosophy On Aristotles's Poetics*. South Bend (USA): St. Augustine's Press, 1999, p. 124. No me esmero en distinguir entre metonimia y metáfora; para mi propósito no es relevante. El comentario de Averroes es nítido. Cfr. *Averroes's Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, trad. Charles Butterworth. , South Bend (USA): St. Augustines Press, 2000, c ap. 1 in 1444a 13-18.

57 Aunque se trata, en estricto sentido, de una analogía de cariz machista. El varón como análogo principal de la especie humana.

La metáfora logra transmitir el mensaje. Se atribuye a la espada una acción que no le es propia: regir. Las espadas cortan, no gobiernan. Sin embargo, no es menester ser un crítico literario para darse cuenta que las espadas son fundamentales en una guerra a la vieja usanza. Por otra parte, Borges llama a la batalla “tejido de hombres”. La semejanza es clara. Un batallón apiñado parece un entramado de soldados. Existe una semejanza entre un tejido con sus hilos y un escuadrón con sus líneas.

Por el contrario, según Aristóteles, el enunciado “la ley es la medida o la imagen de las cosas justas por naturaleza”, es una frase obscura, no hace cognoscible a los sujetos su semántica. No existe una semejanza entre la ley como medida o imagen la de justicia, ni es un propio (*idios*), ni es *tò eiophós* utilizar esta expresión.

El tipo de definiciones que Aristóteles está rechazando en *Tópicos* VI, 3, 139b 33s, obedece a varios motivos. De tipo pragmático, porque bastaría que la pseudodefinition fuera popular para que así todo mundo la entendiera. De hecho existen “malas metáforas” cuyo uso común las hace inteligibles en una comunidad. Afirmar “El entendimiento agente ilumina” es una metáfora. El intelecto es espiritual, por ende no puede ser fuente de luz. La iluminación es un fenómeno físico. Sin embargo, la comunidad escolástica está acostumbrada a estas metáforas. Lo peor —y es a lo que el Estagirita se refiere— acontece cuando tales “definiciones” además de ser incorrectas, pues no predicen atributos procedentes del *tò tí ên ênai*, ni siquiera están legitimadas por el uso común. Son el colmo de la *asápheia*. Sin embargo, para ser franco, el ejemplo puesto por el Estagirita no me parece particularmente malo. Quizá porque tengo en mente la frase de Protágoras “El hombre es la medida de todas las cosas” y su contrapartida platónica “Dios es la medida de todas las cosas”, a lo que sumo la visión cristiana de la ley natural, como expresión de la voluntad divina. Cuestión de pragmática.

5. *Asápheia* en *Analíticos*

Por la propia naturaleza de la obra, la propiedad “claridad” está relacionada en *Analíticos primeros* y *segundos* con el razonamiento. Así por ejemplo, en *An. pr.* I⁵⁸ se hacen notas como la división platónica es un instrumento adecuado para refutar, pero no para definir, pues no pone en “claro” la *differentiae*. En efecto, cuando se divide un género en especies, y las especies en subespecies, se asume, sin fundamento, un tipo de diferencia, por ejemplo, que el ser humano tiene pies.

Analíticos es, en este sentido, sumamente importante. Aristóteles asienta rotundamente que así como en la demostración la deducción o inferencia es esencial, así en

58 Cfr. *Analíticos primeros* I, 31, 46b 23s.

la definición la claridad es la propiedad mas preciada.⁵⁹ Precisamente por ese motivo no se deben utilizar las metáforas.⁶⁰ Lo curioso es que pocos capítulos más adelante,⁶¹ el propio Aristóteles reconoce la falta de claridad de la metáfora del ejército en retirada —la formación del universal a través de la acumulación de sensaciones—. Sin embargo, a pesar de que en 100a 15s pretende “clarificarla”, basta una lectura para darnos cuenta de los límites de la supuesta “clarificación”.

Podría decirse que es aterrador el resultado de *Analíticos*, donde se contiene la teoría de la ciencia: la conclusión es una metáfora, sobre cuya claridad el Estagirita titubea. Si hay algo de lo que Aristóteles se muestra orgulloso en esta obra es que sus observaciones resolverán problemas y dudas.⁶²

6. *Asápheia* en *De anima*

En *De anima* I, Aristóteles descarta diversos intentos de estudiar el alma como el de los presocráticos Anaxágoras, Tales, Diógenes, Critias, Alcmeón a quien considera más exacto que Hipón;⁶³ la oscuridad de Platón;⁶⁴ las insólitas teorías pitagóricas;⁶⁵ el absurdo

59 Realmente *delos*, *saphés* y *phanerós* son usados prácticamente de una manera indistinta en *Analíticos*. Cfr. *Analíticos primeros* I, 4, 26b 18. Sin embargo, un lugar donde es posible sospechar una diferencia de matiz entre *delos* y *phanerós* es *Ibidem*, 17, 37a 27s.

60 Cfr. *Analíticos posteriores* II, 13, 97b 32s.

61 *Ibidem*, 19, 100a 15s.

62 Por ejemplo, *delos* en *Analíticos primeros* I, 3, 25b 19. Las siguientes referencias enmarcan la propiedad *delos* dentro de la demostración: *Analíticos primeros* I, 4, 26A 13, 26b 28; 5, 28a 4; 7, 29a 19, 29a 27; 8, 29b 3, 1, 12 32a 6s, 16 36a 1, 36b 24; 17, 37a 26; 19, 39a 1; 23, 41b 3. Sin embargo, yo no me atrevería a distinguir tajantemente entre *saphes* y *delos*. Una razón es que Aristóteles aplica la palabra *delos* cuando considera que una figura o una regla es convincente. La mayoría de las veces se trata de demostraciones, y estaríamos tentados a afirmar que proviene de una demostración, pero ni Aristóteles lo afirma ni siempre lo usa de este modo. Es paradigmático el uso del término en *Analíticos posteriores* I, 1, 71a 8, donde se habla de una “metarregla” lógica.

63 Cfr. *De Anima* I, 2, 405 a 12s. *De Anima* I, 2, 405b 3s: “Entre los de mentalidad más tosca, en fin, algunos como Hipón llegaron a afirmar que el alma es agua”. El Estagirita no duda en darle el apelativo de *phortikós*, adjetivo que admite una variedad de matices desde “insoportable” hasta “basto”, “grosero” y “vulgar”.

64 Cfr. *De Anima* I, 3, 406b 27s. En concreto, Aristóteles arremete, entre otros puntos, contra la idea de que los cuerpos pesados se mueven en círculo. Se trata de una explicación oscura, confusa, incierta (*ádelos*). Cfr. *Timeo* 33a s.

65 *Ibidem*, I, 3, 407b 14s. Las teorías de inspiración pitagórica reciben el apelativo de *tò átopon*, absurdo, inconveniente.

atomismo de Demócrito;⁶⁶ las aporías insolubles de Empédocles,⁶⁷ hasta los poemas órficos.⁶⁸ Para no repetir errores tan abominables, el Filósofo se ocupa de la metodología para estudiar el alma, introduciendo el binomio acto-potencia. El pasaje es interesante pues es recurrente en el *Corpus*: “Puesto que aquello que en sí es claro y más cognoscible, desde el punto de vista de la razón, suele emerger partiendo de lo que en sí es oscuro pero más asequible, intentemos de nuevo, de acuerdo con esta práctica, continuar con nuestro estudio en torno al alma. El enunciado definitorio no debe limitarse, desde luego, a poner de manifiesto un hecho —esto es lo que expresan la mayoría de las definiciones—, sino que en él ha de ofrecerse también y patentizar la causa”.⁶⁹

A reserva de abundar adelante en lo que es más claro y cognoscible por sí mismo (*haplós*), (*phýsei*) siendo menos cognoscible por sí mismo (*pros hemâs*), destaco ahora una idea. El conocimiento del alma arranca del *tò hótî* de lo que hoy denominaríamos “hechos sensibles”. Pero no basta con mostrar esos hechos singulares, sino que es menester dar una explicación causal. El rechazo de la multitud de teorías sobre el alma, de sus antecesores, destaca precisamente en la imposibilidad de dar explicaciones causales satisfactorias. Algunos de ellos, como el denostado Hipón, sólo afirman que el alma es agua sin proporcionar un sustento a su teoría. En esto radica la oscuridad y la falta de evidencia.

Sin embargo, no sólo se cae en la *asápheia* por falta de explicación causal. También se comete este pecado epistemológico cuando se proporcionan explicaciones ambiguas o distintas: “Anaxágoras, por su parte, se expresa con menos claridad: a menudo dice, el intelecto es la causa de la armonía y el orden, mientras que en otras ocasiones dice de él que es el alma, por ejemplo, cuando afirma que se halla presente en todos los animales, grandes y pequeños, nobles y vulgares”.⁷⁰ Proporcionar dos explicaciones distintas hace que Anaxágoras no muestre claramente (*diasaphéo*) su postura.

Por el contrario, Aristóteles —piensa él— es claro, pues distingue y explica con claridad la diversidad de sentidos que puede tener una palabra, una función, un concepto. En *De anima* II, 4 se analiza la facultad nutritiva. Después de haber criticado a quienes piensan que lo semejante se alimenta de lo semejante, el Estagirita pasa a su propia postura: “Y como lo correcto es, por lo demás, poner a cada cosa un nombre derivado de su fin y el fin en este caso es engendrar otro ser semejante, el alma primera será el principio generador de otro ser semejante. Por último, la expresión ‘aquello con que se alimenta’ puede entenderse

66 *Ibidem*, I, 4, 409a 12s; 5, 409b 1s. El atomismo de Demócrito es calificado como insólito, *idios*.

67 *Ibidem*, I, 5, 410a 28s. Es curioso que aquí la palabra “aporía” se a traducida habitualmente como “obscuridad”, pues el mismo Aristóteles se empeña en mostrar que hay contradicciones insalvables si se aplica la teoría de los elementos al conocimiento.

68 *Ibidem*, I, 5, 410b 28s.

69 *Ibidem*, II, 2, 413a 11s.

70 *Ibidem*, I, 2, 404b 1s.

de dos maneras lo mismo que ‘aquello con que se gobierna un barco’: la mano y el gobernalle, éste que mueve y es movido, aquélla que mueve únicamente. Ahora bien, todo alimento ha de encerrar necesariamente la posibilidad de ser digerido, siendo lo caliente el factor de la digestión. Queda, pues, expuesto en líneas generales que es la alimentación”.⁷¹ Al reducir la digestión a un proceso de combustión, Aristóteles pretende haber hallado la causa del calor vital humano. Es decir, el hecho del calor vital se explica a través de la nutrición, que no es sino una especie de combustión. Y simultáneamente, ha rechazado una metáfora cercenando su diversidad de interpretaciones. La intención de Aristóteles fue poner en claro (*diasapheníxo*) el proceso de nutrición, que ha sido sujeto de interpretaciones ambiguas.⁷²

Un lugar típico donde Aristóteles se topa con la insuficiencia del lenguaje es *De anima* II, 5,⁷³ donde se analiza en qué sentido se debe aplicar el término “potencia” al conocimiento sensible. Se topa, entonces, conque en griego —como en castellano— no hay dos palabras para distinguir la potencia activa de la potencia pasiva. Por eso la *diáphora* es especialmente relevante.

