



UNIVERSIDAD PANAMERICANA

9  
2ej

FACULTAD DE FILOSOFIA  
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

EPAGOGÉ  
LA ΕΠΑΓΩΓΗ EN EL CORPUS  
ARISTOTELICUM

TESIS CON  
FALLA DE CR.GEN

TESIS QUE PARA OPTAR EL TITULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A  
JUAN ANDRES MERCADO MONTES

MEXICO, D.F. 1989



Universidad Nacional  
Autónoma de México

UNAM



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

No querría que esta investigación viese la luz sin aprovechar la oportunidad de manifestar mi agradecimiento hacia todas aquellas personas que, de una u otra forma, han contribuido a su realización a lo largo de estos meses. La lista, gracias a Dios, resultaría muy extensa y por ello no me es posible hacer una enumeración exhaustiva. Sin embargo, creo que es deber de estricta justicia hacer mención especial de algunas de ellas.

Agradezco a mis padres y hermanos su apoyo incondicional y a ellos dedico el presente estudio con la ilusión -grande para mí- de poder darles un motivo de alegría.

A todos y cada uno de los profesores que me ayudaron de distintas formas para la elaboración de este trabajo: Dr. Jorge Morán y Castellanos, paciente director de la tesis; Dra. Hortensia Cuéllar Pérez y Dr. Carlos Kramsky. Al Dr. Carlos Llano Cifuentes, por sus consejos y continuas sugerencias dentro y fuera del aula de clases; a la Lic. Rocío Mier y Terán y al Lic. Héctor Zagal Arreguín.

Gracias, en fin, a todos los que han hecho posible la realización de este proyecto.

Ciudad de México, 5 de octubre de 1989.

## INTRODUCCION

Aunque todo el que tiene que optar por un tema específico de estudio considere las posibilidades y circunstancias para determinar cuál es el más conveniente para su caso, seguramente la mayoría se topa -nos topamos- con alguno que se presenta sin avisar. La elección de este tema ha sido en cierta forma de ese tipo.

Después hay que adentrarse en él y, tal vez por último, tratar de justificar el trabajo ya casi terminado, o por lo menos ya muy avanzado; se ha casado uno con el asunto y tiene que encontrar los mejores argumentos para presentar sus ideas, aunque tales discursos ciertamente no habrán constituido las causas directas del inicio del estudio.

Es difícil ser tan sincero como Popper y atreverse a sostener las bases de las ideas en puras situaciones y opciones personales (1).

En esta Introducción procuraremos poner algunos de esos argumentos *a posteriori*, que a pesar de no haber suscitado directamente el trabajo tienen una importancia muy grande.

- - -

La *ἐρωτηνῆ* (2) es un asunto muy serio, que se encuentra en la base del conocer del hombre y que se pretende resolver de

distintas maneras entre los filósofos, como haremos notar en varios lugares.

Las soluciones, como también veremos, presentan importantes divergencias, y al tratar de un tema de tanto peso se requiere llegar hasta las mismas raíces, ya que las discusiones a nivel de las conclusiones tienen un alcance mucho más limitado.

Otro factor interesante es que ya en esos inicios las diferencias, ya lo dijimos, son notables; el ataque de Popper, por ejemplo, es frontal: su solución a lo que él llama "inducción e inductivismo" es una eliminación de tales conceptos (3).

Muchas veces tales ataques proceden de una postura que inicialmente tiene una oposición seria contra lo que piensan que es la verdadera inducción. Partiendo de ese punto viciado, y con un conocimiento superficial del tema, destruyen una caricatura o ensamblado que ellos mismos han construido, que por carecer de consistencia se viene abajo rápidamente.

Al haber advertido esto en otros autores procuraremos no hacerlo en el presente estudio; no pretendemos entablar una crítica o diálogo abierto con algún filósofo en especial para evitar interpretaciones y explicaciones superficiales y críticas carentes de valor.

De quien si echaremos mano continuamente es de Tomás de Aquino, quien comentó una buena parte de las obras de Aristóteles, y entre ellas la mayor parte de las que aquí

citaremos.

En nuestro siglo predominan los estudios filológicos sobre el Filósofo, mismos que parecen no hacer referencias a su comentador más notable, que además de todo fue filósofo, es decir, tenía una perspectiva más amplia y más apta para interpretarlo.

Entonces, si vamos a seguir prácticamente a un solo comentador y no entablaremos ninguna polémica, ¿qué es lo que pretendemos hacer?

Pues una sencilla exposición de la ἐρωτυνὴ a partir de algunos de los textos fundamentales del Estagirita y, como ya dijimos, de los respectivos comentarios de Tomás de Aquino, cuidando de no sacarlos de su contexto y extrapolar las observaciones. El asunto estará más bien en ver el problema en sus lugares originarios para evaluar su importancia en el conocer y en las demás acciones humanas.

— — —

Bien, parece que con este criterio podremos evitar el estar dando saltos entre distintas nociones, pero ¿qué hay de una posible polarización de los sistemas aristotélico y tomista al analizarlos en uno solo de sus puntos capitales?

Hay que aceptar que es un riesgo muy propio de este tipo de exposiciones, y que hay tratados en los que se pretende ver todo un cuerpo a partir de alguno de sus miembros: se toma, por decir algo, un brazo (o la mano, o el dedo, y aún la uña) y a partir de él se quiere explicar todo lo restante.

Es evidente que si bien no deja de ser una parte importante del cuerpo, la visión final será la de un organismo deforme, con una extremidad hipertrofiada y las demás raquíticas.

Ese es quizá el riesgo más grande que corremos, y para prevenirlo intentaremos, en pleno tratamiento de puntos específicos, volver sobre nuestras pisadas continuamente para captar las nociones en la perspectiva adecuada y en sus justas proporciones.

Además, el mismo desarrollo de los capítulos intenta proyectar la misma noción desde tres ángulos distintos:

I. La *ἐπαγωγή* en los *Analíticos Posteriores* (libro II, capítulo 19 como base), texto clásico donde se encuentran las descripciones y explicaciones más detalladas. Esto constituye la Primera Parte.

II. La *ἐπαγωγή* en la *Metafísica*, en el conocimiento sapiencial, en el saber que se busca a sí mismo y muy relacionado con otros tipos de conocimiento.

III. La *ἐπαγωγή* en la *Ética Nicomaquea*, donde tendrá que rendir cuentas a las actividades concretas del ser humano (4). Este capítulo, junto con el anterior, forma la Segunda Parte del trabajo.

Lo que pretendemos en la Primera Parte, con su único capítulo, es la de asentar de una manera firme la noción en su estado más puro. En la Segunda la intención es entrar a otros campos menos "asépticos" para ver cómo se relaciona con otras formas de conocimiento y la manera en que

participa del actuar diario de los hombres.

Es ésta la finalidad del presente programa, en tres actos: mostrar a la *éπαισι* como hábito cognoscitivo que es, y detectar algunas de sus repercusiones en la vida del ser humano.

Las características tan dispares que encontraremos en cada uno de los lugares y una cierta "versatilidad" de nuestra noción no implican un distanciamiento de las esferas del actuar propio de los racionales; tendremos como "música de fondo" un criterio general para identificar la *éπαισι* siempre como la obtención de la unidad de significado que describe Wojtyła en *The Acting Person* (5).

Hemos trazado ya tres coordenadas que atravesarán el presente estudio: esquivar la polémica; evitar la polarización - y la consiguiente deformación-; mantener una noción primordial que sirva de guía a través de todo el recorrido para no perder el rumbo.

Por otro lado, si bien es cierto que no buscamos ampliar demasiado el radio de las explicaciones para no divagar en los dos capítulos de la Segunda Parte, resulta necesario meterse con otros conceptos para redondear las exposiciones. En cada caso presentamos las ideas que nos han inclinado a tratar tal o cual tema frente a muchos otros que se pudieron haber seguido.

Y ahora, ya como advertencias menores, mencionamos que tampoco pretendemos llegar a esquematizaciones o cuadros de resumen en los cuales se puedan encontrar "las formas de



## VI

έρωτησή" o "sumarios de las funciones" de este mismo hábito. Lo que no faltará serán problemas, y algunos seguramente se quedarán sin resolver. Pretender llegar a soluciones fáciles como las que hemos mencionado sería una pretensión absurda en una primera investigación sobre un problema que tiene tantos vericuetos. Toda clasificación sería incompleta, y casi cualquier solución resultaría artificial.

- - -

De una manera más o menos desordenada hemos buscado dar unas pinceladas para que se vean los alcances de este trabajo, pero es justo dar al lector una visión más definida que la que se puede obtener cuando las pistas sobre lo que es una cosa van más por la vía negativa (hasta ahora hemos dicho más lo que no es o no pretende ser que lo que realmente sea).

Dentro de lo dicho hemos mencionado la división clave en dos partes y tres capítulos; hablamos también de las tres principales herramientas a usar. Dijimos que trataremos de limitarnos al comentario de textos básicos, pero no podemos evitar relacionarlos con otros... y aquí es donde está quizá uno de nuestros mayores problemas: ¿con qué criterio asociar unos textos con otros?

Contestemos por lo pronto evitando una respuesta concreta, ya que en cada caso se aducen las razones que han motivado la asociación. Podemos adelantar que nos basamos mucho en

las referencias de Santo Tomás. No nos parecen superfluas las aclaraciones sobre las posibilidades de establecer parentesco entre textos diversos (6).

En esos intentos por dejar en claro qué fue lo que nos movió a establecer determinado nexo tienen un papel importante los estudios filológicos y las reminiscencias platónicas (de los filólogos, más que de Aristóteles).

Y para justificar la infinidad de huecos o preguntas sin respuesta, digamos que en muchas ocasiones más vale darse cuenta de que se tiene un problema serio a tratar de despacharlo sin extraer todos los elementos que entran en juego y que lo hacen realmente relevante. Tal vez poniendo un ejemplo se verá esto con mayor claridad: para un minero resulta más provechoso percatarse en la primera jornada de trabajo en una mina nueva de que tendrá mucho trabajo si haber hallado una veta enorme, que contentarse con la primera pepita que ha logrado extraer con unos cuantos golpes de martillo y de la cual se siente muy orgulloso.

- - -

Para aclarar el modo en que citamos las obras de Tomás de Aquino y Aristóteles hemos elaborado y puesto después del "Índice de citas sobre la *ἐπιγωγή*", una "Tabla de abreviaturas".

Los datos completos de otros libros citados aparecen en la primera nota en que se les traiga a cuento y en la

## VIII

### *"Bibliografía General".*

En ocasiones, como las citas de un mismo texto son muy continuas, hemos elegido para partes concretas algún otro modo de citar para cortar la exposición lo menos posible; las indicaciones se encuentran en los lugares oportunos.

## NOTAS

1. Basta ojear el índice de *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual* (Ed. Armando Armando, Roma, 1976) para darse cuenta de cuáles han sido los móviles de las investigaciones de Popper.
2. Preferimos mantener el término griego a lo largo de todo el desarrollo del trabajo para evitar confusiones y ambigüedades, ya que el término en su traducción latina (*Inductio*) y castellana ha corrido la suerte de muchos otros, que se deprecian y confunden, de manera que todos, fonéticamente, decimos lo mismo, pero pensamos en cosas muy distintas.
3. Cfr. Artigas, M. *Karl Popper: Búsqueda sin término*, EMESA Madrid, 1979 (Col. "Crítica Filosófica"), Cap. III, pp. 55-71.
4. Pueden encontrarse estas explicaciones desarrolladas en el inciso 1 de cada capítulo.
5. Wojtyła, K. *The Acting Person*, Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holanda, 365 pp., pp. 14 ss.
6. Cfr., por ejemplo, las explicaciones de la asociación de *An. Post.* II, 19, y *Met* I, 1, en el capítulo I (incisos 2 y 3) de este trabajo.

## PRIMERA PARTE

### Capítulo I

#### LA ἐπαγωγή EN LOS ANALÍTICOS POSTERIORES

##### 1. Situación del pasaje del libro II, capítulo 19

Este texto es quizá el más citado cuando se aborda este tema en Aristóteles. Tiene marcadas peculiaridades que en ocasiones no se toman en cuenta.

Tal vez lo primero que convenga aclarar es el lugar en que se encuentra: es la culminación de toda la filosofía de la ciencia del Estagirita y viene después de todo el tratamiento del silogismo y el conocimiento demostrativo. Pone el punto final definiendo las bases, es decir, el origen de todos los demás conocimientos. A esto se debe la importancia de un capítulo que en no pocas ocasiones se ve con cierta superficialidad. Los fundamentos de toda la ciencia no se pueden ver de una manera tan simple y sacarse de su sitio para tratar de sostener tesis que se quedan en comparaciones que suelen ser muy accidentales, por ejemplo, el hecho de que Platón haya usado un término similar para exponer alguna de sus ideas (7).

A lo largo de la exposición procuraremos hacer hincapié en nociones de importante contenido filosófico que por lo

general son descuidadas, como es el caso del hábito.

La exposición que hace Santo Tomás enriquece en gran manera toda la obra y, especialmente en este capítulo, se ve la fidelidad de su traductor, sobre todo en el término que acabamos de mencionar (el hábito), que en otras traducciones no encuentra un lugar preciso o se define a la ligera. Como es costumbre del Aquinate al exponer las ideas de su Maestro, se limita a desmenuzar el contenido y abunda sólo cuando es necesario, sin polemizar o remarcar alguna deficiencia del texto original. Al principio se dedica únicamente a explicar la estructura, pero llega un momento en que enriquece la presentación de una forma extraordinaria. Tal vez algunas precisiones -no oposiciones- en torno a la naturaleza del conocimiento del singular y del papel del Entendimiento Agente sean lo más interesante, aunque las aclaraciones sean muy breves.

## 2. La noción de hábito

Resulta curioso analizar las maneras como procuran traducir distintos autores este término, que en filosofía tiene una caracterización propia y una importancia radical.

Tal vez pueda parecernos que esta palabra sólo cabe referir a los actos morales o a las disposiciones de tipo más exterior o físico, pero en realidad no es así (8). Es famosa la doctrina de Aristóteles con respecto a los distintos tipos de hábitos, aunque no deja de ser

empobrecida en ocasiones por quedarse en exposiciones manualísticas.

Es significativo que Aristóteles use el mismo término para las disposiciones estables de tipo moral y para las intelectuales: *ἔξις*.

Consideramos oportuno aclarar de una vez esta noción por la observación hecha al principio de este inciso: los problemas de traducción de esta palabra y las anotaciones de los autores para tratar de explicar su significado.

Comencemos por analizar esa parte del texto (99 b 19; no. 427 de Moerbecke) en la edición de Loeb *Classical Library*:  
*"We must next inquire how we obtain knowledge of first principles, (b) and what is the faculty (c) that secures this knowledge."*

Y la nota a pie de página:

*"c. ἔξις is a developed faculty, as contrasted with a δύναμις, which is undeveloped; but it has not seemed necessary always to mark the distinction in English" (9).*

La palabra *faculty*, que el traductor no considera necesario distinguir, guarda un valor más grande de lo que tal vez suponga; su aclaración en la nota es una explicación bastante coloquial de lo que técnicamente hemos marcado como el hábito.

Veamos ahora la versión de Düring, en la cual hay dos cosas que llaman la atención: la primera es de tipo estilístico y

la segunda entra en el campo de sus observaciones como filólogo. Aquella consiste en decir, antes de dar su traducción del texto -que además es utilizada para comparar la *δύναμις* platónica con las ideas aristotélicas, quitando gran parte del sentido que tiene como punto final de una obra tan importante como los *Segundos Analíticos* y quitando la misma introducción del autor, que ya mencionamos, en la cual determina el lugar que ocupa esta explicación-: "Mas dejemos que Aristóteles mismo tome la palabra:" (10)...¿Aristóteles mismo?.

Ya en la traducción, que comienza unas líneas más abajo (99 b 20; Mb. 428), dice: "Además, hay que preguntarnos si estas facultades (373) no nacen con nosotros...". Pero lo interesante viene más adelante, en la nota que ahí se refiere, la 373 (11): "ἐξέτις, el 'tener en posesión' la visión intuitiva de los principios y la capacidad de adquirir saber mediante *δυνάμις*."

Nos parece un poco fuera de lugar la observación. Su revestimiento erudito oscurece lo que se quiere decir, a diferencia de la sencilla explicación del inglés, que es menos pretenciosa y más aproximada al concepto. Por otro lado, está poniendo al descubierto el carácter intuitivo de la captación de los principios en un sitio en el cual todavía no se sabe por dónde discurrirá el texto. Por decirlo de alguna manera, pone las cartas al descubierto al principio de la partida.



La versión de Samaranch tiene el problema de la inglesa, pero éste procura traducir siempre como "el estado de conocimiento desarrollado" o "estados desarrollados de conocimiento" (12).

Moerbecke, como ya dijimos, traduce simplemente como *habitus* y conserva el término a todo lo largo del capítulo (13).

García Yebra, en su minuciosa edición trilingüe de la *Metafísica* sigue la traducción de Moerbecke en este término al latín, y las adaptaciones al español guardan bastante fidelidad al sentido de hábito de que se trate (14).

Pero, ¿qué caso tiene esta digresión crítica?

Pues bien, persigue dos objetivos: el primero, mostrar que este texto puede tomarse superficialmente para discutir problemas secundarios; segundo, hacer ver que las conclusiones a que se llegue a partir de él no tendrán el mismo alcance si se les desgaja del lugar adecuado.

¿Quiere decir esto que los autores citados, excepto Moerbecke y García Yebra, están completamente equivocados? No. Veremos que sus aproximaciones pueden ser útiles, pero que la noción de hábito no es sólo lo que han intentado decir, sino mucho más.

El hombre puede ir perfeccionando sus capacidades o potencialidades de una manera indefinida, tanto en el plano

personal como en el colectivo; de la misma manera, si no hace buen uso de ellas, también en ambos campos, las puede atrofiar o por lo menos menguar (15).

El individuo, y gracias a él la sociedad, va avanzando cada vez más en el conocimiento de la verdad. Ese progreso no sería posible si se consideraran tales capacidades como algo limitado absolutamente. Ciertamente las potencias cognoscitivas tienen algunas limitantes, como la de tener una visión aspectual, es decir, no poder captar todas las cualidades o características de lo conocido en un solo acto.

Las relaciones entre conocimientos anteriores y posteriores (que es lo que permite avanzar) no se podrían establecer sin un fuerte nexo que las vaya asumiendo y completando de una manera integral y no como mero agregado de datos, como pretenden algunos.

Tal vez es por eso que Hegel quiere totalizar el conocimiento de una forma que no pierda nada de lo anterior, que es siempre estado momentáneo y plataforma para un establecimiento superior en el ascenso al Absoluto.

Pues en cierto modo podemos decir que el hábito tiene esa función de recoger y elevar los pasos precedentes. Esta capacidad de ir adquiriendo mayor facilidad para hacer algo o conocer más y mejor (arte y ciencia, respectivamente, como señalan Santo Tomás y Aristóteles) es propia del hábito, que siempre lleva un *plus* sobre la suma de actos semejantes.

Además, algunos hábitos tienen el riesgo de poder ser buenos

o malos, aunque no siempre en sentido moral: "Del tañer la citara resultan los malos y los buenos citaristas, y análogamente los arquitectos y todos los demás artifices. Construyendo bien serán buenos arquitectos, y construyendo mal, malos." (16).

De una adecuada comprensión de estas nociones podrían desprenderse interesantes consecuencias para la enseñanza, tanto en el campo moral como en el científico y artístico.

### 3. Nuestro pasaje y otros textos

Ya hemos mencionado las tentaciones de que han sido sujeto ciertos autores para asociar este texto con algunos otros, ya sea de Platón, ya sea del mismo Aristóteles.

Dejando de lado los posibles nexos con la terminología de Platón (17), centrémonos en algunas observaciones previas a la localización de lugares afines.

En cada obra Aristóteles procura delimitar su objeto de estudio o género sujeto  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\upsilon}\mu\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ . A partir de eso se siguen consecuencias determinantes para el desarrollo de la obra respectiva, y por lo tanto para el enfoque que dé a las distintas nociones que se relacionen con el punto concreto que está tratando. Es por esto que la asociación o establecimiento de nexos con otras fuentes ha de hacerse cuidadosamente, atendiendo en cada caso a las particularidades del tratamiento, cosa que parece escapar casi totalmente a un análisis puramente filológico. De la

semejanza o aun equivalencia de palabras no se pueden tender lazos entre distintos pasajes sin más. Este es un serio problema en tal vez la mayoría de las obras que se han escrito sobre el Estagirita en este siglo, especialmente el periodo que va de las décadas de los veinte a la de los cincuenta. No es éste el sitio para determinar cuáles son todos los problemas que traen consigo esos estudios, pero en situaciones concretas trataremos de hacer evidentes las complicaciones que de ahí se derivan (16).

De lo dicho en este inciso se desprenden consecuencias para el discurso de todo el presente estudio, pero para el caso específico del capítulo diecinueve del libro II hay una relación que resulta interesante.

Los autores ya mencionados enlazan este capítulo con *Metafísica*, I, 1, 980 b 21 ss. (19). Lo curioso es que ni Aristóteles ni Tomás de Aquino plantean esa relación; lo que es de extrañar es que ni el autor mismo ni su comentador más destacado y conocedor de ambos textos no hayan ni siquiera hecho una mención, además de que suelen ellos mismos hacer referencias continuas a otras obras.

Seguramente la conexión entre ambos no sea tan sencilla como la proponen Düring y el traductor de Loeb, pero sería necio asegurar que no tienen nada que ver. En el capítulo correspondiente al estudio de la ἐπαγωγή en la *Metafísica* intentaremos explicar un poco esta situación, que tiene su eje en la definición del papel de la sensibilidad en el conocimiento humano en comparación con el

de los animales.

#### 4. El punto de partida

Al inicio de este capítulo se ve con claridad su carácter propio: se plantea el principio de lo que es, por decirlo de alguna manera, "la recta final" de una obra muy importante, ya que se pretende dar sostén al final a todo lo que se ha dicho en casi dos libros. Es por esto que el presente capítulo presenta un matiz tan peculiar: carga con un peso muy grande, y de su correcto entendimiento se seguirán serias consecuencias.

Además, al hablar de la génesis misma del conocimiento humano tiene material muy importante para confrontar con autores de diversas tendencias para ver en qué se parecen y en qué difieren.

Veamos lo que dice el mismo Aristóteles:

"Hemos explicado la naturaleza del silogismo y de la demostración -y también de la ciencia demostrativa, que es lo mismo que la demostración- y cómo se realizan. Debemos ahora investigar cómo obtenemos el conocimiento de los primeros principios, y cuál es el hábito que proporciona este conocimiento" (BK 99 b 15-19; MD 426).

Es interesante notar que Santo Tomás, sin contradecir a Aristóteles, utiliza un lenguaje técnico que ayuda a precisar más a qué tipo de conocimiento se refiere.

"Después que Aristóteles mostró de qué manera se conocen aquellas nociones que son principio de la demostración como medio, es decir, *quid* y *propter quid*, ahora muestra de qué manera se conocen los

primeros principios comunes de la demostración" (I, II, lec. XX, n. 582).

Santo Tomás amplía aquí el significado del silogismo y la demostración, que implican conocer la naturaleza de la cosa (*quid est*- τί ἐστίν) y la razón del nexo de la cosa con lo que se le predica (*propter quid*- τὸ διότι).

Esto responde a dos de las cuatro preguntas que se pueden formular acerca de una cosa, según el inicio del libro segundo de estos *Analfíticos* (20).

En los procesos demostrativos se tienen que ir estableciendo las relaciones con esas herramientas, pero aquí, como pronto advertiremos, no estamos tratando de un conocimiento demostrativo, con lo cual tendremos características peculiares que definirán los rasgos del conocimiento de las primeras premisas, aunque hay situaciones en que se puede asociar al conocimiento apodíctico, como cuando a partir del conocimiento sensible se tiene la causa, que es el término medio. En tal caso el nexo no tiene que ser descubierto, sino que se capta de una manera inmediata (21) al ver con claridad los términos (22).

No podemos olvidar el enfoque que se tendrá a partir de tal introducción en lo que resta del capítulo. Con esta guía procuraremos discurrir según la intención del autor en este sitio. Además, Santo Tomás dice que es conveniente conservar el orden de las dos cuestiones a resolver (n. 582).

Después de enunciar el objetivo central nos muestra de qué

manera se ha de afrontar el tema para poderlo esclarecer:

"La solución será clara si primero examinamos algunas cuestiones preliminares.

"Hemos visto más arriba (I.1) que es imposible alcanzar conocimiento científico mediante la demostración si no se han aprehendido antes los primeros principios. Acerca de la aprehensión de estos principios deben plantearse las siguientes preguntas (...)" (BK 99 D 19-24).

Antes de analizar las preguntas es prudente detenerse para advertir que se ha hablado de los primeros principios desde el inicio mismo de toda la obra y se ha señalado su necesidad en la génesis y desarrollo de todo el conocimiento posterior.

Además, el establecimiento de tales principios no termina en cuanto se conocen, sino que se siguen enriqueciendo conforme el hombre va conociendo más. De esta manera podremos encuadrar a esa facultad como un hábito y no como un acto aislado.

Expone ahora las tres preguntas que han de resolverse para esclarecer esas dos cuestiones generales:

1. Si ese conocimiento de las primeras premisas (o principios inmediatos) es del mismo tipo que el que se da en las premisas mediatas, es decir, apodicticas.
2. Si hay conocimiento científico de ambos tipos de premisas o sólo de las segundas, mientras que las otras provengan de otro tipo de conocimiento.
3. Si desarrollamos hábitos cognoscitivos que antes no

teníamos, o que hemos tenido siempre, sin saberlo.