7. *Asápheia* en la *Ética*

Desde el comienzo de la *Ética nicomaquea*, Aristóteles nos previene del vicio intelectual de la *apaideusia*⁷⁴ o falta de atinencia epistemológica. Típica actitud del tipo inculto es exigir una exactitud impropia del *génos* científico. Ya me he referido al asunto en otro lugar.⁷⁵ Así como en *Partes de los animales* Aristóteles ha aplicado la teoría de la necesidad hipotética, en la *Ética nicomaquea*, el Estagirita tendrá que matizar su postura sobre la explicación causal. En *De anima*, ha descartado a casi todos sus antecesores porque señalan hechos y no son capaces de dar una explicación causal. Ahora, el mismo Aristóteles reconoce que el ámbito de los actos humanos es demasiado contingente como para buscar causa de todo. En más de una ocasión debemos contentarnos con señalar el *to*

71 *Ibidem*, I, 4, 416b 22s.

72 *Ibidem*, I, 4, 416b 1s es todo un pasaje “angustioso” donde Aristóteles estudia las teorías rivales —“lo semejante se alimenta de lo semejante” y “lo contrario se alimenta de lo contrario”—, tratando de encontrar la razón de cada una de ellas y los matices requeridos para su propia postura, que finalizará con la causa final. La nutrición se ordena a la engendración.

73 *Cfr.* especialmente *De anima* II, 5, 418a 1s.

74 *Cfr.* GUARIGLIA, Osvaldo. *Poética y dialéctica en la ética de Aristóteles*, en: *Dianoia*. Vol. 28. 1982, p. 23s. Este artículo se convertiría más tarde en libro: *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1997. Marcelo Boeri ha escrito una reseña interesante sobre el texto: *Comentarios a la Ética en Aristóteles o la moral de la virtud de O. Guariglia*, en: *Revista latinoamericana de Filosofía*. Vol. XXV-1. 1999, p. 152s.

75 ZAGAL, Héctor. *La actualidad del método aristotélico*, en: *L'Attualità del Pensiero Aristotelico*, Armanado Ed. Roma, (en prensa).

hoti y no el to dioti.⁷⁶ Paradójicamente, la labor de aclaración (*diasaphenixo*) consiste en amainar las exigencias apodícticas de los legos, algo muy semejante a lo que ha sucedido en *Metafísica IV*. Ahí se combate a quien pretende demostrar los axiomas. Leemos en la *Ética nicomaquea*,

Su contenido lo explicaremos suficientemente si hacemos ver con claridad la materia que nos proponemos tratar, según ella lo consiente. No debemos, en efecto, buscar la misma precisión en todos los conceptos, como no se busca tampoco en la fabricación de objetos artificiales. Lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existen por convención y no por naturaleza. Y los bienes particulares encierran también por su parte tanta incertidumbre, ya que para muchos son ocasión de prejuicios: hay quien ha perecido por su riqueza y otros por su valentía. En esta materia, por tanto, y partiendo de tales premisas hemos de contentarnos con mostrar en nuestro discurso la verdad general y aun con cierta tosquedad. Disertando sobre lo que acontece en la mayoría de los casos, y sirviéndonos de tales hechos como de premisas, conformémonos con llegar a conclusiones del mismo género. Con la misma disposición es menester que el estudiante de esta ciencia reciba todas y cada una de nuestras proposiciones. Propio es del hombre culto no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas sino la que consiente la naturaleza del asunto.⁷⁷

El Estagirita reconoce que las leyes o preceptos generales no iluminan lo suficiente la acción concreta, esto es, entre la generalidad de una “regla” ética y el caso concreto hay una brecha difícil de cubrir. Así acontece con la indicación “la virtud está en el justo medio”. Según el autor, la idea no alcanza a iluminar del todo, en otras palabras, no es un criterio de acción satisfactorio.⁷⁸ Por ello es menester la virtud de la *phrónesis*. Cabría decir, entonces, que la “ética” es un saber oscuro. Acorde con esta idea, Aristóteles advierte que muchas virtudes y vicios carecen de nombre en el lenguaje ordinario. El autor sugiere inventar palabras para designar tales hábitos y “aclarar”.⁷⁹ “Bautizar” se convierte en aclaración, dado que ya se ha hecho una descripción de un estado del alma. El nombre etiqueta el hábito y se “aclara”, pues la comunicación, cuando menos, se facilita. Son los pasos de una ciencia, de clara impronta platónica, por cierto. ¿No son los diálogos platónicos un continuo preguntarse por la naturaleza y nombre de un *areté*? El hombre prudente, el *spoudaios*, es regla, canon, y fuente de “claridad” en el comportamiento moral.⁸⁰ “Bueno” es lo que los buenos hacen.

76 Me extendo al respecto en **Logic an Ethics in Aristotle: Notes on the Argumentation in Nichomachaen Ethics**, en: *Zur modernen Deutung der aristotelischen Prädikationstheorie*. Vol VII. Hildesheim: Georl Olms (en prensa).

77 *Cfr. Ética a Nicómaco* I, 3, 1094b 11ss. Sigo la traducción de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 1983.

78 *Ibidem*, VI, 1, 1138b 26. La misma idea está apuntada en *Ética a Eudemo* VII, 15, 1249b 6. Un criterio general no ilumina lo suficiente.

79 *Ibidem*, II, 7, 1108a 18s.

80 *Ibidem*, I, 4, 1096b 29. Sumamente interesantes son las consideraciones de *Ética a Eudemo* II, 1, 1220a.

Por si nos quedara alguna duda sobre el modo distinto en que concibe la *asápheia* en las ciencias de la naturaleza y en la ética, remata el mismo Aristóteles: “En esta materia el principio es el hecho, y si éste se muestra suficientemente (*kai ei toúto pháinoito akroúntos*), no será ya necesario declarar el porqué”.⁸¹ Como es obvio, el problema radica en qué significa que un hecho se muestre con suficiente claridad. En las teorías sobre el alma, el Estagirita ha considerado imprescindible proporcionar una explicación por la causa (*aitta*). Aquí parece estar dispuesto a contentarse con el asentamiento y glosa de algún tipo de hecho. Aunque, para ser justos con Aristóteles, su obsesión por la *diáphora* está más que presente en la ética. Diferenciar está íntimamente unido a la labor de esclarecer, hasta el punto de que parece identificarse con ella.⁸² Un caso típico donde Aristóteles se aboca a esclarecer la diferencia entre *phrónesis* y astucia es en la *Ética nicomaquea* VI, 12 1144a 22. Se trata de lograr *pístis* clara: la búsqueda de la propiedad *saphés*. La metodología, sin embargo, es bien fenomenológica: se acude al sentido común, a los modos de decir, a las creencias de los sabios.

Curiosamente el esclarecimiento —discernimiento— no se limita a conceptos; también se aplica a percepciones. En *Sobre las cosas escuchadas*, Aristóteles habla de percepciones auditivas y olfativas poco claras. La mezcla de sonidos obscurece.⁸³ Esto nos hace recordar que las palabras “esclarecer” y “claridad” tienen un origen físico y sólo por analogía —o por metáfora— se extrapolan del ámbito propiamente material.⁸⁴

8. *Asápheia* en la *Retórica*⁸⁵

La *Retórica* está escrita, como es bien sabido, como una respuesta al emotivismo de Isócrates. El padre de la lógica no se resigna a concebir la retórica como mera manipulación de pasiones. Explícitamente, Aristóteles se propone lograr *pístis* e *hypólepsis* a través del *lógos* y del *sylogismós*. De alguna manera los animales tienen *hypólepsis* de lo particular, aunque no de lo universal.⁸⁶ De ahí la importancia del *lógos* en la generación de los estados mentales de convicción o persuasión. En este contexto, no es de esperar que la poesía sea

81 *Ibidem*, I, 4, 1095b 6s.

82 *Ibidem*, I, 7, 1097a 25s. Sobre más distinciones: *Retórica*, II, 22, 1395b, 23ss

83 *Cfr. De las cosas escuchadas*, 801b 1s, 801b 8s; 801b 10s; 801b 21s; 802a 13. *Vid.* también *Physiognomicos* 1, 805b 19s; 2, 806a 33s.

84 Así lo reconoce en *De anima* II, 8, 420a 26. En este caso no hay inconveniente, según Aristóteles, en usar metáforas.

85 Resumir la discusión sobre el estatuto de la retórica requiere más espacio y ha sido ampliamente tratado en la bibliografía actual. Remito a un texto polémico de GARVER, E.; FURLEY, David; NEHEMAS, Alexander; FORTENBAUHG, William y MOSS, Jean Ditz. **Reclaiming Aristotle's Rhetoric**, en: *Review of Metaphysics*, 50, 1997.

86 *Cfr. Ética a Nicómaco* VII, 3, 1147b 3s.

particularmente venerada por Aristóteles. La poesía posee una dimensión patética que obnubila el *lógos*. “La imagen es también metáfora, ya que la diferencia es pequeña; porque si se dice que Aquiles ‘saltó como un león’, es una imagen, mas cuando se dice que saltó el león, es una metáfora, pues por ser ambos valientes, llamó león en sentido traslaticio a Aquiles. La imagen es útil también en el discurso, más pocas veces, porque es de poesía”.⁸⁷ Quiero subrayar la preocupación de Aristóteles por distanciar la retórica de la poesía. Precisamente porque la poesía es fuertemente emotiva y no “silogística” su recurso fundamental —la metáfora— es poco recomendado. En consecuencia, no resiste la tentación de legislar sobre el uso lógico y correcto de la metáfora: “Es preciso siempre que la metáfora analógica se pueda convertir a ambos términos del mismo género; por ejemplo, si la copa es el escudo de Dionisio, también está bien decir que el escudo es la copa de Ares”.⁸⁸ No obstante, el filósofo advierte el papel persuasivo de las palabras ingeniosas, las metáforas, las imágenes. Cuando el auditorio está familiarizado con una expresión, el aprendizaje, la captación del significado, resulta agradable y más fácil.⁸⁹ Punto de no poca importancia en torno a la claridad epistemológica.

Por ejemplo en *Retórica I*, 10, 1368a 29s, se recomienda el uso del entimema para probar los hechos pasados, que son dudosos (*asaphés*), connotación peyorativa del término y que está presente en todo el *Corpus*. Al fin y al cabo *asápheia* es considerada como una privación, en este mismo sentido confrontar 1369b 29s.

En *Retórica III*, 5 1407a 25s, se previene al retórico contra la *asápheia* originada por el exceso de conjunciones. Se trata de un acercamiento sintáctico. Sin embargo, no se trata realmente de una falta gramatical, sino de una carencia de estilo.⁹⁰

Precisamente por ello, añadir más palabras de las necesarias es un caso de obscuridad. La simplicidad se requiere como una cualidad epistemológica en ciertos casos.⁹¹ El problema será, como siempre, determinar cuándo comienza la palabrería. ¿Quién se atrevería a afirmar taxativamente que los siguientes versos de *Muerte sin veces* de Goroztiza son palabrería?:

Pobrecilla del agua,
Ay, que no tiene nada,
Ay, amor, que se ahoga,
Ay, en un vaso de agua.

87 Cfr. *Retórica III*, 4, 1406b 20s. Utilizo la traducción de Antonio Tovar, publicada por el Centro de Estudios Constitucionales de Madrid en 1985. Un punto no suficientemente explotado es la dualidad de la imagen, racional y sensible a la vez. Su importancia cara a la metáfora es obvia. Cfr. BRADSHAW, David. *Aristotle on Perception: the duallogos theory*, en: *Apeiron* 30, 1997.

88 Cfr. *Retórica III*, 4, 1407a14s. Me separo ligeramente de la traducción de Tovar.

89 *Ibidem*, III, 4, 1406b 5s y 10, 1410b 6s.

90 Una falta de puntuación adecuada origina obscuridad, pues hay ambivalencia: *ibidem*, III, 6, 1407b 19s. Ejemplo tomado, por cierto, de Heráclito el oscuro. DK, fragmento 1.

91 Cfr. *Retórica III*, 3, 1406a 31s.

¿Cuáles son los límites de la palabrería? Tal vez la respuesta más exacta sea la que Mozart dio al emperador de Austria, quien le reprochó al músico el exceso de notas en una determinada composición. “Señale Su Majestad qué nota sobra...”

9. Evidencia y cognoscibilidad: *Hóros ou kalōs*

Complementando el esquema anunciado en *Tópicos*, Aristóteles enuncia otro tipo de definición incorrecta. Se trata de un problema en donde el predicado negativo *ou kalōs*, o mejor dicho la negación del predicado *kalōs* no obedece a consideraciones de sintaxis, sino de pragmática y según alguno a consideraciones semántico-metafísicas.

El tema de lo *próteros* y lo *gnórimos*, o dicho en castellano, el superlativo, lo primerísimo y máximamente conocido, es un tema recurrente en el Estagirita.⁹² Los comentaristas coinciden en considerarlo piedra angular de la epistemología y hay quienes consideran que sin estas nociones la teoría del conocimiento deviene escepticismo. Las dificultades puestas por Aristóteles contra la “definición” metafórica, arrancan precisamente de su *asápheia*, pues tal definición no es primera ni máximamente conocida. Al parecer, no definir a partir de lo *próteros* y lo *gnórimos* en sentido absoluto (*háplōs, simpliciter* tradujo Moerbeke para santo Tomás) es un modo de falta de claridad. Pero aun en este caso, cabe preguntarse por qué Aristóteles no explicó este tipo de “obscuridad” en los párrafos dedicados a tal efecto en *Tópicos* VI, 2. Transcribo un largo pasaje:

Así pues, si se define bien o no, es algo que hay que examinar por estos y tales medios; en cambio, si se ha definido y se ha enunciado el *tò tí ên êinai* o no, es algo que se ha de examinar a partir de lo siguiente: Primero <ver> si no se ha construido la definición a partir de las cosas anteriores y más conocidas (*protéron kai gnorimotéron*).⁹³ En efecto, cuando la definición se da en vista de conocer lo definido. No conocemos a partir de cualquier cosa, sino a partir de las cosas anteriores y más conocidas, tal como en las demostraciones —en efecto, así procede toda enseñanza y todo aprendizaje—;⁹⁴ es evidente (*phaneròn*) que el que no define mediante tales cosas no ha definido. Y sino habrá varias definiciones de la misma cosa: es evidente, en efecto, que también el que ha definido mediante cosas anteriores y más conocidas ha definido, y mejor, de modo que ambas serán definiciones de lo mismo. Ahora bien, tal cosa no parece admisible: pues, para cada una de las cosas que existen, el *tò tí ên êinai* es una sola cosa. De modo que si hay varias definiciones de la misma cosa, el ser de lo definido será idéntico a lo que indica según cada una de las definiciones. Pero estas cosas no son las mismas, puesto que las definiciones son distintas. Así, pues, es evidente que, el que no ha definido mediante cosas anteriores y más conocidas, no ha definido.⁹⁵

92 No obstante, CLEARY, John J. en *Aristotle on the many senses of Priority*. Carbondale and Edwardsville Southern: Illinois University Press, se aventura a suponer una raíz platónica-académica del tema. Cfr. p. 99, nota 7.

93 Evidentemente cito textualmente.

94 Cfr. *Analíticos posteriores* I, 1.71a 1s.

95 Cfr. *Tópicos* VI, 4, 141a 23s.

En torno a este pasaje conviene hacer una serie de precisiones. Por un lado, no debemos soslayar la influencia de las matemáticas en la epistemología aristotélica. Mucho se ha escrito al respecto. Aristóteles entroniza la nitidez de las matemáticas.⁹⁶ Un círculo es definido como una figura bidimensional tal que todos los puntos de la circunferencia equidistan del punto llamado “centro”. Todas las demás propiedades, *e. gr.* las características del número de veces que el radio cabe en la circunferencia de todo círculo, es posterior a la esencia de círculo. Una vez entendida la esencia, *tò tí ên eînai*, es posible demostrar, extraer, inferir el resto de las propiedades, atributos o “pasiones”, según la terminología de *Analíticos posteriores*.

Por otra parte, Aristóteles distingue entre un orden didáctico⁹⁷ y un orden expositivo o sistemático. El orden didáctico corresponde al orden psicológico a través del cual los seres humanos aprenden.⁹⁸ Este orden podrá ser imperfecto desde el punto de vista de la lógica axiomática, pero es un aspecto real. A partir de una serie de experiencias concretas, un individuo puede formarse una idea sobre las propiedades de un tipo de carne. Si una madre de familia fuera interrogada por un médico sobre la “esencia” de la carne blanca, la buena mujer no podría explicar en términos de enzimas y proteínas la razón por la cual la carne de ave es de más fácil digestión que la carne de cerdo. El ama de casa no enunciaría el *tò tí ên eînai* de la carne de ave. Su conocimiento procede de los atributos o propiedades que son conocidos por cualquier cocinera. Es un verdadero *endóxos*.⁹⁹

Paradójicamente, y lo advierte *Metafísica* I, 1, se puede ser un estupendo cocinero sin conocer el *tò tí ên eînai* de la carne de pollo y viceversa. Un biólogo, conocedor del genoma de la gallina, puede preparar platos indigestos.

Aristóteles acierta al distinguir entre “conocer la esencia” y “conocer sus atributos más evidentes”. Y al revés, puede conocerse la esencia del triángulo y no conocer *in actu* una de sus propiedades: “sus ángulos interiores suman 180°”. Claro que a partir de la esencia se puede inferir el teorema de los ángulos internos iguales a dos rectos.

El orden sistemático corresponde a una visión epistemológica. A partir de esencias —medio de la demostración—, el escritor procede a exponer de una manera científica,

96 Por ejemplo, McKIRAHAN, Richard D., en *Principles and Proofs*. Princeton: Princeton University Press, 1992, explica la epistemología de *Analíticos posteriores* remitiendo a los *Elementa* de Euclides.

97 Con toda intención soslayo por ahora la distinción entre orden de la naturaleza y orden del tiempo de *Metafísica* V, 11, 1081b 9s. Un libro valioso que intenta armonizar el orden didáctico con el orden de los *Analíticos* y con el que no estoy *grosso modo* de acuerdo es el de HEINEMAN, Richard W. *Aristotle's Logic of Education*. Nueva York: Lang, 1998.

98 Sólo así se explica, por ejemplo, que Aristóteles se conceda el derecho de proporcionar una explicación ambigua sobre la relación entre aire y agua aduciendo que más tarde explicará con claridad el asunto. *Cfr. Física* IV, 213a 1s. *Cfr. De generación y corrupción* I, 3.

99 *Cfr. ZAGAL, H. Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*. México: Publicaciones Cruz-Universidad Panamericana, 1993, Cap. III y la bibliografía citada en dicho capítulo.

diáiresis, diaphorá¹⁰⁰, epagogé y apódeixis, syllogimós. Como comenta Barnes, *Analíticos primeros* no vendría a ser una metodología de la investigación sino una metodología para exponer la ciencia terminada. Una ciencia expuesta según los cánones de los dos *Analíticos* sería una especie de *vademecum*, un prontuario, una enciclopedia, no un libro para aprender. Lo característico de una enciclopedia es su sistematicidad. Nadie en su sano juicio reprocha el orden de una enciclopedia. No obstante, memorizar una enciclopedia no conduce a nada; no es la manera de adquirir el hábito de la ciencia.

Aristóteles es franco. Existe un paralelismo entre las demostraciones y las definiciones. Una demostración puede ser construida a partir de lo más conocido *quoad nos*, como quien demuestra que Hécuba parió porque está pálida. La palidez es *sémeion* de dar a luz, pero no es *aitía¹⁰¹* (causa) *essendi*, únicamente es causa *cognoscendi* de nuestra aseveración sobre el estado de Hécuba. Una “definición” articulada a partir de los propios o a partir de otras propiedades sensibles sería muy cognoscible *quoad nos*. Sin embargo, no estaría proporcionando el *tò tí ên êinai*. La metáfora, aunque sea rectamente interpretada por una comunidad hermenéutica, no por ello enuncia la esencia. Es un *lógos* indirecto del *tò tí ên êinai*.

En el orden didáctico, esto es desde el punto de vista de lo más conocido *quoad nos*, la metáfora puede ser un camino eficaz para construir la definición. El hombre de la calle está acostumbrado a lo sensible, a los ejemplos, y una buena metáfora frecuentemente tiene la capacidad de conducir al sujeto hacia lo esencial. La metáfora es eminentemente didáctica y

100 Cfr. *Tópicos* I, 3, 101b 18s. En *Tópicos* I, 13, 105a 24s, habla de la *diaphorá* como una *dýnamis* especialmente valiosa para distinguir los sentidos de una expresión. Todo el *corpus aristotelicum*, desde la *Metafísica* hasta la *Ética a Nicómaco*, está lleno de diferenciaciones. —Yo preferiría traducir por “distinciones”—. La metodología ideal aristotélica no es una metodología binaria, de cuño platónico, o mejor aún, de cuño porfiriano, sino una metodología de discernir y no de excluir. La *diáiresis*, por estar amparada en la exclusión de especies dentro de un mismo género, tiende a ser disyuntiva. En este sentido, el viejo adagio escolástico “separar sin confundir, distinguir sin separar” hace justicia a Aristóteles. Un pasaje donde *diaphorá* se utiliza en el sentido de añadir la diferencia al género para obtener la definición se encuentra en *Tópicos* VI, 1, 139a 29ss. Un lugar donde se percibe la cercanía entre *diáiresis* y *diaphorá* es *Analíticos posteriores* I, 5, 74a 37s. En esas líneas se explican las causas por las cuales un atributo es predicado universalmente en falso. Uno de los motivos es la inexistencia de un nombre para aquello que se diferencia (textualmente *diaphórois*). La observación filológica de Ross no es de escasa importancia. Cfr. su comentario al *loc. cit.* La ambigüedad puede explicarse de muchas maneras. Yo me inclino por dos. La primera, en *Tópicos* Aristóteles está demasiado cerca a Platón como para tener una nomenclatura absolutamente propia e independiente del maestro. Segunda, *diáiresis* y *diaphorá* no son tan distintas como puede inducirnos a creer un estudio superficial del cuadro de las oposiciones. Tampoco es tan claro que la *diáiresis* platónica sea una metodología de disyunciones.