Pero en el intento de aclarar éstas surgen serios problemas, que llegan a la raíz de la cuestión del origen de los distintos tipos de conocimientos.

a. Parece paradójico que hayamos tenido siempre esos hábitos, porque resulta que tendríamos, sin saberlo, conocimientos más ciertos que la demostración.

b. Si, por el contrario, los adquirimos sin haberlos tenido en absoluto, ¿cómo es que adquirimos conocimientos y aprendemos sin un conocimiento anterior? Esto es imposible, como ya dijimos, en el caso de la demostración.

El problema del preconocimiento es muy importante y en diversos lugares lo toca Aristóteles (23) pero se sale de nuestro proyecto el análisis de todos los puntos en que influye. Aquí nos imitaremos a seguir el camino del Estagirita, que es el de explicar cómo obtenemos los primeros principios.

Concluye de aquí que es manifiesto que ni podemos haberlos tenido siempre y que no podemos adquirirlos si no tenemos de alguna manera el hábito que corresponde.

Y propone la única solución viable: es necesario que tengamos una cierta potencia (*ἔκτιν μὲν τίνα δύναμιν - quandam quidem potentiam*), mas no tal que sea superior en la certeza a aquellas que hemos mencionado.



## 5. La sensibilidad

El argumento discurre ahora hacia el esclarecimiento de las cuestiones y se extiende para cubrir dos puntos: establecer la sensibilidad como punto de partida del conocimiento de los principios y sus relaciones con las demás facultades cognoscitivas. En esas explitaciones se intercala la metáfora del ejército en retirada.

El planteamiento de la problemática en estos momentos parece haberse estancado por las paradojas ya descritas. El Estagirita deberá ahora buscar una buena salida para poder trazar una nueva brecha. Ha arriado al punto donde muchos de los sistemas teóricos tienen que proponer una solución, pero la ahora tradicional división en los componentes del hombre impide que el intento sea por el lado de los sentidos, y menos aún de unos sentidos en íntima relación con la inteligencia.

En esa bifurcación se han propuesto soluciones que se cargan hacia los extremos. Hay quienes se inclinan por una solución meramente intelectualista, en la que la inteligencia construye todo su mundo para habérselas con una realidad que le es desconocida.

Por otro lado tenemos los intentos del empirismo, que en sus versiones más acabadas, el positivismo y el neopositivismo, lleva a no querer buscar nada más que los hechos, renunciando a todo intento por alcanzar las causas y a

entender las relaciones entre las distintas facultades del hombre.

En esas disputas tiene un lugar interesante la formación de los universales: ¿cómo alcanzar algo universal a partir de puros datos de lo particular y contingente?

Las respuestas son diversas. Platón considera despreciable al conocimiento sensible y, por lo mismo, a lo particular; en la Edad Media es celeberrimo el problema de los Universales (24); Ockham, con su afán de "no multiplicar sin necesidad" inicia la ruptura que ya señalamos, en la que el ser es tan indigente que ni siquiera tiene qué conocersele, y toda la construcción mental es completamente ajena a esos seres; la escolástica de línea racionalista sigue el sendero de las esencias y los particulares y la existencia les tienen muy sin cuidado. Tal vez se les podría reprochar lo mismo que dice Tomás de Aquino: "Algunos filósofos, como los pitagóricos y los platónicos, cayeron en el error (...) considerando que los objetos matemáticos y los universales estaban separados de lo sensible" (25).

La oposición entre estas dos formas de conocer (la sensible y la intelectual) no se ha podido salvar en la mayoría de los sistemas contemporáneos, y aún el gran intento de Kant deja descalificada la unidad del conocimiento.

Después se ha procurado construir sistemas cada vez más precisos para la ciencia, y muchas veces parecen serlo; su

único problema es que en esa misma medida se alejan de la realidad.

Gracias a algunos de esos tratamientos se ha podido estudiar más a fondo aspectos descuidados en el pensamiento antiguo y medieval, como las investigaciones acerca de la propia subjetividad, la conciencia, etc., pero tales descubrimientos o avances vuelven a perder sentido cuando no se les inserta en una visión global más completa y equilibrada.

Antes de continuar el análisis del texto es conveniente señalar que Aristóteles no tratará de "tender un puente" entre el conocimiento sensible y el intelectual, sino que dará una exposición continua del conocimiento desde sus inicios. Con esta continuidad se puede apreciar que las características de la actualidad del conocimiento, la intencionalidad, etc. se dan desde el principio, y que la gradación del conocimiento se encuentra toda cruzada por estas cualidades. Además de esas nociones mencionadas hay que hacer referencia a que este tipo de actos se encuentran en el campo de la *praxis* perfecta (26).

Tal vez lo más característico de esta *praxis* sea la inmediata posesión del fin en el mismo acto, y que así se pueda hablar de tales operaciones al mismo tiempo en presente y en pretérito perfecto: "veo y he visto".

En esta exposición se distinguen tres grandes grados en la sensibilidad, que corresponden a los distintos grupos de

animales: "Claramente esta es una propiedad de todos los animales. Poseen una potencia discriminativa congénita que llamamos percepción sensible" (BK 99 b-34-36; Mb 434).

Tenemos el elemento innato, que no es conocimiento, sino una facultad; en los tratamientos modernos y contemporáneos esta noción queda sumamente desdibujada. Además, esta capacidad es común a hombres y animales, lo que no es admisible para muchos autores, mientras que otros lo toman sin hacer las distinciones que ahora veremos.

La cualidad de ser discriminativa (*kristiken*) para esta facultad tiene una importante repercusión, ya que no es una confusión de datos lo que recibimos -Kant- sino una captación que tiene ya una medida que la realidad misma nos da. Si no se tuviera esa propiedad desde la sensibilidad misma es seguro que no se podrían obtener los principios a partir de las fuentes que Aristóteles menciona.

Después de establecer lo común comienzan las distinciones:

"Todos los animales la tienen, pero en algunos la percepción persiste mientras que en otros no. En los que no permanece, o no hay conocimiento fuera del acto mismo de la percepción, o de los objetos de los cuales la percepción no persiste" (BK 99 b 36- 100 a 1; Mb 435).

La única aclaración de Santo Tomás es la de llamar perfectos a los animales en los cuales sí permanece la percepción.

Luego continúa con las distinciones:

"Aquellos en los cuales la percepción permanece, la mantienen en el alma una vez que el acto ha cesado. Si esto ocurre frecuentemente surge una

nueva distinción: entre los que se sigue un proceso racional y los que no.

"Y ciertamente a partir de esta sensación se genera la memoria, y de actos sucesivos de memoria sobre la misma cosa surge el experimento" (BK 100 a 1-5; Mb 436).

En esta cita tenemos 3 pasos muy importantes: el de la simple sensación al razonamiento (tomado éste en un sentido amplio, como *quaedam ratiocinatione* en *Met.* I, 1). En dicho ascenso surge la memoria, que todavía es de lo particular y que compartimos hasta cierto punto con los animales, el establecimiento de una forma en la imaginación, que es principio de la *ἐπινομή*, como se dice en la *Ética* (27); después viene el experimento, que ya es una primera unificación de lo diverso.

Hasta aquí el conocimiento del hombre y el de los animales tiene bastantes semejanzas, pero no podemos olvidar que ya en esos primeros niveles la espiritualidad del alma humana está presente, con lo que todo lo que se va adquiriendo por la sensibilidad está ya impregnado del carácter propio de la persona humana. En el estudio de *Metafísica* I, 1 trataremos con detenimiento algunos puntos de interés. Empezamos ahora el fragmento culminante, con las últimas distinciones y la explicación de la formación de los universales:

"Porque aunque los actos de memoria son numéricamente muchos, en el experimento forman uno solo. Y a partir del experimento o de cualquier universal asentado en el alma, el uno que corresponde a muchos, que es en todos uno y lo mismo, se da el principio del arte y de la ciencia;

del arte si es en el ámbito de la generación, de la ciencia si es en el del ser. De aquí se sigue, por tanto, que el hábito de los primeros principios no se encuentra en nosotros de una manera determinada y completa congénitamente, y que tampoco procede de hábitos superiores de conocimiento, sino que se desarrolla a partir de la sensibilidad" (BK 100 a 5-12; Mb 437).

En este lugar se dan pautas clave para llegar a la manera como se da la unificación de las impresiones y, en último término, a la unidad de significado que permite distinguir a unos seres de otros y a la vez saber qué tienen en común (28). Además del camino a seguir después de las contradicciones que se vieron al final del inciso 2, esta unificación es otro punto del que tiene que dar cuenta cualquier autor que pretenda llegar al origen y desarrollo de nuestro conocimiento.

También es prudente recordar que ya estamos en el terreno de la pura intencionalidad, y que esto implica que las condiciones o cualidades de las nociones ya no han de coincidir con las de la realidad. Es frecuente toparse con doctrinas o ideas en que se confunden los planos y se atribuyen categorías del pensamiento a la realidad y viceversa.

Ahora que se ha llegado al experimento ("asumir algo a partir de muchos retenidos en la memoria" n. 591) se requiere de una racionalización (*aliqua ratiocinatione*) acerca de los particulares, por la cual se apliquen uno al otro.

Es éste un punto capital en las distinciones entre el conocimiento del hombre y el de los animales superiores. La ambigüedad acerca de una racionalización (*aliqua*) no es simplemente una manera de hablar, sino que refleja las dificultades para distinguir determinadas facultades del hombre, lo que contrasta con las nítidas distinciones que pretende establecer Kant. Es, en efecto, algo parecido a la razón, pero en plena zona de transición entre lo particular y lo universal. Aquí los animales todavía obran de una manera similar, pero ya por instinto. Es el umbral de la formación de hábitos como la prudencia, que todavía poseen los animales (29), y que en muchas actitudes se parecen en buena medida a los del hombre. En esta capacidad de aplicar el mismo universal a distintos casos concretos, Santo Tomás pone como ejemplo uno correspondiente a la medicina:

"Cuando alguien recuerda que tal hierba ha curado a muchos de la fiebre, se lleva a cabo un experimento, según el cual tales personas se curan de la fiebre. La causa no se encuentra en el experimento de los particulares, sino en la multitud de los particulares en los que se ha experimentado, de los cuales toma algo común, que se arraiga en el alma, y lo considera sin atender a los particulares. Y esto común se toma como principio del arte y de la ciencia. Por ejemplo, cuando un médico considera que esta hierba curará a Sócrates y a Platón y a otras personas, esto es un experimento. En la medida que se considera, porque ha llegado a ello, que tal clase de hierba cura absolutamente la fiebre: esto es lo que se toma como regla del arte de la medicina" (592).

La estabilización, mejor precisada por Tomás de Aquino, es una propiedad de la inteligencia con la cual se mira aquello

de los experimentos que es común -indiferente- a todos, sin importar en ese momento las peculiaridades de cada caso. Tal capacidad sólo tiene su sentido completo si después de poder observar lo común se vuelve a lo particular, ya que sería absurdo un conocimiento que nos permitiera conocer sólo lo universal y que no nos capacitara para actuar conforme a lo que exigen las situaciones concretas. Además, esa estabilización permite que se puedan asociar otras cosas que tengan también algo en común y lograr llegar a géneros superiores, como veremos un poco más adelante; de esas múltiples asociaciones se pueden realizar elaboraciones más propias y avanzar en el actuar, combinando conocimientos obtenidos por distintos experimentos y desarrollar capacidades para la solución de casos prácticos, como puede ser el caso del médico, que sabe cómo contener hemorragias y que al mismo tiempo sabe cómo realizar una intervención quirúrgica. En el ejercicio de su labor tendrá que aplicar ambas habilidades en una sola operación y saber reaccionar de distintas maneras ante las situaciones concretas. Entre las precisiones de Santo Tomás tenemos la que dice que el universal es "el uno aparte de los muchos", no en el ser, sino en la consideración del intelecto". Quizá el problema de los universales podría encontrar un mejor cauce para su desarrollo en distinciones claras como ésta, advirtiendo que no se puede involucrar a la realidad en la cuestión sin guardar las debidas distancias. Además de las precisiones viene una referencia al libro VI de la *Ética Nicomaquea* (VI,



IV, *Comm. lec.* III) y marca una referencia que Aristóteles no hace. En tal pasaje encontramos la definición de arte: "hábito productivo acompañado de razón verdadera" ( $\xi\lambda\iota\varsigma \mu\epsilon\tau\alpha \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon \delta\lambda\eta\theta\omicron\upsilon\varsigma \pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ ), misma que sirve para corroborar que el término griego  $\xi\lambda\iota\varsigma$  corresponde tanto a los hábitos intelectuales como a los morales, según dijimos en el inciso 3. Lo que parece interesar al Aquinate es abundar un poco en las diferencias que se dan entre la ciencia y el arte.

También se puede aprovechar esta cita para ver qué tipo de relaciones establece Tomás de Aquino con otras obras (en todo este capítulo sólo hace dos, y se refieren a la *Ética*) que no hemos encontrado en los ya citados trabajos, tanto de traducción como de análisis (30). Aunque la forma de la conclusión de Santo Tomás es muy parecida a la de Aristóteles, vale la pena citarla:

"Por lo tanto concluye que ni preexiste en nosotros el hábito de los primeros principios, como algo acabado y completo, ni se engendra en nosotros a partir de algunos hábitos preexistentes más evidentes, como se genera en nosotros el hábito de la ciencia a partir del preconocimiento de los principios. El hábito de los principios, por el contrario, se engendra en nosotros por el conocimiento sensible preexistente" (592).

Viene ahora una interrupción que es poco usual en las exposiciones del Filósofo, y él mismo volverá sobre sus pisadas después de exponer el ejemplo insertado. Tal ejemplo es muy peculiar. No habla de lo cóncavo y lo chato, de los triángulos o las líneas rectas, sino que se trata de una metáfora, misma que ayuda a ilustrar, pero que hay que tomar en su justa medida:

"[...] como cuando ha ocurrido una desbandada en una batalla, si un hombre se detiene, otro le imita, y luego otro, hasta que la posición original se restablece. El alma está de tal modo constituida que es capaz de llevar a cabo este mismo proceso" (BK 100 a 12-14).

El Aquinate simplemente aclara el sentido con unas cuantas palabras más:

"Cuando un soldado se detiene, es decir, cuando se inmoviliza y ya no huye, otro se le une y después otro y otro, hasta que se alcanza aquello que es el principio de las artes y de las ciencias, como se ha dicho" (592).

Esta aparentemente sencilla figura ha sido interpretada de distintas maneras, como lo hace notar During (31), pero nuevamente Santo Tomás pasa sin titubeos; lo único que ha hecho es cambiar un poco las palabras y pasar del sentido metafórico al real al decir que "se alcanza aquello que es principio de las artes y de las ciencias". En lo que parecen haberse detenido otros es en buscar cuál pueda ser el  $\acute{\alpha}\rho\chi\eta\eta\ \eta\lambda\acute{\iota}\theta\epsilon\upsilon$  del que ahí se habla: el punto originario de la desbandada. Si vemos otra vez la explicación de Tomás de Aquino notaremos que no se ocupa de la localización de un sitio "topográfico", sino que simplemente se lleva a cabo una fijación en el alma.

Parece que no advierten los límites de la metáfora: no hay un punto de partida, sino que se crea una posición originaria.

La exposición del punto 593 del *Comentario* tiene una gran importancia, ya que representa la única referencia

histórica de todo el texto. El mismo Estagirita las ha evitado y su Comentador no menciona pensadores concretos, sino solamente un grupo que sería interesante rastrear. Tal vez no diga nombres particulares porque en estas cuestiones, si no se distingue adecuadamente el plano del conocimiento del plano real, cualquiera puede incurrir en el error que se resaltarán:

"Alguno podría pensar que solamente la sensación o la memoria de los singulares es suficiente para causar el conocimiento inteligible de los principios, como dijeron algunos de los antiguos, sin discernir entre el sentido y el intelecto. Para excluir esto Aristóteles añade que junto con el sentido hay que presuponer una naturaleza específica del alma que es capaz de experimentar este proceso, es decir, que es capaz de asumir el conocimiento universal, lo cual se hace por el intelecto posible; pues esto lo puede hacer por el intelecto que produce los inteligibles en acto por abstracción de los universales a partir de los singulares" (n. 593).

Es enorme la riqueza que encierra este fragmento, sobre todo por la precisa distinción entre sentido e intelecto (y más aún, entre éstos y la realidad misma). Tales precisiones deben hacerse firmemente, ya que no se presentan con claridad y muchos pensadores incurren, como mencionábamos antes de citar el texto, en serios errores al enfrentar estas dificultades, que tampoco se resuelven, como ya señalamos, con la ya tradicional escisión entre *res cogitans* y *res extensa*, en sus variadas presentaciones.

En los textos mismos de Aristóteles se tiene el problema de la no clara distinción entre estas dos formas de actuar del intelecto (Agente-Paciente). Es famosa la reinterpretación

de Santo Tomás para salvar la unidad del conocimiento a partir de las bases aristotélicas y enmendar las tendencias generadas por las explicaciones de Averroes (32). Tal unidad se ha vuelto a perder en la Filosofía Moderna.

Tenemos ya dibujado el papel del intelecto en esta asunción de los universales: el Intelecto Posible se encuentra todavía en el nivel de los singulares porque capta solamente las imágenes, que no tienen aún la unificación con otras impresiones; tal unificación viene dada por la intervención del Intelecto Agente, que actualiza o ilumina a través de una abstracción.

Al final de esta controvertida aclaración, el Maestro Griego lleva a cabo esa vuelta al argumento interrumpido y dice:

"Tan pronto como uno de los indiferentes (33) se ha asentado en el alma se tiene un primer universal (porque aunque lo propio del sentir es lo particular, de la sensación lo es el universal, como "hombre", no "este hombre, Calias"). Después sobre este universal se asientan otros hasta que se tienen los géneros indivisibles - ἕως ἂν τὰ ἀμετέλη - y más universales - τὰ καθόλου - (en latín: *impartibilia stant et universalia*), como "animal" se obtiene de "este animal" (34), y así se avanza en la obtención de géneros superiores. Es manifiesto, pues, que necesariamente conocemos los primeros principios por ἐπαγωγή, y que el universal se forma a partir de la sensación" (BK 100 a 15- b 4; Mb 438).

Los intentos de aclaración realizados en las notas 33 y 34 hacen ver que el problema de traducción con el que hemos venido manejándonos hasta ahora tiene serias repercusiones en la interpretación. Además, aquí se encuentra el punto culminante de todo el capítulo, en el cual se asienta con

claridad la función de la *ἐπινοή* y se remarca la necesidad de la sensibilidad. La parte que se encuentra entre paréntesis, a pesar de ser sólo una breve explicación, nos describe una capacidad del conocimiento que tiene una importancia que no es del caso exponer detalladamente, pero vale la pena tener en cuenta esta operación que nos permite tener ya lo universal sin considerar los particulares, y que en el momento que se requiera puede volver a ellos, y justamente su estado potencial o de suspenso ante los individuos le permite poder ser aplicado a todos y cada uno.

En su número 594, Tomás de Aquino se vale de esta vuelta del Estagirita para abundar en algunas nociones en torno a la obtención o formación de los universales, ya que el Filósofo da un giro importante en el texto después de la última parte que hemos citado:

"Si se asumen muchos singulares que son indiferentes con respecto a algo uno que existe en ellos, eso uno según lo cual no difieren, una vez asumido por el alma, es el universal primero, cualquiera que sea, ya sea que pertenezca o no a la esencia del singular". (594)

De esta manera encontramos una de las limitantes de nuestro conocimiento, que es la de que no conocemos necesariamente lo que es esencial, y que muchas de nuestras distinciones y clasificaciones se basan en principios accidentales. Para ver esto en la práctica basta con explorar ligeramente las clasificaciones científicas para determinar las distintas clases de los vivientes, y más aún, para determinar cuáles seres sean realmente vivientes, como es el caso de los

virus. Las coordenadas o parámetros son en ocasiones arbitrarios y su relación con el ser más íntimo de las cosas varía en cada caso. Para aclarar esto pone un ejemplo:

"Así, pues, nos encontramos con que Sócrates, Platón y otros muchos son indiferentes a la blancura, la cual tomamos como algo uno, que es universal, que es accidente. E igualmente encontramos que Sócrates y Platón y otros son indiferentes a la racionalidad, esto uno es en lo cual no difieren, es decir, lo racional lo tomamos como el universal, que es una diferencia" (12).

Vemos así cómo se pueden tomar dos cualidades distintas, pero su validez varía, y del mayor conocimiento que se vaya teniendo de ese tipo de seres nos podremos aproximar a lo que sea realmente su diferencia más radical.

Otra noción que se va perfilando más claramente es la del universal, que ahora vemos no como un grupo de individuos o conjunto, sino como un concepto que se toma para aplicarlo a muchos. Aunque ese concepto es del intelecto, toma su medida de la realidad: el hecho de que los universales sean propios de la inteligencia no significa que no tengan que ver con los seres.

En el número siguiente (595), Santo Tomás continúa delineando el proceso de adquisición del universal. Como ya dijimos, estas aclaraciones las inserta antes de pasar a otras nociones que marca Aristóteles, próximas al final del texto.

En tal proceso se analiza esa cualidad de discernimiento (*Kritiken*) innata que ya se señaló, y que destaca la unidad y continuidad entre los distintos niveles de conocimiento.

Desde el inicio de la sensibilidad el conocimiento del hombre difiere del de los animales. Realmente es gracias al sentido que podemos conocer de alguna manera a cada individuo y relacionarlo con los otros. También ejemplifica como llegamos al conocimiento de los géneros supremos con el mismo proceso, y de esta manera desemboca en la conclusión tan esperada:

"De qué manera se puede asumir este algo uno, lo aclara en seguida. Es evidente que el singular se siente *proprie* y *per se*; sin embargo el sentido es, en cierta manera, algo del universal mismo. Conoce a Calias no solo en cuanto que es Calias, sino también en cuanto que es hombre, y lo mismo a Sócrates en cuanto que es este hombre. Este es el motivo por el cual por medio de esta asunción preexistente del sentido, el alma intelectual puede considerar al hombre en ambas personas. Si se diese el caso que el sentido apprehendiese solo lo que es de la particularidad, y de ninguna manera apprehendiese la naturaleza universal en el particular, no sería posible que a partir de la apprehensión del sentido se causara en nosotros el conocimiento universal" (1d).

No podemos ahora detenernos a considerar todas las consecuencias que se siguen de estas aseveraciones. Lo que es más notable es que se da al mismo tiempo una gran semejanza y una seria diferencia con Kant, ya que se acepta que lo propio del sentido es lo particular, pero que si no captamos desde ahí lo universal no hay modo de que lo obtengamos después; el intelecto carece de una capacidad constructiva a partir de categorías *a priori*.

Esto no se menciona tan detenidamente en el *Comentario sobre el texto de Metafísica I, I*, así que tendremos que llevarlo de aquí para la confrontación

completa que se pretende realizar en el próximo capítulo e insertarlo en el sitio adecuado, sin perder la perspectiva que ahí se maneja. Dejando para esa sección las demás aclaraciones que atañen a la sensibilidad, pasemos a la última parte de este capítulo, en la que se relaciona la *énoywyñ* con otras facultades de conocimiento.

#### 6. Conclusión: la *énoywyñ* entre los hábitos cognoscitivos.

Hasta el momento se ha respondido con bastante claridad y amplitud a los problemas de todo el cuestionamiento inicial:

"Debemos ahora investigar de qué modo adquirimos el conocimiento de los primeros principios, y cuál es el hábito que procura ese conocimiento {...}" (BK 99 b 18-19).

También se han satisfecho los requerimientos de la tercera de las cuestiones a responder:

"Si desarrollamos hábitos cognoscitivos que antes no teníamos o bien, si los hemos tenido siempre, sin saberlo" (BK 99 b 25-26).

Asimismo, las paradojas que se derivaban inmediatamente de ahí (BK. 99 b 27-32) parecen haberse salvado.

En esta etapa final se avoca a la tarea de enmarcar este hábito cognoscitivo de obtención de los principios entre las demás facultades del conocer. No lo anunció desde el principio, pero en muchas ocasiones el Estagirita muestra cómo las distintas ramificaciones del saber pertenecen a un mismo cuerpo. Es por esto que no resulta postiza la explicación que ahora desarrolla. Conclusiones así brillan



por su ausencia en muchos tratados filosóficos, tal vez porque las construcciones de las distintas partes de un sistema no se desenvuelven con una coherencia completa. También en los tratamientos manualísticos se suele perder este tipo de visiones generales para dar las conclusiones; se menciona la unidad al principio y después se explican las cosas con tal independencia que terminan siendo un mosaico, no un organismo.

Aunque los comentarios de Tomás de Aquino son menos amplios que en la sección anterior resultan también muy interesantes. Vuelve a entablar el diálogo con la *Ética*, libro VI (35), donde se habla con cierto detenimiento de los distintos hábitos y facultades, tanto intelectuales como morales. Veamos su texto:

"Con respecto al intelecto hay dos géneros de hábitos ( $\delta\acute{\iota}\delta\upsilon\upsilon\omicron\lambda\omicron\upsilon\upsilon\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\omega\nu$ , BK 100 b-5) que se relacionan de alguna manera igualmente con la Verdad. Unos son siempre verdaderos (ciencia e intuición -  $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta\ \kappa\alpha\iota\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$  -, BK 100 b 8). Otros en ocasiones son falsos, como es evidente en la opinión y en el raciocinio ( $\delta\acute{\omicron}\lambda\omicron\gamma\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$ , BK 100 b 7) que pueden ser falsos o verdaderos. También existen algunos hábitos erróneos que están dirigidos a la falsedad. Pero puesto que los principios son lo más verdadero, es evidente que no pertenecen al hábito que siempre es falso, ni al que alguna vez está en la falsedad, sino al hábito que sólo es verdadero. A esta clase pertenecen la ciencia y el intelecto.