101 Tengo la impresión de que algunos comentaristas tienden a olvidar el sentido coloquial de la palabra *aitía*. La palabra significa “acusación, imputación, causa, motivo, oportunidad, fundamento”. *Aitian 'ypéxein*: “estar bajo una acusación”. Recordando el sentido coloquial, la palabra *aitía* es desmitificada de una semántica dura. Sería interesante estudiar hasta qué punto el *Corpus* utiliza el término en el sentido castellano coloquial de “causa”.

se basa en una semejanza. Entre la copa de Dionisio y el escudo de Ares existe una semejanza: ambos son emblemas de poder. Por ello, la metáfora “la copa es el escudo de Dionisio” pone de manifiesto *quoad nos* que el cáliz dionisiaco es un instrumento de fuerza. El ateniense piadoso reconocía la semejanza entre el escudo y la copa. La metáfora ponía ante los ojos del fiel de Baco la función de la copa y de esta manera marcaba un límite, *hóros*, una definición imperfecta.

La objeción que lanza el Estagirita contra la metáfora como método para alcanzar la definición, radica precisamente en la grandeza y en la miseria del conocimiento *quoad nos*. Ya lo he enunciado previamente. Una proposición o una expresión no es igualmente cognoscible para todo el mundo. Algo de esto ya lo había advertido Aristóteles en *Metafísica* II.¹⁰² Para una doncella judía o un joven cuáquero, la figura mitológica resultaría extraña. Por el contrario, la misma expresión resultaría familiar (inteligible) para un hoplita ateniense.

Por tanto, es claro que la metáfora es susceptible de numerosas interpretaciones. Ya hicimos referencia a la “metáfora viva”. No es una expresión monolítica: su semántica está abierta y en este sentido puede dar pie al relativismo.¹⁰³ En cambio, *tò tí ên êinai* es un designador rígido, al menos eso parece *prima facie*. Afirmar que la definición fuerte es la cognoscible *quoad se*, es algo así como un designador rígido, un “algo” que permanece idéntico a sí mismo (es necesario) en todos los mundos posibles. Me temo que el cognoscible *quoad se*, es una versión “aguada”, rebajada, del *eidos* platónico. En mi opinión, muy poco ortodoxa para los aristotélicos, la noción de *quoad nos* genera más problemas de los que resuelve y precisamente el rechazo de *Tópicos* por la metáfora los pone al descubierto.

Encuentro dos interpretaciones de lo “cognoscible *háplos o quoad se*”:¹⁰⁴ 1) X es más cognoscible *quoad se* porque “tiene más ser” (frase ambigua). En otras palabras, porque su entidad admite potencialmente que un sujeto S obtenga más conocimientos. Un ejemplo pedestre: la definición de “hidrógeno” es menos cognoscible *quoad se* que la definición de la psique animal.¹⁰⁵ No tengo ningún óbice contra esta lectura. 2) X es más cognoscible *quoad se*, pues constituye un tercer estadio de la esencia. Avicena ya ha hablado de él.

102 “El resultado de las lecciones depende de las costumbres de los oyentes. En efecto, queremos que se hable como estamos acostumbrados a oír hablar, y las cosas dichas de otro modo no nos parecen lo mismo, sino, por falta de costumbre, más desconocidas y extrañas. Lo acostumbrado, en efecto, es fácilmente cognoscible. Y cuanto fuerza tiene lo acostumbrado, lo muestran las leyes, en las cuales lo fabuloso y lo pueril, a causa de la costumbre (*dià tò êthos*), pueden más que el conocimiento acerca de ellas”: *Metafísica* II, 3, 995 a 1 s.

103 Y algunos autores modernos dan pie a la objeción. La metáfora parece cerrar el paso a la intersubjetividad, condición esencial del conocimiento no-místico. Un caso de este devaneo con el solipsismo en MAILLARD, Chantal. *La creación por la metáfora*. Barcelona: Anthropos, 1992, p. 168s. Nos encontraríamos con la oscuridad inefable de San Juan de la Cruz: “Entréme donde no supe,/ y quedéme no sabiendo,/ toda *sciencia* trascendiendo”.

104 Soslayo los matices que distinguen *háplos de kath' autho*.

105 De nueva cuenta rehuyo el caso de una posible definición de Dios. Basta con señalar a pie de página que los medievales consideraban que de Dios no poseíamos un conocimiento conceptual.

Desafortunadamente, la expresión “cognoscible *quoad se*” sugiere la lectura (2). Mi razonamiento es el siguiente: conocer implica un sujeto S cognoscente, un acto u operación de conocer, y el objeto C conocido.¹⁰⁶ En resumen, el conocimiento es una relación. Considero que las expresiones *quoad se* y *quoad nos* se corresponden con la noción “relación” de *Categorías* 7.¹⁰⁷ Lo diré de otra manera, el objeto C es más cognoscible *quoad se* significa que C posee más propiedades y que por tanto, potencialmente, es más cognoscible. Alguien podría objetar que lo máximamente cognoscible *quoad se* es lo más simple. Siguiendo el ejemplo de *Metafísica* II, 1, 993b 9s, nuestra inteligencia es a lo cognoscible *quoad se* como los ojos de los murciélagos al sol. Rechazo la objeción valiéndome de la estrategia aristotélica. Es una metáfora, no un argumento. Curiosamente, Teofrasto resta valor “demostrativo” a la comparación al disolver la bella metáfora en términos físicos:

También es absurdo que unos animales vean más de día y otros de noche; pues el fuego menor es destruido por el mayor, por lo que no podemos mirar de frente al sol y al fuego totalmente puro; de modo que aquéllos que son más deficitarios de luz, necesariamente deberían ver menos de día; o bien si lo semejante aumenta (la visión), como dice, mientras lo contrario la destruye y obstaculiza, necesariamente todos deberíamos ver mejor los colores blancos de día, tanto en los que la luz es menor como en los que es mayor, y los negros de noche. Ahora bien, todos ven mejor el día, a excepción de unos pocos animales; en éstos el propio fuego interior refuerza verosímelmente esta capacidad, igual que hay cuerpos que por su color brillan más de noche.¹⁰⁸

Por tanto, los términos *quoad se* y *quoad nos* se prestan a confusiones y hasta cierto punto son irrelevantes. Afirmar la existencia de objetos tipo C es una verdad de Perogrullo.

10. Conclusión

Detrás de las diatribas aristotélicas contra la metáfora hay que preguntarse si no se aspira a la univocidad como ideal lingüístico. ¿Es la *ratio* de la analogía unívoca, análoga o equívoca? No se soslaye el origen matemático, por ende cuantitativo, de la analogía. La pregunta crucial es si el uso analógico del lenguaje no deviene metáforas. Y algo más, ¿no está lleno nuestro lenguaje ordinario —que al fin y al cabo es el metalenguaje de los lenguajes científicos— de metáforas?

106 Considero clave subrayar que el conocimiento es una relación —peculiar— pero al fin y al cabo un tipo de relación: *Física* VII, 247b 1 s. El conocimiento, lo dice Aristóteles, no es génesis ni *metabolé*, ni *kinesis*. Utilizo la edición bilingüe de José Luis Calvo Martínez, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

107 Cfr. *Categorías*, 6b 1s. Los comentarios de Averroes a 6b 20-27 y 7b 15-8a 12 son dignos de consideración, Cfr. *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories. Op. cit.*

108 A RISTÓTELES. *Sobre las sensaciones*. Edición, introducción, traducción y notas de José Solana Dueso. Barcelona, 1989.

El lenguaje ordinario se encuentra lleno de expresiones metafóricas. Esta idea ha sido rescatada por algunos autores de la así llamada posmodernidad. Otro tanto puede decirse del lenguaje científico. Ahí está el anarquismo epistemológico de Feyerabend: el desarrollo científico explicado por la psicología, la historia y la sociología, ausente la lógica interna.¹⁰⁹ Es indudable que Aristóteles —siguiendo los pasos de su maestro Platón— se rebela contra la promiscuidad epistemológica propiciada, en buena medida, por la sofística. Platón y Aristóteles se esmeran por situar a la poética y la retórica en su justo lugar. Dicho en términos estridentes y actuales, no confunden la estética con la metafísica.

Los *Analíticos* pueden ser leídos como el proyecto científico de Aristóteles. Y en el corazón del *Organon* se encuentra la doctrina del género-sujeto. Al comenzar una investigación racional conviene delimitar el objeto de estudio y adecuar el método al objeto. El modo de estudio procede de la naturaleza de las entidades estudiadas. Aristóteles no rechaza la poesía ni la retórica. Sabe darles su lugar. El libro VIII de la *Política*, por ejemplo, reconoce el papel de la música en la educación y la *Poética* es un libro de crítica de la tragedia. La preocupación de Aristóteles es, por tanto, la mezcla de lo poético con lo científico: la intrusión de la metáfora en la metafísica y en la ciencia. Si en *Metafísica* IV arremete contra el supuesto relativismo de Protágoras, aduciendo el principio de no contradicción, en el resto de la *Metafísica*, en *De anima* y en *Tópicos*, ataca a Platón y a los presocráticos por el pecado de *asápheia*. Ordinariamente la falta de claridad se comete por la utilización de definiciones inadecuadas, entre las cuales prima la metáfora.

Hasta aquí no puede ser más loable la intención de Aristóteles. Sin embargo, lo que Aristóteles no percibe —o no se resigna a aceptar— son los límites de nuestro lenguaje y la necesidad de recurrir a la metáfora y el mito.¹¹⁰ Ciertamente reconoce la ausencia de nombres para algunas realidades y la necesidad de inventar palabras nuevas, pero no da el paso que sí dio Platón: el valor epistemológico del mito. El “problema” de la metáfora no es la figura retórica *per se*, sino el uso oculto o subrepticio de ellas. Pensar que estamos definiendo cuando en realidad no estamos alcanzando el *tò tí ên êinai*. Y Aristóteles comete este pecado con un agravante: antes ha linchado a quienes usaron definiciones metafóricas.¹¹¹

109 Cfr. ARTIGAS, Mariano. *El desafío de la racionalidad*. España: EUNSA, 1994, p.138s. Cfr. SMITH, Gregory Bruce. *Aristotle on Reason and its Limits*, en: *Polis* 14, 1995.