"En el libro VI de la *Ética* se añade un tercero, que es la sabiduría. Pero esta, como ahí se dice, comprende en sí la ciencia y el intelecto (pues es una cierta ciencia y cabeza de las ciencias), por lo cual en este texto no la menciona. Al dejarla de lado, ningún otro género de conocimiento que el intelecto es más cierto que la ciencia.

"Es evidente, por lo tanto, que los principios de

la demostración son más evidentes que las conclusiones demostradas (ἀποδείξεις BK 100 b 9), como ya se dijo en libro I. Por lo tanto, no puede haber ciencia de los principios mismos, porque toda ciencia se genera por un raciocinio, es decir, la demostración, a la cual pertenecen los principios de que hablamos. Puesto que nada puede haber más verdadero que la ciencia y el intelecto (pues la sabiduría se incluye en éstos), se sigue de lo dicho que de los principios hay intelecto.

"Prueba esto Aristóteles con otra argumentación: la demostración no es necesaria para los principios, pues se procedería al infinito, lo cual ya se explicó en el libro I. Puesto que la demostración causa la ciencia, se sigue que tampoco la ciencia puede ser principio de la ciencia, en el sentido de que los principios de la ciencia se conozcan por la ciencia. Si no hay otro tipo de conocimiento que la ciencia que siempre sea verdadero, queda como conclusión que el intelecto sea el principio de la ciencia, ya que por el intelecto se conocen los principios de la ciencia. Este intelecto, que es el principio de la ciencia, es el conocimiento del principio del cual procede la ciencia. La ciencia es un todo (*omne-totum*) que se relaciona con toda cosa, es decir, con toda la materia de la cual hay ciencia, de la misma manera que el intelecto al principio de la ciencia" (596; Cfr. BK 100 b 15-18).

En esta larga cita hay cosas interesantes; sigue muy de cerca el texto de Aristóteles y sólo marca la división entre dos argumentos que en el original están de una manera continua.

Tal vez convenga aclarar que el término "intelecto" tiene en este capítulo al menos tres maneras de entenderse:

En ocasiones lo hemos traído a cuento para referirnos en general a la capacidad cognoscitiva del hombre (se identificaría aquí con el decir "inteligencia", en un sentido general); en otro sitio se usa para distinguir la doble función agente-paciente, ya de la facultad en un

sentido más específico; por último nos encontramos la aplicación más concreta, que es la de este pasaje: el intelecto como νοῦς, es decir, el hábito de los primeros principios. Aquí se descalifica el sentido amplio que pueda dejarnos con una idea menos determinada.

¿Pero qué, acaso, no estábamos buscando la ἐργασία?

¿Dónde quedó después de la única vez que la vimos (Bk 100 b 3)? ¿Se identifica con el hábito de los primeros principios?

Bien, pues estas interrogantes tienen una salida bastante adecuada, aunque el Estagirita y Santo Tomás no se ocupen de explicarlo con detenimiento. El asunto parece estar en que la ἐργασία es una función específica del νοῦς, y que vistas ambas en sí mismas no se identifican, como no lo hace el todo con la parte. El Filósofo no la vuelve a mencionar porque para esta última ubicación global convenía tomar el hábito más completo y poder entender su relación con los otros.

Con frecuencia el término νοῦς se traduce como "intuición" y en muchas ocasiones parece que es perfectamente convertible con ἐργασία, pero el establecimiento de los criterios para traducir adecuadamente en cada caso y delimitar completamente los ámbitos de cada uno de los términos involucrados sería un trabajo mayor que el que se pretende abarcar en esta investigación.

En los próximos capítulos tendremos que tratar esta íntima asociación ἐργασία-νοῦς para ver en qué casos pueden tomarse

como equivalentes y en cuales otros deben establecerse con más rigor las diferencias (36).

## NOTAS

7. Cfr. During, I. *Aristóteles*, pp. 175 (especialmente la nota 371) y 179; también *Análiticos Posteriores*, tr. Hugh Tredennick, 3a. reimpr., Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts -London; William Heinemann LTD, 1976, p. 258, la nota "a", donde se hace referencia a Ross.
8. "[...] la actividad de la razón se perfecciona por los hábitos" *In decem libros Ethicorum Expositio*, Proemio, n. 2.
9. *Anal. Post.*, trad. cit. p. 255.
10. During, I. *op. cit.* p. 175; que Aristóteles no ignoraba la semejanza de las propias tesis con las de su Maestro se ve claramente en *Análiticos Primeros*, II, 21 67 a 23-27.
11. *Id.* (nota a pie de página).
12. Aristóteles, *Obras*, tr. del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranich, 2a. ed. 2a reimpr. Aguilar S.A. de ediciones, Madrid, 1977, pp. 412-413.
13. Tomás de Aquino, *In Posteriorum Analyticorum Expositio* lección XX. Ed. Marietti, números 582-596 (Mb. 427-439).
14. *Metafísica*, versión trilingüe Valentin García Yebra, 2a. ed. Gredos, Madrid, 1982. pp. 21, 37, etc.
15. Cfr. Tomás de Aquino, *In Ethic.* I. I, lec. XI, nn. 132-133.
16. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, II, 1, Bk. 1103 b 9-14. Para un tratamiento completo del desarrollo de los hábitos buenos y malos, v. libros II y VI, y los respectivos comentarios de Santo Tomás.
17. Cfr. During, I. *op. cit.* pp. 174 ss; *Anal. Post.*, tr. Tredennick, p. 258; Ross, *Analytics*, 17; v. también Fabro, C. *Percepción y Pensamiento*, pp. 274-277, donde cita a Jaeger y Cassirer, entre otros, además de señalar la unidad que se da en el tomismo. Cfr. nota 2.
18. Para un desarrollo detallado, v. Reale, *Introducción a Aristóteles*, Ed. Herder, S. A., Barcelona, 1985. pp. 40-42.
19. Cfr. During I., *op. cit.* p. 180; *Anal. Post.*, trad. cit. p. 257, nota "d".

20. V. Tomás de Aquino, *In Anal. Post.*, I, II, lec. 1.
21. *Cfr. ibid.* lec. 2.
22. *Cfr.* Tomás de Aquino, *In Ethic.*, I, VI, lec. 5, n. 1179
23. *Cfr. Metafisica*, I, I, 992 b 30-993 a 2.
24. Un tratamiento detallado de este problema y sus resonancias en la Filosofía Analítica contemporánea se encuentra en Beuchot, M. *El Problema de los Universales*, UNAM, 1981, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Filosofía (Col. *Opusculos-Investigaciones*).
25. Tomás de Aquino, *In Boethii De Trinitate*, cap. 2, q. 5 a. 3 *corpus*.
26.  $\mu\acute{o}\tau\acute{o}\varsigma$  debe entenderse aquí en el significado que le daba Aristóteles, como aquellas acciones en las cuales no se da un movimiento físico y, por lo tanto, son ajenas a la transitoriedad, al desgaste, etc. Es una capacidad de los seres superiores mediante la cual se perfeccionan al mismo tiempo que ejercitan acciones tanto físicas como intelectuales, ya que en ambas algo se queda en la persona y pasa a ser constituyente de los hábitos del individuo. En ocasiones se les suele llamar acciones immanentes, sobre todo en la manualística, dentro de la cual le ocurre lo que a muchas nociones importantes, que es el empobrecimiento. En el capítulo III se harán observaciones a este respecto.
27. *Cfr. In Ethic.* I, I, lec. XI, n. 137.
28. La importancia de esa "unidad de significado" se encuentra reflejada en las observaciones que hace Wojtyła en la introducción de su libro *The Acting Person*, tr. Andrzej Potocki, *Reidel Publishing Company*, Dordrecht, pp. 14 ss.
29. *Cfr.* cap. 11, 3.
30. *Cfr.* During, I. *op. cit.*, pp. 174-180, y *Anal. Post.*, trad. *cit.*, pp. 255-261.
31. *Cfr.* During, I. *op. cit.* pp. 177, y Fabro, C. *op. cit.* p. 217.
32. *De Anima*, I, III, cap. 5, 430 a 20-25; *Cfr.* Fabro, C. *op. cit.* p. 214.
33. El término *indifferens* traduce aquí a τὰ ἀδιάφορα, que literalmente sería "los impartibles" (*impartibilia*); During y Tredennick, en los lugares ya citados, marcan también problemas de traducción. Lo indiferente no es otra cosa que

lo que se ha tomado como común, dejando de lado a los individuos; "lo que les es indiferente", o sea, en lo que coinciden.

34. En el texto griego aparece *τοῦτο* [τὸν, que es "este animal", es decir, un particular, no "una especie", como traduce Tredennick (pp. 258-261).

Tal vez esta imprecisión sea sólo el reflejo de la resistencia de la Filosofía Moderna (y del pensamiento en general) a aceptar que los conocimientos universales tienen realmente su base en la sensibilidad y en lo particular.

35. Cap. III, n. 1. *Comm.* lec 3; Cfr. el Proemio de *In Anal. Post.* sobre la certeza de las operaciones y facultades.

36. Cfr. sobre todo cap. III, 3.

## SEGUNDA PARTE

### Capítulo II

#### LA ἔργασις EN LA METAFISICA

##### 1. Las peculiaridades de la Metafísica

En este inciso procuraremos, como en los números 1 y 3 del capítulo anterior, dar las pautas y los criterios para introducirse adecuadamente en la ambientación de la *Metafísica* y así poder proyectar cuál pueda ser la función de la ἔργασις en un saber como es el de este famoso pasaje.

Aunque no entraremos a tratar de explicar todas las notas del estudio de esta ciencia, si procuraremos tocar las líneas generales que permitan encauzar la búsqueda del papel de la facultad de que tratamos.

Tales directrices nos permitirán adentrarnos en las relaciones de este texto con otros, que será la tarea desarrollada en el inciso número tres.

Se ha mencionado en muchas ocasiones y con fines diversos la seria problemática que trae consigo la catalogación de los libros de la *Metafísica*, empezando por el hecho de que el mismo nombre no es más que un apocope sustantivado de: τὰ μετὰ τὰ φυσικά, "los (libros) que están más allá de la



física". Una mera colección de escritos cuyo factor común es el haberlos encontrado después de un mismo tratado (37).

Con ese argumento, y con ayuda de las direcciones filológicas, se ha generado una gran desconfianza ante lo que se pueda extraer de estos conflictivos libros.

Además, el estilo obscuro de varios pasajes, la escasez de conclusiones o respuestas concretas en muchas cuestiones fundamentales, etc. provoca una mayor tendencia a pensar en un tapiz irregular y no en un cuerpo. Si, encima de todo, se estudia sin una perspectiva filosófica, las escisiones se acentúan.

Con esto no pretendemos decir que sean textos fáciles, o que las dificultades sean invenciones, sino que la perspectiva desde el punto de vista de una buena filosofía tiene un alcance mucho mayor, en donde se pueden encontrar mejor las similitudes y diferencias de fondo. Para esto citaremos continuamente los comentarios de Tomás de Aquino, en los cuales la tónica no es enfática respecto de las divergencias o la falta de cohesión en todo el texto y con respecto a las demás obras del mismo autor. Su proceder es muy similar al que tuvimos ocasión de analizar en el capítulo 1, en el cual las observaciones sirven para malizar o encuadrar un poco mejor alguna noción y no para destacar o idear contradicciones. Es cierto que busca salvar la unidad del pensamiento aristotélico, sin llegar a extremos que provoquen sospechas por un excesivo respeto al Maestro

(38).

Estas son algunas ideas generales en torno a la interpretación de la *Metafísica*. Pasemos ahora al texto que nos ocupa (39), y empecemos diciendo que es de los pasajes más célebres, sobre todo porque su parte introductoria es muy sugerente y de fácil acceso, lo que la hace contrastar con muchos otros textos de Aristóteles, en los cuales se encuentra un claro "forcejeo" con los argumentos antes de establecer adecuadamente el objeto de estudio. Empieza con aseveraciones firmes y sigue con un cauce bastante comprensible, aunque la verdadera finalidad no aparece inmediatamente. Además, el Estagirita muestra aquí una amplia gama de recursos, ya que tiene referencias históricas muy importantes -donde si encontramos un nexo directo con Platón, que no es claro en *Analíticos Posteriores*-, ejemplos clásicos (como los de la medicina), menciones a facultades, hábitos, tipos de conocimiento, etc. Es una exposición muy rica, y si tiene algo que salta a la vista es que no pretende ser un extracto o ejemplar de reglas o nociones respecto de algún tema determinado.

Pero todavía no hemos dicho cuál es esa finalidad que parece esconderse en un discurso poco común, y en realidad es bastante sencillo: describir cómo es el conocimiento del sabio, de aquel que "lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular"

(40).

Pero para llegar a esa sencilla conclusión ha hecho un largo trayecto que requiere de varios capítulos.

Ya sabemos ahora el objetivo general del texto, pero no parece que sea muy aprovechable algo tan general para aclarar el perfil de una noción tan específica como aquella sobre la que tratamos en este trabajo.

Es también bastante sencillo dar una primera respuesta: en las líneas que preceden a esa conclusión se encuentran comparadas muchas facultades y funciones del conocimiento humano y, todavía antes, el mismo conocer del hombre en sus semejanzas y diferencias con el de los animales. Ya hemos hecho alusión a algunos de estos puntos en el capítulo anterior, pero en el inciso 3 del presente procuraremos establecer un análisis detallado.

Junto con este problema de falta de enfoque a lo que nos interesa se encuentra otro: las citas que se encuentran de la *ἔργων* -10 en total- (41) presentan una dispersión notable. De hecho, en todo el libro I sólo se le menciona una vez (capítulo 9, Bk. 992 b 30), con lo cual la justificación de esta parte del trabajo requerirá de argumentos adecuados.

Además la parte medular de este capítulo -el mismo inciso 3- está encaminada a confrontar y complementar *Metafísica*, I, 1, con *Análisis Posteriores* II, 19, relación que hemos criticado duramente como arbitraria, y señalamos que ni el

Filósofo ni su Comentador lo hacen. ¡Pero es que acaso padecemos de esquizofrenia, como se le achaca tantas veces a Aristóteles? ¿Hemos caído en tan claro error después de tanto alarde de cuidados en el análisis?

En cierta forma hemos de aceptar que sí; es muy tentadora la situación, sobre todo por la cantidad de pensadores que han establecido el nexo.

## 2. *Metafísica I, 1* y otros textos

Situados aquí entre la espada y la pared, procuraremos exponer los móviles de este intento de complementación y mencionar algunos otros textos que arrojen luz sobre la problemática.

Para lo primero podemos acudir a una respuesta que es más bien una válvula de escape: decir que la justificación sólo es posible si se ve el desarrollo completo, con lo cual remitiríamos al próximo inciso.

Aunque tal salida no sea del todo ilícita podemos establecer de una vez algunos criterios importantes:

-El objetivo en cada texto es algo distinto: en *Análisis Posteriores* lo que se procura es poner el punto final a todo un tratamiento de la ciencia, afirmar los últimos toques de una importante parte de su filosofía.

-En contraste, *Metafísica I* es el principio de un discurso

para llevarnos a identificar los distintos tipos de conocimiento para llegar al propio del sabio y de la ciencia que le corresponde.

Por eso es que se tienen que asentar las cosas de otro modo y se apela menos a un procedimiento lógico, -recuérdese el estilo de plantear y responder cuestiones analizado en 11, 19- y se nos muestra más como una exposición de sentido común -como se entiende el término a nivel coloquial-, recurriendo a las palabras de los poetas (Polo, 981 a 4-7; Simónides, 982 b 30-31) y a usos corrientes del lenguaje, etc. Hasta cierto punto es menos técnico el inicio, pero cada vez va adquiriendo una solidez más característica. Así se tiene que proceder en Metafísica. Tal vez podríamos poner este pasaje como un caso típico del estado o momento gnoseológico de "partir de lo más evidente ..." (42).

Encontramos también ricas referencias históricas, como la del caso de los matemáticos egipcios (981 b 24-25). A partir de ese caso empieza a dibujar el perfil del sabio y sigue haciendo anotaciones históricas sin concretar personajes o autores: "Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración (...)" (982 b 12-13). Más adelante, cuando el estudio tome un enfoque más concreto, enumerará cuidadosamente a los pensadores, sus ideas, sus mutuas influencias, etc. para tomar lo que conviene al caso, comenzando de la siguiente manera: "Pues bien, la mayoría de los filósofos primitivos creyeron (...)"

(983 b 6 ss). Tal análisis tiene como finalidad buscar que han dicho los predecesores sobre las causas, mismas que ya para ese momento ha mencionado (983 a 24-33). ¿Por qué sobre las causas? Porque se ha visto que la Sabiduría es un conocimiento de los porqués y no solamente de los hechos, el cual es propio de los expertos, no de los que poseen la ciencia, es decir, el conocimiento a través de las causas (Cfr. 981 b 5-9). También se ve aquí ese estilo menos apegado a términos técnicos o más exactos, como en *Análisis Posteriores* (τό ὄρι, τό διόρι, etc.). Podemos señalar con esto que las pretensiones científicas en todas las formas de *positivismo* pueden ser bastantes cosas, pero no ciencia, ya que se limitan a decir "lo que pasa", sin mayor compromiso; tal vez sus "Tablas de ausencia", "Tablas de Presencia", etc. sean muy confiables, pero nos dicen muy poco sobre lo que realmente son las cosas.

El objetivo de el Estagirita es muy concreto: conocer las cosas como son, dando por supuesto que conocemos o que podemos conocer la realidad tal como es; este punto de partida tan "ingenuo" tiene un soporte mucho mayor que el que estamos acostumbrados a oír, pero las aclaraciones no tienen lugar en este momento.

Parece que una Metafísica sana debe empezar más bien por las cosas que tenemos más a la mano que por el cuestionamiento de todos los fundamentos, las condiciones de posibilidad, etc.

A pesar de ser un discurso en el cual no hay detenciones

prolongadas para analizar una noción concreta, Aristóteles da elementos para investigar a fondo lo que aquí se menciona sólo de paso. Un caso claro de esto aparece en la referencia que el Filósofo hace en 961 b 25 a la *Ética*; el editor marca el lugar preciso, que es VI, 1139 b 14-1140 b 8, que corresponde a los capítulos 3, 4 y 5, los cuales son citados también en el *Comentario* de Tomás de Aquino a los *Análisis Posteriores* (43). Si antes no teníamos un buen pretexto para relacionar los dos textos, ahora parece que lo hemos hallado, ya que tanto Aristóteles como Santo Tomás lo mencionan con claridad. En el capítulo anterior ya mencionamos algunos de los lineamientos de ese pasaje, pero lo que ahora nos interesa como lugar común de referencia es que ahí se da un desarrollo ordenado de las facultades que en ambos textos se traen a cuento para fines diversos. Sobre todo esto volveremos, como es de esperarse, en el capítulo III, donde habiaremos centrados en el ambiente de la *Ética*.

Otra referencia a textos distintos está en 983 a 33 b 1, después que ha mencionado los tipos de causas. Ahí dice que el estudio con detenimiento de estas nociones está en la *Física*; el editor, contrastando con otras ocasiones, no tiene el detalle de especificar el sitio.

Quizá uno de los nexos más importantes esté en un ejemplo; veamos lo que dice el Estagirita al distinguir la memoria - hábito común al hombre y a los animales- y el experimento:

"Pero el género humano dispone del arte y del

razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo el arte, como dice Polo, y la inexperiencia, el azar. Hace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre las cosas semejantes. Pues tener la noción de que a Calias, afectado por tal enfermedad, le fue bien tal remedio, y lo mismo a Sócrates y a otros muchos considerados individualmente, es propio de la experiencia, pero saber que fue provechoso a todos los individuos de tal constitución, agrupados en una misma clase y afectados por tal enfermedad, por ejemplo a los flemáticos, a los biliosos o a los calenturientos, corresponde al arte" (BK. 980 b 27- 981 a 12).

En el *Comentario a Analíticos Posteriores*, II, 19, el Aquinate anota lo que ahora citaremos, después que Aristóteles ha explicado por primera vez la formación de los universales en el alma, y lo hace para ver cómo se pasa del experimento al arte:

"El experimento parece que no es otra cosa que asumir algo a partir de muchos retenidos en la memoria.

"Y sin embargo el experimento necesita una racionalización (*indiget aliquo ratiocinatione*) acerca de los particulares por la cual se apliquen uno al otro, lo cual es propio de la razón. Por ejemplo, cuando alguien recuerda que tal hierba ha curado a muchos de la fiebre, se lleva a cabo un experimento según el cual tales personas se curaron de la fiebre. La causa no se encuentra en el experimento de los particulares, sino en la multitud de particulares en los cuales se ha experimentado, de los cuales toma algo común, que se arraiga en el alma, y lo considera sin considerar a los particulares. Y esto común se toma como principio del arte y de la ciencia. Por ejemplo, cuando un médico considera que esta hierba curará a Sócrates y a Platón y a otras personas, esto es un experimento. En la medida que se



considera, porque se ha llegado a ello, que tal clase de hierba cura absolutamente la fiebre, esto se toma como regla del arte de la medicina" (Marietti, 592, comentario a Mb. 437; BK. 100 a 4-15).

Es innegable el paralelismo entre ambos textos, uno directamente de la *Metafísica* y el otro del *Comentario* de Tomas de Aquino a los *Analíticos Posteriores*. En ese mismo número del *Comentario* se hacen dos referencias a la *Ética*, libro VI, que ya mencionamos.

Tenemos, pues, que a partir de las mutuas relaciones con la *Ética* y de ejemplo de la medicina se puede establecer un nexo firme entre *Analíticos Posteriores* II, 19 y *Metafísica* I, 1, y que la relación a través de este rodeo tiene fundamentos más sólidos que el pasar directamente a asociarlos a partir de semejanzas más externas (44).

Hasta aquí nos hemos dejado llevar por las señales que dan otros autores para entablar un diálogo entre ambos textos y hemos procurado justificar tales pasos por otro sendero, pero no queda cerrada la opción a una línea un poco más directa y que se ha pasado por alto. Tal línea puede encontrarse con simplemente tomar en su entorno el único sitio donde aparece la palabra ἐναγώνη en todo el libro I de la *Metafísica* (45). Ese lugar se encuentra fuera del análisis detenido que procuramos plasmar, en la parte final del intercambio de ideas con los pensadores antiguos, en un ambiente que sí es de cierta confrontación con la ἀνάγκη πλάτωνεια, como bien lo establece García Yebra (46). Si no

nos equivocamos, tal comparación tratan de encontrarla los autores que hemos venido mencionando desde el capítulo I y pasan por alto este pasaje, buscando explicaciones más complicadas y aludiendo a posibles incomprendiones u olvidos del Filósofo. Transcribimos el texto para que se vea más claro lo que pretendemos decir:

"Por consiguiente, buscar los elementos de todas las artes o creer conocerlos es un error. ¿Y cómo, además, podría uno aprender los elementos de todas las cosas? Es evidente, en efecto, que sería imposible que antes conociera nada. Pues, así como el que comienza a aprender Geometría puede saber previamente otras cosas, pero ignora por completo aquellas sobre las que versa esta ciencia y acerca de las cuales se dispone a aprender, así también en lo demás; de suerte que, si hay una ciencia de todas las cosas, como afirman algunos, el que comience a aprenderla no conocerá previamente nada. Sin embargo, todo aprendizaje se realiza a través de conocimientos previos, totales o parciales, tanto si procede por demostración como por definiciones [es preciso, en efecto, saber previamente y que sean conocidas los elementos de la definición]. Y lo mismo el aprendizaje que procede por inducción [ἐπαγωγή]. Por otra parte, aunque nos fuese connatural, sería extraño que tuviéramos sin saberlo la más poderosa de las ciencias" (las negritas son nuestras) (Bk. 992 b 22-993 a 2).

La parte final, que hemos resaltado, coincide casi con el razonamiento en que se llega a las paradojas que origina la cuestión del conocimiento de las premisas primeras en II, 19 (99 b 27-29; Mb. 430). Allí no hace falta la comparación con el Maestro Ateniese, pero aquí esto viene justamente como argumento en una discusión. Aristóteles tiene más conciencia de la finalidad de sus escritos que la que se puede deducir de fijarse únicamente en las palabras.

### 3. Los niveles del conocimiento en *Metafisica I*, I y *Analiticos Posteriores* II, 19

Ya que hemos abierto brechas en un campo que parecía cerrado por nuestras propias observaciones, emprendamos ahora la ya anunciada confrontación detallada entre ambos textos.

Para iniciar tal empalme, quizá convenga seguir algunos criterios que marca Wojtyła en un momento de la exposición del capítulo III de *The Acting Person* (47). Ahí se detiene para explicar cómo han de evaluarse los datos de la experiencia, tomando la sensibilidad de la persona humana de una manera completa; así podemos ver en qué se parece a la de los animales y al mismo tiempo detectar en qué difiere. Esto lo explica al mencionar que hay ciertos tratamientos (en especial el determinismo de corte materialista) que trazan una sola línea de interpretación, ya sea que tienda a identificar el conocimiento del hombre con el de los animales o que se empeñe en diferenciarlos hasta "elevar" demasiado a uno y degradar al otro (a final de cuentas, lo que resulta es un empobrecimiento en ambos tipos de seres, sea cual sea el extremo en el que se coloque).

El consejo que da ahí es además una guía para la correcta utilización de las herramientas de la fenomenología, de la que es deudor, aunque no de manera absoluta, ya que esos ajustes constituyen una buena reelaboración para ponerlos al servicio de un estilo realista a la manera clásica.