110 Resulta muy alentador el artículo de LOPEZ, Luis Xavier. **El silogismo poético y la imaginación en Alfarabi**, en: *Tópicos* 18. 2000, p. 113: “En conclusión, existe un silogismo poético que echa mano de la imaginación y que, en el caso de Alfarabi muestra la versatilidad argumentativa que hay en la lógica aristotélica. A mi parecer se trata de un razonamiento analógico que Alfarabi utiliza no sólo para la literatura, sino también para la metafísica. No existe en el intérprete árabe un descrédito de la argumentación retórica o poética como estilos informales que se contraponen al formalismo del silogismo apodictico. Al contrario, una de las aportaciones más valiosas de Alfarabi y, posteriormente de Avicena, es haber señalado la pluralidad argumentativa y estilística que hay incluso en el discurso filosófico”.

111 Es interesante el artículo de LLOYD, Gerson. **Plotinus and the rejection of Aristotelian**

Por otra parte, Aristóteles no acaba de sacar partido a una idea apuntada en *Metafísica* II: la claridad y la obscuridad epistemológica depende en buena medida del sujeto. Es un asunto de pragmática, no de mera semántica o sintaxis. Esta idea llevada a su último extremo terminara, en mi opinión, por destruir la importancia de la distinción entre “cognoscible *quoad se*” y “cognoscible *quoad nos*”. Distinción, por cierto, a la que los escolásticos apostaron tanto.

La epistemología aristotélica fracasa en la medida que ha criticado los métodos de sus predecesores para capturar el *tò tí ên eînai* sin habernos propuesto un sustituto satisfactorio. Aristóteles es padre de la teoría de la demostración, pero dudaría mucho en afirmar que es padre del arte de definir. En esta medida sus alegatos contra la *asápheia* se vuelven en su contra. Aristóteles no da en su lógica la importancia debida a los horizontes de comprensión; parece hablar de definiciones “sin sujeto”. En este sentido, el Husserl de la filosofía como una ciencia rigurosa, es un fiel seguidor del Estagirita. Es en la ética donde Aristóteles valora las condiciones psicológicas e históricas del sujeto para la comprensión de un contenido mental. Por algo Aristóteles habla en este terreno sobre la imprecisión y autojustifica su falta de “rigor”. No se atreve a dar el paso que ya había dado su maestro Platón y confina la metafísica a la ciencia de lo exacto, sin proporcionarnos un mecanismo de exactitud. Su horror por la *asápheia* lo traiciona. Me atrevo a sugerir que Aristóteles desperdició aquella idea sobre el *lógos* apuntada por el extranjero del diálogo el *Sofista*: “Pone en evidencia (*délon*), en ese caso, en cierto modo, cosas que fueron, que son o que serán y no se limita a nombrarlas” (262d).

Metaphysics, en: SCHRENK, Lawrence P. (edit.). *Aristotle in Late Antiquity*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1984, p. 3 s.

**Hóros y asápheia en Aristóteles. ¿Son
obscuras las metáforas?**

Resumen. *Aristóteles ha pasado a la historia como el padre de la lógica. Este artículo resalta dos puntos. Primero, analiza los motivos por los cuales Aristóteles rechaza habitualmente la definición metafórica, especialmente en el ámbito de la llamada metafísica; segundo, pone al descubierto algunas inconsistencias metodológicas en el Corpus al respecto.*

Palabras clave: *definición, metáfora, hóros, asápheia, Aristóteles.*

**Hóros and Asápheia in Aristotle. Are
Metaphors Obscure?**

Summary. *Aristotle is recognized in the history as the father of logic. The article highlights two points. First, it analyzes the reasons why Aristotle rejects frequently the metaphorical definition, specially, in the scope of the so called metaphysics. Secondly, it brings forth some methodological inconsistencies in the Corpus about it.*

Key words: *Definition, Metaphor, Hóros, Asápheia, Aristotle.*

DIKAIOSYNE

Revista arbitrada e indizada del
Grupo Investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad
Centro de Investigaciones Jurídicas. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Universidad de Los Andes

•ARTÍCULOS

- Heidegger y la pregunta por el ser

Alberto Rosales

- Los diferentes argumentos usados en Platón contra los sofistas

Marco Ortiz Palanques

- Al estilo de un gran epigono

Pompeyo Ramis Muscato

- Ética y Postmodernidad

José Rubén Sanabria

- La Persona Humana como realidad ontológica del Derecho

Yoleida Vielma Mendoza

- Elementos de la metafísica kantiana en los que se funda el Derecho

Margarita Belandía R.

- Historia de la Filosofía Moderna. Lecciones VII y VIII sobre Descartes (Traducción)

Eduardo Vásquez

- De la naturaleza sangrina: representación del cuerpo femenino entre las mujeres campesinas de Mucuchies

•Belkís G. Rojas

INTERDISCIPLINARES

DISCUSIONES: PROPUESTAS ACADÉMICAS

¿CÓMO SE PUEDE LEER LA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES?

Por: Fabio Ramírez Muñoz S. J.
Universidad Javeriana. Santafé de Bogotá

Como aparece en el título, este artículo no es sobre metafísica, sino sobre si se puede leer, y cómo, la *Metafísica* de Aristóteles. Creo, por supuesto, que los que nos ocupamos de filosofía debemos leer a Aristóteles, y en concreto algunas partes al menos de lo que se llama su *Metafísica*. Soy consciente, sin embargo, de que, por diversas razones, o no nos animamos a leerla, o una vez empezada la abandonamos. Diría que nos intimida un cúmulo de razones, entre otras el nombre mismo de “metafísica”.

Antes de entrar en materia quiero entonces hablar sobre el nombre mismo de “metafísica”. En primer lugar, la palabra significó en la antigüedad precisamente este libro, no una parte de la filosofía. Con seguridad, la palabra no se remonta a Aristóteles, sino al editor de sus escritos escolares y científicos, Andrónico de Rodas. Con la expresión “*tá meta tá physiká*” (las cosas que siguen a los escritos sobre la naturaleza, o físicos), no se quiere expresar sino un orden dentro de una clasificación, dentro de la edición total de las obras, y propiamente es un plural (*tá*) que se refiere a una colección de escritos. La palabra en la antigüedad griega y latina no adquirió pues mayor uso ni prestigio, y era, simplemente, el nombre propio de unos escritos de Aristóteles.

A partir de la época helenística la filosofía, siguiendo el uso de los estoicos, que se remonta a Jenócrates, el discípulo de Platón, tenía tres partes: lógica, física y ética, y lo que hoy llamamos “metafísica” era a su vez una parte de la física. Pero en el siglo XIII, recién conocida en el Occidente latino la *Metafísica* de Aristóteles, y siguiendo al filósofo persa-árabe Avicena (Ibn Sina), también recién traducido en ese tiempo, ésta se empieza a entender como una disciplina filosófica especial, una “*scientia*”, que trata del ente en común o del ente en cuanto ente. Así aparece la metafísica como una de las partes de la filosofía, y, muy de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles, en cierta forma la más importante.

No sólo esto: desde la mitad de ese mismo siglo XIII, y hasta bien entrado el siglo XVIII, en las facultades de filosofía el tercero y último año de estudio se dedicará a la metafísica, siguiendo normalmente el comentario al texto de Aristóteles, así los profesores se sintieran libres de apartarse del pensamiento del filósofo.

En el entretanto se escribieron muchas obras sobre metafísica, por ejemplo las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez o las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes. La metafísica es la más alta disciplina filosófica, y así la recibe la Ilustración. Toda esta historia contribuye a cierta aura de prestigio y respeto que produce el complejo conjunto de escritos que estuvo al comienzo del proceso.

De este modo, las palabras metafísico, metafísica, acabaron significando algo difícil, fuera de lo común, abstracto. Cervantes por ejemplo, en el soneto titulado “Diálogo entre Babieca y Rocinante”, al comienzo del *Quijote*, dice

B. ¿Es necesidad amar?

R. No es gran prudencia.

B. ¿Metafísico estáis?

R. Es que no como

Descartes empieza la cuarta parte del *Discurso*: “No sé si debo hablaros de las primeras meditaciones que hice, pues son tan metafísicas y fuera de lo común que acaso no sean del gusto de todo el mundo”.

Y Hume, en la Introducción del *Tratado de la Naturaleza Humana*: “[los hombres de estudio] no entienden por razonamiento metafísico el realizado en una disciplina particular de las ciencias, sino toda clase de argumentos que sean de algún modo abstrusos, y que exijan alguna atención para ser entendidos...”

Hasta aquí este excursus sobre la historia de los términos, que ayuda a entender cómo el proceso de constitución de la metafísica como disciplina y como parte del currículo filosófico contribuyó a su vez a darle al conjunto de estos escritos un aura de unidad y solidez que no tenía originariamente. Volvamos a la obra de Aristóteles.

La lectura de la *Metafísica*, tanto de la obra completa como de alguna de sus partes, tiene varios obstáculos. Con frecuencia son tan fuertes que el lector prefiere acudir a un comentario o resumen, si tiene una necesidad o interés especial en conocer el pensamiento de Aristóteles, o se contenta con consultar párrafos aislados, fuera del contexto de la exposición o argumentación. Esos obstáculos son en primer lugar, y a mi manera de ver, dos malentendidos. Además, ciertas dificultades específicas. Mi intento es ayudar a disipar los dos malentendidos, y hacer unas advertencias sobre las dificultades. No pretendo dar una guía detallada de lectura. Con este nombre de “guía de lectura” hay un libro reciente de Giovanni Reale, que es realmente la presentación de algunos de los temas generales que estamos tratando, pero sobre todo un análisis y una interpretación de toda la obra.

Tampoco pretendo recomendar la lectura completa de toda la *Metafísica*, ni invitar a adquirirla (actualmente se consigue, con suerte, una edición buena y barata), aunque creo que algunos de los escritos allí incluidos pueden leerse fácilmente, por ejemplo el libro I o el XII.

Primer malentendido: que la *Metafísica* es un texto unitario; es decir, que esto que se publica como la *Metafísica* es un tratado que Aristóteles escribió con un plan previo, o que por lo menos organizó al final como un todo. En consecuencia, que el lector debe seguir un orden de lectura, y que desde el comienzo debe, o encontrar una coherencia del conjunto, o mostrar que no la hay y que Aristóteles se contradice. Es el malentendido de la tradición, y, más o menos consciente, de muchas personas en el mundo filosófico.

Lo que creo que debe decirse es que la *Metafísica* es una colección de escritos independientes, que se pueden leer y entender sin estar refiriéndolos unos a otros, así tengan una temática común o afin. Es decir, que esos escritos pueden ser leídos, para poner un ejemplo de la misma época, como los diálogos de Platón; el *Protágoras* y el *Menón*, el *Banquete* y el *Fedro*, se leen independientemente, así tengan temas comunes. Por supuesto, se pueden y se deben comparar, pero ésa es otra tarea.