Tal fenomenología debe estar libre de prejuicios que la lieven a omisiones de datos o a interpretaciones incompletas, tomando únicamente la información que pueda enfocarse al sostenimiento de una idea concebida previamente. Veamos ahora cómo formula Wojtyła tal consejo-criterio: "(...) *certain preconception of matter tends to intervene into the interpretation of experience of the person rather than to allow experience to present all its evidence to the end*" (48).

Esta guía no está en una atmósfera polémica, pero bien podría aplicarse a sistemas o teorías de tipo determinista (ya sea psicológico, histórico, etc.) como son el positivismo, el marxismo, el psicoanálisis, el conductismo... (49).

Como ya marcamos desde la introducción, se sale de los alcances de este trabajo el diálogo abierto con ideas o doctrinas concretas.

Lo que sí procuraremos es continuar la trayectoria que aconseja Wojtyła: "*to allow experience to speak for itself as best it can and right to the end*" (50). Ciertamente ése parece haber sido el camino seguido por el Estagirita en ambos textos, si bien no agota la temática de la sensibilidad por no convenir a los desarrollos seguidos.

Entremos ahora a la revisión de los esquemas generales de los dos pasajes para encontrar los puntos donde iniciaremos el contacto:

-En *Análiticos Posteriores* las anotaciones acerca de los niveles del conocimiento surgen después del callejón sin salida al que se ha llegado con la imposibilidad de tener conocimiento de los principios de manera innata y al mismo tiempo no tener para conocerlos ninguna facultad específica (51). La sensibilidad constituye el camino para salir de la aparente contradicción y por eso tiene que ocuparse seriamente de ella, aunque no lo haga de manera extensa.

-En *Metafísica* el lugar no es tan preciso y las referencias a los sentidos empiezan casi inmediatamente y de una manera espontánea. A partir de las sensaciones, de las cuales "[...] no consideramos que ninguna sea sabiduría" (52), llega hasta las notas más características del sabio y de su saber, como ya dijimos. Es en ese trayecto que encontramos abundante material para el estudio de la sensibilidad y su ordenación a saberes superiores (53), mismo que hay que entresacar de observaciones de otros tipos.

Sin especificar con la máxima precisión los lugares para no hacer una exposición demasiado tediosa, después de cada argumento o aclaración pondremos entre paréntesis las letras "AP" cuando se trate de los *Análiticos Posteriores*, y "Met" cuando corresponda a la *Metafísica*. Si la nota es tomada de los respectivos *Comentarios* de Santo Tomás, simplemente se anotará antes "In":

Todos los animales tienen una facultad discriminativa congénita (*dynamis kritiken*) que es la percepción sensible

(AP;Met), la cual, aunque no se puede considerar como sabiduría ya que no dice el porqué de nada, nos da el conocimiento más autorizado de las cosas singulares (Met). Resulta que todos tienen sensibilidad, pero hay niveles: en algunos esta captación persiste; si además de esa persistencia la sensación se da repetidamente, los que tienen razón o pueden sistematizarla acceden a la memoria (AP).

El término "razón" está tomado aquí en un sentido amplio y se refiere a la cualidad que posibilita a un ser para pasar de unos objetos intencionales a otros o de un nivel cognoscitivo a otro. Es una parte muy "procesual" del conocimiento, es decir, el ir de una cosa a otra porque todavía no se obtiene la unificación de los recuerdos, ideas, etc.

Entre los que no tienen persistencia o no hay conocimiento fuera del acto de la sensibilidad, o no hay conocimiento de los objetos de la captación (AP). Muchos animales tienen sensaciones y responden a ellas de manera automática, a un nivel que no requiere ni de experiencia y mucho menos de una universalización plena (nivel conceptual), ya que para nada requieren de objetivar si su respuesta está predeterminada. El tener facultades más elevadas que permitan el paso a procesos superiores va de acuerdo con la forma de ser y las necesidades de cada animal; el ejercicio de sus potencialidades no está sujeto a que ellos mismos "descubran"

lo que pueden hacer, y que haciéndolo modifiquen sus estructuras para alcanzar otras más perfectas. Su actuación está preñada por esas facultades y lo que pueden ir haciendo es desarrollarias a su mismo nivel.

De la sensación surge la memoria, y de muchas memorias de la mismo nace la experiencia; porque las memorias (o recuerdos), numericamente muchos, constituyen una sola experiencia (AP).

En *Met.*, con su perspectiva peculiar, se enlaza a la memoria con otras facultades y, por lo mismo, con otras operaciones, mismas que tienden más a la acción y a la jerarquización de las acciones. En *AP* interesa un aspecto más inmediato, que es el establecimiento de nuestra manera de llegar a conocer los primeros principios, con lo cual no son necesarias las precisiones que ahora veremos.

Entre los que tienen memoria, hay dos grupos:

1. los que tienen oído, y por ello (cierta) prudencia y son disciplinables.
2. los que no tienen oído que, aunque tengan memoria, no son disciplinables. Aristóteles pone al oído como el sentido de la disciplina y añade que hay ciertos animales que pueden tener sensaciones por otros medios, como la percepción del sonido a nivel táctil. La naturaleza brinda a cada uno cualidades suficientes para habérselas con su medio, y de esta manera, aunque no se tenga un sentido concreto, alguno inferior puede presentarse en determinado tipo de animales

con un desarrollo superior y suplir en cierta forma las funciones del otro.

Aunque el Filósofo dice taxativamente que no son disciplinables los que carecen de oído, tal vez no sea tanto por la carencia de este sentido como por la falta de otros órganos o facultades que lleva anejas, ya que si se pueden imponer reglas a los animales por otros medios sensibles.

Viene en *In Met* una aclaración interesante acerca de la prudencia (*φρόνησις*), ya que dice que en el hombre y en el animal no se dicen en el mismo sentido. En el hombre se da porque la razón delibera sobre lo que es conveniente obrar, por lo que se dice en *Ethica VI* que es la *recta ratio agibilium*; en los animales procede de cierto instinto natural, que es la natural estimación de lo que conviene proseguir o rehuir, como el cordero sigue a la madre y huye del lobo (*In Met*).

Como es lógico, los que tienen memoria son más aptos para aprender "disciplinables", y con esto va de la mano esa cierta prudencia (*In Met*).

Antes de proseguir, Tomás de Aquino hace un alto para resumir los tres niveles de conocimiento animal:

1. los que no tienen ni oído ni memoria (por lo tanto tampoco disciplina)
2. los que tienen memoria pero no oído (por lo tanto "prudentes" pero no disciplinables porque no pueden aprender, o en última instancia les será mucho más difícil)



### 3. los que tienen memoria y oído

Dice también que no puede haber un cuarto tipo o nivel: no cabe un grupo en el que hubiera animales con oído y sin memoria porque el sentido aprende lo sensible por un medio externo, entre los cuales está el oído, por lo que sólo en los animales que se trasladan es indispensable la memoria. Si no requiere de movimiento local, cualquier sentido a distancia le sobra, la naturaleza estaría dando cosas superfluas, y algo que en sí mismo es bueno (un sentido más perfecto), vendría a ser como un apéndice superfluo en un animal que no lo necesitara. Directrices como esta podrían servir para encauzar adecuadamente investigaciones en el campo animal, ya que no se estaría forzando a un ser a desenvolverse en otro ámbito cualitativo si ya se ha visto que no es lo suyo, y de aquí sacar conclusiones más ciertas sobre las semejanzas y diferencias entre las características animales y las racionales. También en la investigación experimental hay que saber de alguna manera lo que se quiere encontrar y al mismo tiempo no ignorar las barreras que impone la propia naturaleza.

De regreso a los textos, es conveniente mostrar que hay un paso que en ninguno de los dos se omite, que es el salto de la memoria a la experiencia, un hito relevante, debido a que ahí se encuentra el límite entre lo particular y la primera captación de lo universal, donde el parentesco con los animales empieza a desvenecerse: "(...) los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la

experiencia" (*Met.*).

Como acabamos de decir, la experiencia guarda ya cualidades universales, y es la primera unificación de sentido -*cfr.* AP Bk 100 a 5-8; Mb. 437).

Santo Tomás vuelve a intervenir e introduce datos de la ahora tradicional distinción de sentidos internos para ver hasta dónde se puede establecer el parecido: lo que para los animales es la *estimativa*, para el ser humano es la *cogitativa* o "razón particular". Es el primer sentido que con un nombre específico se distingue del de los animales.

Aprovecha también para decir a qué facultades corresponden las imágenes y los recuerdos: las primeras a la imaginación y las segundas a la memoria, y ésta es más elevada y corresponde a los animales perfectos, mientras que la otra a los imperfectos. Ambas funcionan conjuntamente en las actuaciones concretas, ya que estos animales requieren de una cierta "previsión" de los hechos, por ejemplo, que el lobo "considere" si dará alcance a la liebre con las trayectorias que ambos llevan en un determinado momento. Eso sí procede de hechos repetidos, ya que en ocasiones se le puede escapar la presa por algún "error de cálculo".

En el mismo lugar -el número 14 de su *Comentario* a los *Analíticos Posteriores*- el Aquinate hace una afirmación que tiene un peso extraordinario: "En esto, que determina el conocimiento de los animales al compararlo con el régimen de vida, se da la intelección que el conocimiento existe en los

mismos animales, no a causa de su mismo conocer, sino por la necesidad de la acción".

Esta breve aclaración, repetimos, es valiosísima, ya que nos deja entrever que el conocimiento del hombre tiene fines muy distintos a los de la necesidad, al simple "cubrir las demandas" de su naturaleza a nivel material. Por eso su conocimiento puede ser fin en sí mismo y elaborar ciencias y artes desligados de la satisfacción de necesidades; además, eso no es puro ornato o sobrante, sino que tanto para expresarse como para adquirir nuevas experiencias cognitivas, el hombre pone en ejercicio las facultades que son más suyas. Por eso es que son más estimados los artistas que generan obras que no están ordenadas a cubrir necesidades, sino al gozo o disfrute intelectual (*Met*).

De alguna manera ya se había dicho esto al inicio de la *Metafísica*: "Así lo indica el amor a los sentidos, pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos (...)" (980 a 21-23).

La función de los sentidos en el hombre supera a la correspondiente en los animales, y curiosamente lo hace en algo que con ojos economicistas no nos cabría en la cabeza: entretenerse en el puro contemplar y nada más por contemplar. Aunque el jinete y el caballo vayan por el mismo camino, el caballo se dedica a caminar, mientras que el hombre puede contemplar el paisaje, lo cual resulta también muy útil, porque seguramente sería muy molesto un jameigo

que se detuviera para apreciar las bellezas naturales en vez de llevar al amo como éste le indique. En ese sentido, los animales optimizan más sus recursos, ya que no desperdician energías en lujos como los del arte o las competiciones atléticas; más aún, no desperdician horas de su tiempo esperando a que otros realicen alguna de esas actividades, expuestos a las inclemencias del tiempo. Pero también es cierto que no pueden obrar de otra manera y que no tienden a progresar en sus actividades. La racionalidad está por encima de todas esas funciones vegetativas y animales.

Bien, después de estas divagaciones volvamos nuevamente a los textos:

Del recuerdo nace para los hombres la experiencia (*Met-AP*); en *AP* se detalla el carácter universal.

Viene ahora otra aclaración de peso, en la que ya nos hemos detenido alguna vez, pero ahora encontramos una coincidencia importante en ambas fuentes:

"Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia (...)" (*Met.* BK 981 a 1-3).

"Y la experiencia, esto es el universal cuando se ha establecido en el alma como un todo -el uno frente a los muchos, la unidad que está igualmente presente en cada uno- da el punto de partida para el arte y la ciencia: para el arte en el mundo de la generación, y para la ciencia en el mundo del ser" (*ἡπει τό ὄν*) (BK 100 a 6-10).

La brevedad en estos dos textos los hace casi indiscernibles; para identificarlos sirven las líneas

mencionadas como propias de cada obra y detalles en los enfoques, pero son casi intercambiables porque lo más interesante aquí es el está dado por las similitudes antes que por las divergencias. Además, después de esto viene lo que marcamos como uno de los nexos más importantes entre las dos fuentes, que es el ejemplo de la medicina, ya comentado hacia el final del inciso 2. A continuación aparecen también las referencias a la *Ética en In AP*. Lo que no hemos referido son las pequeñas aclaraciones en torno a las cualidades de la formación de los universales que aparecen en los distintos sitios:

En *In Het* tenemos que:

"El experimento procede de la reunión (*ex collatione*) de muchos singulares que han sido recibidos en la memoria. Esta reunión es propia del hombre y pertenece a la cogitativa, que se llama razón particular (...)" (Marietti, n. 15)

Y luego establece una interesante proporción:

"(...) que es la que reúne las intenciones individuales, como la razón lo hace con las intenciones universales (...)" (id).