Para explicar lo anterior voy a exponer, en resumen, lo que a mi juicio es un resultado adquirido de los estudios aristotélicos de los últimos ochenta años.

La *Metafísica* permaneció muy desconocida después de la muerte de Aristóteles, en 322 a. C., junto con los otros escritos que Aristóteles no destinó a ser publicados. Esos escritos, en un estado que desconocemos, fueron llevados a Roma a comienzos del siglo I a. C., y organizados y publicados posteriormente, hacia el año 30 a. C., por un filósofo aristotélico llamado Andrónico de Rodas. Un grupo de esos escritos fue publicado como un conjunto de catorce rollos de papiro, numerados, y con el nombre de "*tá meta tá physiká*", como ya se dijo; Werner Jaeger conjetura que por razones prácticas se hizo una edición posterior en siete rollos, de dos libros en cada uno. Por supuesto, una copia de la *Metafísica* requería un estuche grande de cuero o una canasta para transportarla, pero seguramente había pocos ejemplares. Esto nos hace ver que es imposible que Aristóteles, como dice una novela muy en boga actualmente, hubiera regalado a su discípulo Alejandro Magno un rollo de la *Iliada*, pues esta no cabía en un rollo; si mucho, como dice Plutarco, en un cofre.

La antigüedad recibió la *Metafísica* como un tratado (*pragmateía*) unitario, escrito por Aristóteles (sólo hubo dudas aisladas sobre la autenticidad del libro II), difícil pero coherente. Así la recibieron no sólo los comentaristas griegos de la antigüedad, sino los comentaristas y filósofos árabes y occidentales, medievales y modernos, hasta el siglo XIX. Se podía estar de acuerdo con ella o no, interpretarla en una u otra forma, pero se la consideraba una obra unitaria, y así se la leía. El mismo trabajo reiterado de lectura y comentario consolidó esa unidad, en forma semejante a lo que ocurrió con el conjunto de la Biblia y con algunos de sus libros.

Pero ya para 1848 Hermann Bonitz dice que el libro XII no pertenece al conjunto, sino que es un tratado independiente. En 1888 Paul Natorp critica la *Metafísica* por contradictoria (esta crítica recorre todo el siglo XIX), pues pretende ser al tiempo ontología y teología (o metafísica general y metafísica especial, como diría cierta tradición anterior), y concluye, a partir de ello, que el libro XI, y algunos elementos de otros libros, no son obra de Aristóteles, sino de la primera generación de discípulos.

En 1923, Werner Jaeger publica la obra *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, el libro sin duda más influyente en los estudios aristotélicos del siglo XX. Con base en un estudio minucioso de la literatura aristotélica, principalmente de la *Metafísica*, propone su tesis de que el pensamiento de Aristóteles va pasando de un platonismo radical (representado especialmente por los escritos de juventud, hoy conservados sólo muy parcialmente) a lo que se podría llamar no muy exactamente un “empirismo naturalista”, y que ese desarrollo se muestra en la *Metafísica*, compuesta por escritos de distintas épocas, ensamblados por el mismo Aristóteles en una obra. Hay que distinguir, pues, en la tesis de Jaeger dos aspectos: el referente a la evolución del pensamiento de Aristóteles, y el de la composición de la *Metafísica*.

A partir entonces de la obra de Jaeger se abren paso dos enfoques sobre la *Metafísica*:

1º Que no es un texto unitario, sino un conjunto de escritos independientes entre sí, coincidan o no en sus tesis, hayan sido reunidos por Aristóteles o por un editor posterior.

2º Que a través de esos escritos podemos establecer una génesis o evolución del pensamiento y la obra de Aristóteles, y por tanto determinar en qué orden fueron escritas las obras o sus partes.

El primer enfoque se ha impuesto; de modo que es extraño encontrar hoy quién crea en la unidad del texto. Así, Giovanni Reale, partidario claro de una unidad de contenido filosófico en la *Metafísica*, dice sin embargo: “Si la unidad literaria de la *Metafísica* queda ya definitivamente excluida, punto sobre el cual los estudios modernos y contemporáneos no dejan lugar a dudas (...), no puede decirse lo mismo de la unidad de contenido de la colección (...)” Reale (1999), p. 116.

El segundo enfoque, genético, ha permitido hacer estudios y obtener muchos resultados parciales. Pero la índole de la obra de Aristóteles, tal como nos ha llegado, no nos permite reconstruirla con certeza en un orden cronológico. Pero esto tiene que ver con el segundo malentendido

Segundo malentendido: el conocimiento normal que se tiene en el mundo filosófico de la obra de Jaeger y de estudios posteriores, hace que se acepte ya con frecuencia que la *Metafísica* no es un texto unitario; pero se piensa que existen “guías” que nos permiten leerla con cierta seguridad en el orden en que fueron escritas las distintas partes (lo cual supone que una buena forma de leer una obra es hacerlo en el orden en que fue escrita; esto produciría resultados bien extraños).

En otras palabras, el supuesto o malentendido es creer que el método genético, basado en análisis de estilo, citas de unas obras en otras, razones filosóficas, etc., ha dejado algo más que conjeturas importantes. Y eso no es así.

Las obras que conservamos de Aristóteles son escritos personales de un profesor: notas para los cursos, resúmenes de conferencias, apuntes y resultados de investigaciones, etc. Las obras que él escribió para el gran público, muy conocidas en la antigüedad y al comienzo más que las otras (el *Eudemo*, el *Protréptico*, el diálogo *Sobre la filosofía*, etc.), se perdieron, como la mayor parte de las obras de la antigüedad griega. Las que no escribió para el gran público (como se suelen llamar, sus obras “esotéricas”) tienen tales características, que los especialistas, excepto en puntos particulares, no han podido darnos tal mapa seguro de lectura. Después de Jaeger, y hasta hoy, se han formulado muy diversas hipótesis, con argumentos muchas veces plausibles, pero también con claras peticiones de principio.

El enfoque genético es de todos modos útil, pues permite reconocer partes de las obras que el autor mismo incluye tomadas de escritos anteriores o añade como complementos o correcciones posteriores, como solemos hacer muchos profesores en nuestras notas personales o en los escritos que preparamos para publicar.

¿Entonces? Disipados tal vez los malentendidos, podemos decir en forma ya positiva que la *Metafísica* es un conjunto de escritos de distinta extensión, en los que, aunque se trata casi siempre del mundo de los cuerpos, físico o sensible, esa realidad se examina en su universalidad o en sus principios. Temas, pues, de la *Metafísica* son, por ejemplo: el significado de la palabra ser, las condiciones y el objeto de la ciencia de lo que es en cuanto que es, o de la ciencia de los primeros principios, los seres eternos y primeros, etc.

Mi propuesta para un eventual lector de la *Metafísica* que no esté haciendo aún un estudio muy especializado, es abordar los distintos escritos que componen la colección como obras independientes con características propias de cada una. Dos de ellos no son para ser leídos sino para ser consultados, como los índices o los diccionarios. Otros más vale no leerlos sino por un interés muy particular, pues son duplicados o escritos sin mucha importancia

Los libros (rollos originariamente) que componen la colección se numeran del I al XIV, o a la manera de numerar griega A, B, Γ, etc. El libro II se denomina en ese sistema, curiosamente, α, alfa minúscula. Cada libro es un escrito independiente, excepto los libros VII-IX, que forman un conjunto más extenso que no cabría en un solo rollo. Voy a presentarlos más en detalle:

1. Dos escritos auxiliares, útiles como ayuda en la lectura de los otros:

III, una serie de dificultades (aporías), que pueden entenderse como un plan de trabajo.

V (“el libro de los significados múltiples”), una especie de léxico de los términos más usados en los escritos de la *Metafísica*.

2. Un gran tratado central (VII, VIII, IX), al que pienso que bien puede unirse el VI, muy breve y carente de unidad. Es un estudio de los significados de “ser”, que sigue muy de cerca el orden del capítulo 7 del libro V (“el léxico”).

Digo que es central, en relación con la edición total de la colección, es decir, desde el punto de vista del editor, Andrónico de Rodas. Los demás libros (I-VI, X-XIV) se sitúan por el editor como introductorios o complementarios de éste. Es, pues, seguramente el tratado fuerte de la colección. Aunque difícil en muchos capítulos (por ejemplo, VII, 4-6), tiene una línea clara de desarrollo. Volveré sobre este tratado más adelante.

3. Otro tratado completo, relativamente extenso, el libro XII: a partir de un análisis del cambio, trata de la causa inmóvil y separada del movimiento en el cosmos, o del Motor Inmóvil. Es la teología de Aristóteles. Una lectura atenta y desprevenida de este escrito hace ver cómo el anterior (VII-IX) y éste son del mismo autor, tienen muchos puntos de coincidencia, pero son en su estilo, su método y sus pretensiones muy distintos.

4. Dos tratados cortos, sobre temas generales, que tienen sentido completo y se dejan leer por sí mismos, y cuya lectura es útil para entender ciertas características o elementos del pensamiento de Aristóteles: las cuatro causas, la crítica al platonismo, la posibilidad de una ciencia de alcance universal pero no genérica, etc.:

I, un escrito introductorio sobre la ciencia de los primeros principios y primeras causas, que se continúa en un resumen y crítica de las teorías anteriores sobre esas causas, especialmente del pensamiento de Platón.

IV, un escrito sobre la posibilidad de una ciencia de lo que es, y de los principios de esa ciencia, especialmente del principio de contradicción.

5. Los otros libros (II, X, XI, XIII, XIV) tienen una importancia menor. De dos de ellos (II y XI) se ha dudado que sean de Aristóteles. El XI es un resumen de otros textos aristotélicos. Los demás tratan temas menos centrales, y en general son reflexiones críticas sobre el pensamiento de Platón.

En síntesis, creo que vale la pena leer, tienen su estructura propia cada uno, y han dejado su huella en la historia de la filosofía, el conjunto de los libros VI-IX, y los escritos I, IV y XII. Los libros III y V son instrumentos de trabajo, para consultar cuando haga falta. Los otros cinco escritos desarrollan aspectos secundarios, especialmente de controversia con el platonismo, y no son importantes para el lector no especialista.

Hasta aquí he querido disolver dos malentendidos (que la *Metafísica* es un tratado unitario, y que tenemos manera de leerla en el orden en que fue escrita), y hacer una descripción somera de lo que es más legible en ella.

¿Basta con esto para leer con propiedad algunos de los escritos “recomendados”? Quizás no es suficiente, pero ya estaríamos en la situación normal de lectura de un texto antiguo: se requiere ahora una buena traducción, algunas ayudas, y aprender a trabajar con el muy peculiar modo de escribir de Aristóteles.

Traducciones buenas hay por lo menos tres: la de Hernán Zucchi, Buenos Aires, 1978, 2a. ed. 2000; la de Valentín García Yebra, 2a. ed., Madrid, 1982; y la de Tomás Calvo Martínez, Madrid, 1994. Pero también las hay malas o deficientes, y entre ellas dos: la más reproducida, de Patricio de Azcárate, hecha por todos los datos del francés, y “poco de fiar” como dice Calvo Martínez, o mejor, nada de fiar, para un texto tan fino como la *Metafísica*. Algo semejante puede decirse de la de Francisco de P. Samaranch, que se encuentra en la edición de las Obras de Aristóteles, de Aguilar.

Pero no basta una buena traducción. Se requiere la ayuda de notas complementarias sobre el sentido de los términos, el contexto cultural y filosófico, etc. Además, algunas indicaciones claras sobre la forma como se han traducidos los términos más técnicos de Aristóteles. La única que cumple estas condiciones es la edición de Calvo Martínez, reproducida (excepto la introducción) en la colección Clásicos de Grecia y Roma, de Planeta Agostini, v. 100. La necesidad de esta ayuda es que entre el autor y nosotros hay múltiples mediaciones: mil ochocientos años de transmisión manuscrita, un contexto cultural muy lejano (así sea uno de los orígenes de nuestra cultura), la diferencia tanto gramatical como semántica de las lenguas, etc.

¿Pero, vale la pena el esfuerzo? Yo creo que sí. Dice un autor actual (no dice de dónde sacó ese cálculo, pero me parece plausible su afirmación) que Aristóteles es el autor o el principal transmisor de las tres cuartas partes del vocabulario filosófico occidental. Sea o no verdad, Aristóteles es ineludible cuando se quiere entender los conceptos y los problemas de la filosofía occidental.

Para terminar, quiero hacer unas sugerencias, sobre cómo leer lo que más arriba llamé “el tratado central”, los libros VII, VIII y IX. Algunos los llaman actualmente “los libros de la sustancia”, pero este nombre sólo se puede aplicar con exactitud a los libros VII y VIII, pues el IX trata, más bien, del acto y la potencia.

En primer lugar, sugiero leer antes los capítulos 1 y 2 del libro IV. Sin ser estos capítulos una introducción al libro VII, Aristóteles expone en ellos su concepto de “*homonimia pros hen*”, u homonimia focal o unificada, que es el marco de la investigación que desarrollará en el “tratado central”.

En segundo lugar, hay que atender a las indicaciones que hace Aristóteles sobre su plan de trabajo. La primera de esas indicaciones está al comienzo del capítulo 2 del libro VI (que, por lo mismo, pienso es el comienzo real del tratado). Son indicaciones en forma de resumen o plan, y están principalmente en VI, 2; VII, 1; VII, 16; VII, 17; IX, 8.

Algunos opinan que puede usarse como guía el capítulo 7 del libro V (el “léxico”), sobre los distintos significados del verbo ser, pues el orden de ese capítulo es muy semejante al orden del tratado. Sin embargo, el enfoque que da ese capítulo sobre lo que es “ser por accidente” es muy distinto del que se presenta en el tratado, y esto desvirtúa su posible utilidad como guía.

Una guía útil en la lectura es estar atento a las referencias que Aristóteles hace sobre la hipótesis, siempre diferida, de la existencia de sustancias separadas e inmóviles. Los lugares principales son VII, 2 y VII, 16. Estas referencias hacen un claro contrapunto con la hipótesis que es el punto de partida (VII, 2), según la cual sustancias son ante todo los cuerpos naturales.

Por último, no existe una guía metodológica (una presentación previa que haga Aristóteles sobre el método que va a seguir), y por supuesto no son guía los *Analíticos Posteriores*, pues claramente el orden que se sigue no es el de la ciencia que allí se expone.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Aristóteles

Ediciones críticas

Aristotle's Metaphysics. Edición, traducción y comentario de W. D. Ross, 2 vol., Oxford, 1923.

Aristotelis Metaphysica. Edición de W. Jaeger, Oxford, 1957.

Traducciones e españolas

Metafísica. Traducción de Hernán Zucchi, Buenos Aires, 1978; 2a. ed., 2000.

Metafísica de Aristóteles. Edición de V. García Yebra, 2a. ed., Madrid, 1982.

Metafísica. Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Madrid, 1994.

Otras obras

AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid, 1981.

BARNES, J. (ed). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, 1995.

BOSTOCK, David. *Aristotle metaphysics, Books Z and H translated with a commentary*. Oxford, 1994.

CANDEL SANMARTÍN, Miguel. **Aristóteles y el sistema del saber**, en: GARCÍA GUAL, C. (ed). *Historia de la Filosofía Antigua*. Madrid, 1997.

DUMOULIN, Bernard. *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*. Montreal-Paris, 1986.

DÜRING, Ingemar. *Aristóteles*. México, 1990.

Encyclopédie Philosophique Universelle, 6 vol., París, 1992 ss.

GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega*. Madrid, 1993, vol 6.

JAEGER, Werner. *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México, 1946.

KIRWAN, Christopher. *Aristotle's Metaphysics books Γ, Δ, E. Translated with notes*, Oxford, 1971.

OÑATE Y ZUBIA, Teresa. **El criticismo aristotélico en el siglo XX: hacia un cambio de paradigma**, en: *Logos*, 1, 1998, p. 251-269.

REALE, Giovanni. *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Barcelona, 1999.

The Oxford Classical Dictionary, 3a. ed., Oxford, 1996.

¿Cómo se puede leer la *Metafísica* de Aristóteles?

Resumen. *El texto de este artículo pretende, en la primera parte, dar cuenta de algunos sucesos históricos que han acompañado el trasegar de la obra de Aristóteles, reseñando las interpretaciones, supuestos y malentendidos generados a partir del nombre: Metafísica. Posteriormente, se señalan algunos puntos fundamentales sobre la interpretación histórica de la obra aristotélica, así como los abanderados de tales giros interpretativos. Por último, el autor sugiere, respetuosa y comedidamente, una guía para la lectura de la Metafísica, determinando lo que sería el cuerpo unitario del obra, los anexos y los complementos cuya atenta lectura debe suministrar al lector la fuerza filosófica del pensador de Estagira.*

Palabras clave: *Metafísica, Aristóteles.*

Aristotle's *Metaphysics*: A Guide for Reading

Summary. *The text of this article seeks, in the first part, to give bill of some historical events that have accompanied decanting of Aristotle's work, pointing out the interpretations, difficulties and suppositions generated by the name: Metaphysics. Later on, some fundamental points are pointed out on the historical interpretation of the Aristotelian work, as well as those registered of such interpretive turns. Lastly, the author suggests an even guide for the reader, determining what would be the unitary body of the work, the annexes and the complements whose attentive readings should give the philosophical force of the thinker of Estagyre.*

Key Words: *Metaphysics, Aristotle.*

RESEÑA

ARANGO, Ivan Darío. *El enigma del espíritu moderno*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2000.

El libro *El enigma del espíritu moderno*, escrito por el profesor Iván Darío Arango, analiza los principios filosóficos y morales de la modernidad. El libro consta de 16 ensayos agrupados en tres partes, que no exigen una lectura secuencial. No obstante, para hallar un hilo conductor sobre el desarrollo moral de la modernidad, es necesario leer la primera y la segunda parte respetando el orden establecido; mientras que la tercera parte, dedicada a la filosofía de Descartes, se mantiene independiente del resto del libro.

Los cinco primeros ensayos que constituyen la primera parte se ocupan de la evolución del racionalismo moral, partiendo de Descartes como fundador de la idea de sujeto, la cual es desarrollada en Rousseau, Kant y Condorcet. Llamamos la atención sobre el primer ensayo, con el título **La presencia de Descartes**, el cual considera no sólo la existencia de un sujeto epistemológico, sino también de un sujeto moral en Descartes.

La segunda parte hace una reconstrucción del individualismo, el cual comienza con Hobbes y es continuado por autores tales como Constant, Berlin y Aron. El capítulo duodécimo, titulado **La filosofía liberal del magistrado Carlos Gaviria**, puede considerarse como la síntesis y conclusión de la segunda parte, en la que la no interferencia se erige como valor moral para el hombre moderno. El profesor Arango recoge la lúcida defensa que el magistrado Gaviria hace de las libertades civiles, cuyo ejercicio implica la tolerancia y, con ella, la posibilidad de que cada uno desarrolle su modelo de vida buena.

La tercera parte del libro, **Los fundamentos de la filosofía moderna**, desarrolla de una manera más especializada aquellos problemas que, con Descartes, dieron origen a la filosofía moderna: el problema del método, el proyecto de unificación de las ciencias, el problema de la verdad y la invención del sujeto como fundamento del conocimiento, tema que también se trata de forma más breve en el primer ensayo del libro.

El objeto del libro es reivindicar el proyecto moderno a partir de una lectura no homogénea de la modernidad, esto es, una lectura que no se ocupe exclusivamente de la metafísica, omitiendo la filosofía moral, ya que desde Descartes existe un desdoblamiento de la figura del sujeto en sujeto epistemológico y sujeto moral. Es precisamente este desdoblamiento el que permite establecer la diferencia entre la figura del sujeto y la del individuo instaurada por Hobbes, sobre la cual se funda el liberalismo. En el libro se afirma el valor moral del hombre moderno a través de su autonomía y su independencia, en contraposición a quienes le atribuyen a éste como único móvil de la acción, su propio interés. Quienes hacen esta valoración negativa del individualismo desconocen que la conciencia del individuo precede a la del sujeto, puesto que la primera libertad que el hombre conoció fue la libertad de elección, una libertad individual, para luego reclamar la

presencia de un orden normativo creado por él mismo. De ahí que cuando el individuo despliega su interés particular hacia otros, esté asumiendo una exigencia moral propia de la figura del sujeto. Por esto, es necesario distinguir en el individuo una dimensión política y otra económica, siendo esta última la que ha llevado al desprestigio del proyecto moderno. Cuando afirmamos, entonces, el valor moral del individuo estamos hablando del individuo político, del ciudadano; mientras que lo propio del individualismo económico es la prioridad del interés particular, llegando al extremo de negar las condiciones mínimas para una vida digna. De esta forma, se ve que no hay una contradicción de principio entre el sujeto y el individuo político, sino entre éstos y el individuo económico.

En la modernidad, la figura del sujeto y la del individuo tuvieron desarrollos independientes puesto que cada una era expresión de concepciones distintas de la libertad. El racionalismo moral valora la libertad en términos de autonomía, lo que Berlin llama libertad positiva, en la cual el sujeto se rige por sus propias leyes; por su parte, el liberalismo entiende la libertad como independencia o lo que Berlin llama libertad negativa, es decir, el ámbito en el cual se da la exigencia de no interferencia. Se ve, pues, que la acción del individuo no obedece a un mero capricho, sino que pone de manifiesto una vocación moral, ya que la no interferencia es la condición de posibilidad para el desarrollo de los diferentes modelos de vida buena de los individuos. Este valor moral de la no interferencia se fundamenta en la idea de igualdad, puesto que todos los individuos tienen igual derecho a elegir su modelo de vida ideal. Esta idea de igualdad, presente ya en Hobbes, es la que hace posible la creación del Estado a partir del consenso racional de los individuos en el estado de naturaleza. Este aspecto permite apreciar el papel histórico positivo del liberalismo, aunque hubiese degenerado en el liberalismo económico. Rousseau, a través de su propuesta democrática, hace converger los dos ideales de la modernidad: autonomía e independencia, en la participación política, la cual presupone que el individuo está en capacidad de hacer valer sus intereses individuales al tiempo que se acoge al interés común, representado por la voluntad general. En suma, la participación política sólo es posible cuando hay igualdad, tanto en las condiciones sociales que permiten una vida digna, como en el respeto de la diferencias (tolerancia). Así, en el ensayo que da nombre al libro, el autor defiende la vigencia del proyecto moderno, destacando el potencial emancipador que éste aún posee. La convicción que recorre el libro es que, en sociedades como la nuestra, los ideales forjados por pensadores como Rousseau y Kant constituyen aún una posibilidad abierta para que todos puedan acceder a una vida digna.

Sandra Macías Álvarez

Mónica Jiménez Suárez

Estudiantes del Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

VIDA DEL INSTITUTO

Durante el primer semestre de 2001, el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia programó y coordinó las siguientes actividades:

Seminarios

IV Seminario **Colombia: Democracia y Paz**. Este evento se llevó a cabo el 5 y 6 de febrero en la ciudad de Madrid (España), apoyaron la actividad la Universidad Pontificia Bolivariana y el Instituto de Filosofía del CSIC. Participaron: Alfredo Rangel, Guillermo Hoyos, Daniel Pécaut, Javier Sanin, Juan M. Ospina, Marcos Palacios, Jean Michel Blanquer, Nelson Vallejo, Vanesa Peats, Guillermo Pérez, Hernando Valencia, Luis Jorge Garay y Pablo de Greiff.

Lección Inaugural

La profesora Maria Cecilia Posada presentó en el Aula Múltiple de Paraninfo: **De la Negra Nyx a la *Physis* presocrática**, febrero 27.

Defensa de Tesis Doctoral

El estudiante Carlos Fernández Uribe hizo la presentación de su tesis **Concepto e idea de progreso en la historia del Arte** en el Aula Múltiple del Paraninfo el día 5 de marzo, asistieron como invitados especiales y jurados los profesores: Javier Domínguez (Univ. Antioquia), Kathia Hanza (P.U.C., Perú), Beatriz García Moreno (Univ. Nacional de Colombia, Bogotá) y Jaime Xibille (Univ. Nacional de Colombia, Medellín).

Conferencias

La profesora Kathia Hanza (Universidad Pontificia Católica del Perú), presentó **La química de los conceptos y sensaciones: una hipótesis de Nietzsche contra el reduccionismo moral**, el día 6 de marzo en Auditorio del Museo de la Universidad de Antioquia.

Lo ético-político hoy: Spinoza, presentada por le profesor Hilario Hernández G., Doctor de la UNED, Madrid. El evento tuvo lugar el día 14 de marzo en la Ciudad Universitaria.

El 27 de marzo el profesor Ernest Tugendhat presentó: **Como debemos entender la moral** y el 28 de marzo **Nietzsche y el problema de la trascendencia inmanente**, ambas se llevaron a cabo en la Ciudad Universitaria.

En conmemoración al filósofo L. Wittgenstein, el profesor Juan Guillermo Hoyos M. Presentó la conferencia: **Por qué el lenguaje debe importar a la filosofía: L. Wittgenstein 50 años**, abril 26, Ciudad Universitaria.

Cursos de Extensión

Durante el 27 de abril y el 22 de junio, se llevó a cabo el curso de extensión: **La ética ante los retos de la bioética**, coordinado en conjunto con el Comité de Bioética de la Universidad de Antioquia y la Prof. Rosalba Durán Forero. Auditorio de la Facultad de enfermería.

Sustentación de Trabajo Doctoral

La profesora Luz Gloria Cárdenas presentó el 11 de mayo la sustentación de su trabajo de investigación: **Opinión y paradoja en Aristóteles**. Ciudad Universitaria.

Avance de Trabajo Doctoral

Carlos Carvajal presentó el 19 de julio su avance del trabajo **Trasfondo conceptual del debate Habermas - Rawls**; ese mismo día Alejandro Patiño presentó también su avance acerca de su trabajo: **El significado en el lenguaje moral**.

El 26 de julio Federico Gallego presentó su avance de trabajo doctoral: **La idea de política deliberativa en Habermas**. Ciudad Universitaria.

Grados

El día 23 de Marzo recibieron título de Filosofo(a) un grupo de trece estudiantes del programa de Filosofía del Instituto.

El 5 de abril el Instituto confiere el título de Doctor en Filosofía al estudiante Carlos Arturo Fernández Uribe.

El 20 de junio recibe título de Filósofo el estudiante Juan Diego Lopera Echavarría.

COLABORADORES

Luz Gloria Cárdenas Mejía. Estudios de Filosofía en la Universidad del Rosario, Bogotá. Maestría en Filosofía en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesora del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Adelanta una investigación sobre “*Opinión y paradoja en Aristóteles*” y coordina un grupo de estudios de Aristóteles.

Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. AA 1226, Medellín.

E-mail: lcardenas@catios.udea.edu ; mana@epm.net.co

Fabio Ramírez Muñoz S.J. Profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana de Santafé de Bogotá. Es profesor de Filosofía griega. Ex-decano Facultad de Filosofía.

Dirección: ramirez@javeriana.edu.co

Diego Soto Isaza. Terminó Filosofía y realizó su maestría en Filosofía en la Universidad de Antioquia. Actualmente es profesor de filosofía en la Universidad de Cartagena.

E-mail: diego2957@yahoo.es

Germán Vargas Guillén. Profesor Universidad Pedagógica Nacional. Candidato a doctor en Inteligencia Artificial. Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional de Santafé de Bogotá. Coautor con Guillermo Hoyos Vásquez de *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de la investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*, editado por Ascun e Icfes, Santafé de Bogotá, 1996. Tesis de Maestría sobre el pensamiento filosófico de Miguel Antonio Caro. Actualmente organiza un grupo de estudio sobre lógica en la Universidad Pedagógica Nacional.

Hector Zagal Arreguín. Profesor de la Universidad Panamericana, México. Director de la revista Tópicos. Ha publicado los libros: *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles: La Teoría de la epagôgê; Límites de la argumentación. Ética en Aristóteles. Lógos, physis y éthos; y Ensayos Aristotélicos.*

Dirección: hzagal@mixcoac.upmx.mx

Germán Meléndez Acuña. Profesor Universidad Nacional de Colombia. Candidato al doctorado en Boston University. Tema de la tesis: **Dialéctica y ciencia en Aristóteles.**

Dirección: gamelend@bacata.usc.unal.edu.co

REVISTA DISCUSIONES FILOSÓFICAS

ISSN 0124-6127

Departamento de Filosofía

Universidad de Caldas

Nº 4 julio-diciembre de 2001

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE CALDAS - Sede Palogrande

Carrera 23 # 58-65 - Of. 241

Apartado aéreo: 275

Manizales - Colombia

Teléfono: (+6) 8857022

Fax: (+6) 8851217

E-mail: discufile@hotmail.com

CONTENIDO

El futuro ya no es lo que era

Daniel Innerarity

¿Por qué Alcibíades frente a Diotima?

La charla de los interrogantes

Leonor Gallego Arias

Sobre los fundamentos de la vida social

Martha Cecilia Betancurt García

La filosofía: ¿ciencia rigurosa o cosmovisión?

Un debate alrededor de Husserl y Lyotard

Pedro Juan Aristizábal Hoyos

El artista y sus dobles

Mónica Lucía Vélez

De “aperturas” y “clausuras”

Carlos Yáñez Canal

El diálogo como fundamentación ontológica del hombre

Diego Fernando Silva

La comprensión de la comprensión

Garret Thompson

Traductor: Pablo Rolando Arango

Noticias de Europa

Freddy Téllez

Eventos del Departamento de Filosofía

Colaboradores

Estudios de Filosofía No. 21/22

Arte y política en Antioquia

Alba Cecilia Gutiérrez Gómez

José Antonio Suárez: Un asunto privado

Beatriz González de Ripoll

Fotografía y arte: una historia de encuentros y desencuentros

Carlos Alberto Galeano

Formalismo y autonomía en la Historia del Arte

Carlos Arturo Fernández Uribe

Teatro y conflicto

Farley Velásquez Ochoa

La autonomía del arte y sus realidades. Purismo estético moderno y pluralismo artístico contemporáneo

Javier Domínguez Hernández

El mundo del arte. De la actualidad de la pregunta kantiana por la autonomía del arte

Lucy Carrillo Castillo

Los proyectos de Ilja Kabakow. La vida en una instalación espacio-temporal

Luis Xavier López Farjeat

Más acá del límite

Sergio Mesa Saldarriaga

El antagonismo entre la figuración y la abstracción en el arte antioqueño

Sofía Stella Arango Restrepo

Estudios de Filosofía No. 24

Consideraciones sobre la cultura. Razón biológica y encuentro con la alteridad

Eufrasio Guzmán Mesa

La razón transversal. La posición de Wolfgang Iser en el enfrentamiento entre modernidad y posmodernidad

Hubert Pöppel

La mismidad de ser y esencia. (Aristóteles, *Metafísica* VII, 4)

Carlos Másmela Arroyave

Newton heteróclito. Problemas y límites del historiar a Sir Isaac Newton

Felipe Ochoa Rivera

El Estado, el derecho y la ética en Schopenhauer

Francisco Cortés Rodas

Filosofía clásica y crítica filosófica. Un ensayo sobre la actualidad de la filosofía

Santiago Echeverri Saldarriaga

Vida del Instituto

***In memoriam:* José Manuel Arango Pérez**

Se terminó de imprimir
en la Imprenta Universidad de Antioquia
en el mes de septiembre de 2002

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

SUSCRIPCIÓN

Nombre:

C.C. o NIT:

Dirección de recepción:

Teléfono: Ciudad:

Suscripción del (los) número(s) Fecha:

Firma:

Forma de suscripción:

Cheque Giro N° Banco: Ciudad:

Giro Postal o Bancario N° Efectivo:

Valor de la suscripción anual —2 números—

Colombia \$27.000

Exterior US\$25

NOTA

— Las suscripciones con cheques de plazas distintas a la de la consignación deben adicionar \$500 para la transferencia bancaria.

— Todo pago se hace a nombre de la Universidad de Antioquia, **Revista Estudios de Filosofía**, y puede hacerse en la cuenta 180-01077-9 en **todas** las oficinas del **Banco Popular**; y enviar el comprobante de consignación a la dirección ya indicada.

Correspondencia, canje y suscripciones:

ESTUDIOS DE FILOSOFIA

Universidad de Antioquia

NIT 890.980040-8

Apartado 1226 - Fax: 57 (4) 2 10 56 81 .

Teléfono: 57 (4) 2 10 56 80

E-mail: estufilo@quimbaya.udea.edu.co

Medellín - Colombia