Para seguir con unas distinciones entre el comportamiento animal y el racional:

"Y, puesto que a partir de muchas sensaciones y recuerdos los animales se dirigen hacia algo o lo evitan, de ahí es que algunos forman la experiencia, aunque al parecer pocos participan de ella. Los hombres por encima del experimento, que pertenece a la razón particular, tienen la razón universal, por la cual viven, como aquello que es lo principal en ellos" (id).

Aunque algunas de estas precisiones ya las hemos mencionado,

no está de más citarlas en su situación. Además, Tomás de Aquino presenta, como es costumbre, proporciones que facilitan la comprensión de los argumentos que se van exponiendo.

También es interesante ver dónde dice lo que ya hemos señalado poco antes acerca de las notas distintivas del conocimiento, tanto, que esas cualidades constituyen lo principal en el hombre y le llevan a vivir como tal (54). Aquí el "vivir" está tomado como la forma propia de actuar.

Después de este punto los tratados divergen; en *Metafísica* se dedica a comparar el arte con la costumbre, al experto con el artista, al operario con el jefe de obras... En *Analíticos Posteriores* propone la metáfora del ejército y luego vuelve sobre el problema de la obtención de los universales para desembocar al final en el marco general de las facultades donde se ha de fijar aquella que nos permite realizar la ἐπιτηδεύειν.

En *Metafísica* las precisiones que surgen a partir de las comparaciones mencionadas ayudan a seguir deslindando terrenos en los hábitos cognoscitivos; la principal diferencia entre el actuar por costumbre y por arte está en que éste se guía por un conocimiento universal, mientras que aquél por uno particular. El grado de conocimiento superior que tiene el artista no le libra de errores en el actuar concreto, ya que en cada acción han de conjugarse la

habilidad práctica y las nociones universales; el médico que no se remite a la acción concreta está equivocando su camino porque "(...) es lo singular lo que puede ser curado (...)" (981 a 24).

Ahí puede encontrarse una superioridad del arte con respecto a la ciencia; aunque ésta se dedica a lo necesario (*In AP*) y al ser (*AP*), su aplicación a lo concreto parece ser más problemática que la del arte; ya que éste completa su función una vez que ha curado a este enfermo; en cambio, el conocimiento científico sigue guardando una buena distancia con el particular al que se quiera llegar. Tal dificultad no se debe a que el individual carezca de importancia, sino a que nuestro intelecto no está capacitado para llegar a él de una forma directa y satisfactoria.

"(...) toda acción sigue las condiciones de la forma del que actúa, la cual es el principio de la acción, así como, por ejemplo, la calefacción resulta de la intensidad del calor. La imagen de lo conocido, por la que se informa la potencia cognoscitiva, es el principio del conocimiento en la línea del acto, lo mismo que el calor lo es de la calefacción; y por eso es necesario que todo conocimiento se lleve a cabo según el modo de la forma que es en el cognoscente.

"De ahí que, como la imagen de la cosa que está en nuestro entendimiento se considera como separada de la materia, y de todas las condiciones materiales, que son el principio de individuación, resulta que nuestro entendimiento, hablando de un modo absoluto, no conoce lo singular sino lo universal. Pues toda forma, en cuanto tal, es universal (a menos que sea subsistente, la cual, justamente porque subsiste, es ya incommunicable).

"Pero sucede que nuestro entendimiento conoce lo singular de una manera relativa o *per accidens*; en efecto, como lo dice el Filósofo en el libro III *De*

*Anima*, las imágenes sensibles se relacionan con nuestro entendimiento como los sensibles se relacionan con los sentidos, esto es, como los colores, que están fuera del alma, se relacionan con la vista; de aquí que, igual que la imagen que está en el sentido se abstrae de las propias cosas, y mediante ella el sentido llega hasta las cosas sensibles mismas, de manera similar nuestro entendimiento abstrae su imagen mental de las imágenes sensibles, y, por medio de aquélla, su conocimiento continúa, de algún modo, hasta las propias imágenes sensibles" (55).

Comentar todos los puntos que tiene esta interesante cita aunque fuera solamente para enriquecer nuestra exposición requeriría de un tratamiento que ahora escapa a nuestras posibilidades y objetivos.

Lo que sí importa aquí es que el conocimiento humano se separa de las cosas al abstraer, y que la vuelta a lo singular es problemática. También nos interesa la aclaración que se hace al decir que el entendimiento del hombre conoce lo singular *per accidens*, que es como la cara opuesta de lo que hemos visto en el capítulo I al citar a Santo Tomás cuando dice que la sensación capta lo singular *proprie* y *per se* (56) que viene a ser lo mismo que decir que la sensación da las cogniciones más autorizadas sobre lo particular (57), pero con un lenguaje más técnico.

Entre otras causas, estas dificultades que se presentan en el conocimiento del hombre hacen que sea tan difícil establecer los límites de sus distintas facultades, hábitos, etc., y que la relación entre ellas sea tan íntima, de manera que las funciones terminan haciéndose por combinación



de las mismas capacidades y sólo en algunos puntos se puede aseverar categóricamente que tal papel o tal otro corre a cargo de esta facultad sola. Esto se pone de manifiesto también en el lenguaje que utilizan Aristóteles y el Aquinate y ya hemos hecho referencia a ello: cuando las distinciones no son claras o no conviene usar otro término para que se siga entendiendo la misma noción central, se recurre a términos que no precisan: "alguno", "un cierto", "de alguna manera"...

En el capítulo III volveremos sobre estos problemas para echar un vistazo sobre la manera como se complementan las facultades en el actuar del hombre, teniendo como base la *Ética Nicomaquea* (58).

Una vez rodeados los obstáculos, veamos cómo se establecen en la *Metafísica* nuevas relaciones entre los distintos modos de conocer del hombre para ver cuál será mejor o más digno y en orden a qué se les califica así.

Podemos valer nos para esto de otro pasaje de Santo Tomás en el cual se siguen poniendo relaciones de proporción:

"Así como se relaciona el experimento con la razón particular, y la costumbre con la memoria, en los animales, así se relaciona el arte con la razón universal. Por lo tanto, así como lo perfecto en la vida de los animales se adquiere por la memoria, enriquecida por la disciplina o algo semejante, lo perfecto en el hombre es por medio de la razón a través de un arte perfecta" (Marietti, n. 16).

Tal vez pueda verse esto de una manera más clara si lo anotamos a manera de proporciones algebraicas:

experiencia-razón particular - costumbre-memoria  
 hombre animal

ambas partes se comportan como arte-razón universal  
 hombre

Tanto el primer término como el último ya los habíamos mencionado en relación, pero aparece ese elemento nuevo que es una manera de comportarse de las facultades en los animales análogamente a las del hombre. En textos como éste es frecuente encontrar esas vueltas sobre lo ya visto para que esas nociones ya tratadas arrojen luz sobre las nuevas. Como otra observación al último pasaje del Comentario a la *Metafísica* vale la pena marcar en qué consiste la perfección del actuar humano en contraste con el animal: para el hombre es cuestión de conjugar la razón con el arte perfecta, mientras que para el animal se queda en la memoria más la disciplina. No obstante ser cierto el que la disciplina del hombre es ya superior a la que se puede obtener de un animal (aunque tomando sólo como criterio la exactitud de la respuesta a un determinado estímulo el irracional logre tener un comportamiento más estable), no basta que la persona lleve a cabo las acciones por ese hábito, sino que es necesario que a partir de él llegue a otro más elevado, que es el arte; de esta manera vemos que es necesario enseñar a los niños o a los aprendices a manejar cosas o a manejarse por medio de la instrucción y exigiendo respuestas concretas, pero ha de procurarse que

cada uno pueda desprenderse de esas condiciones para llevar a cabo sus acciones con la plenitud que corresponde a su ser.

En el argumento de la *Metafísica* continúa la confrontación entre la ciencia y el arte; el tono casi coloquial de el Filósofo se pierde en el *Comentario* para adquirir un matiz más sistemático. Que Aristóteles prosiga estas precisiones aun en una exposición de este tipo muestra que separar debidamente dos tipos de hábitos que tienen una raíz común no es trabajo fácil. Tal raíz es, como ya hemos dicho en otras ocasiones, la producción de "algo uno" a partir de la pluralidad (*ex multis una acceptio alicuius rei sumitur - In Met., 17-*).

Tenemos al mismo tiempo otra pauta que nos ayudará a comparar estos tipos de conocimiento con otros: el saber o no saber cuáles son las causas. Quien conozca más sobre las causas de una cosa sabrá también más de la cosa misma. El experto sólo conoce el qué de las cosas, pero desconoce el porqué (*τό τίοντι*), y actúa como los animales, que obran según su naturaleza (*Met*); aunque esta aseveración no ha de tomarse en sentido estricto, ya que todo actuar habitual en el hombre depende haber generado en uno mismo "una segunda naturaleza", como dice Santo Tomás (59).

El conocer del experto cubre las llamadas preguntas simples acerca de las cosas y una de las compuestas, es decir, si una cosa es (*si est- ei est*), lo que es (*quid est- ti estin*) y si el nexo de la cosa con un atributo es un hecho (*quia-to*

hoti); conocer el porqué (*propter quid*) está reservado al artista, y es más sabio porque con eso se abre mucho el conocimiento de la cosa misma (60).

Hay un elemento que hasta ahora sólo hemos mencionado y que tiene gran importancia, a saber, la causa; al artista no le toca conocer únicamente la razón de los hechos, sino también el origen. Aunque el Estagirita se detiene más adelante para adentrarse en una explicación de los tipos de causas, gran parte del valor de esta noción es pasado por alto en esta obra; se queda más en el valor de las causas por sí mismas que en el que guarda para el hombre, mismo que se revela en otra parte al decir que "(...) lo que buscamos en todas nuestras preguntas es la causa" (61).

Además, todo el segundo libro de los *Analíticos Posteriores* se dedica al estudio de los principios del silogismo demostrativo, que son dos: el medio y las proposiciones inmediatas. La primera parte de ese segundo libro está caracterizada por el estudio del medio (62), y como el medio a final de cuentas es la causa, resulta que una parte muy importante del conocimiento humano es el acceso a las causas.

No es difícil toparse de repente con elementos de este tipo que se encuentran en el olvido aun en trabajos serios sobre Aristóteles, lo que tal vez se deba a un desordenado uso de sistemas manualísticos y del recurso a textos "clásicos" o fundamentales como únicas fuentes, dejando de lado otros

pasajes que puedan ampliar la visión y aclarar otros puntos. Este es siempre un riesgo que se corre al tratar con sistemas orgánicos, ya que puede uno presentar como fragmentos lo que en realidad es un cuerpo.

Con la breve anotación respecto a las causas y su papel en todo el juego del conocimiento no se ha dicho gran cosa, pero sí ha servido para ver cómo es que pueden pasarse por alto partes de gran valor si no se repara en ciertos detalles. Aprovechamos también para señalar que si toda pregunta está enfocada en último término al conocimiento de las causas, todo sistema que pretenda quedarse únicamente con "los hechos", "lo que aparece", etc. estará privando al hombre de conocer como tal y le deja una visión muy pobre de sus capacidades. Tal vez por eso se ha dicho que el positivismo es un conocimiento que se empeña en ser absurdo, ya que a partir de sí mismo quiere dejarse inhabilitado para saber más.

Bien, pero ahora que ya sabemos que el artista es superior al experto por su conocimiento de la causa podríamos preguntar de dónde le ha venido ese conocimiento. La respuesta, como ya es costumbre, no podrá ser simple.

El problema no se encuentra únicamente en el tipo de instrucción a que se haya tenido acceso, sino en la captación del término medio que a través de la instrucción o de otra fuente (la sensibilidad, por ejemplo) se ha adquirido. Para mostrar que el asunto está en la obtención

de ese término medio ponemos un pasaje del *Comentario* de Santo Tomás a los *Análisis Posteriores*, justamente donde empieza a estudiarse la cuestión:

"Los casos en que el término medio es sensible demuestran que el objeto de nuestras inquisiciones es siempre el término medio; nosotros inquirimos y preguntamos simplemente porque no hemos percibido si él es o no el término medio causante, por ejemplo, de un eclipse. Por otra parte, si estuviéramos en la luna, no andaríamos inquiriendo el hecho o la razón, ya que ambos, el hecho y la razón del mismo, nos serían simultáneamente evidentes. Pues el acto de la percepción nos habría capacitado para conocer el universal, porque al ser evidente el hecho actual de un eclipse, la percepción nos daría al mismo tiempo el hecho presente de que la Tierra oculta la luz del Sol, y a partir de esto brotaría el universal (...)" (63).

De esto concluimos que el sabio no es tal sólo por haber tenido acceso a un determinado tipo de enseñanza, y que aun la mejor instrucción valdrá poco si el individuo no alcanza por sí mismo las causas; en la contraparte, podríamos decir que el experto no está incapacitado para llegar a ese conocimiento más perfecto.

Después de esta detención para hablar un poco de la causa y destacar su valor, regresemos a las demás distinciones que va enumerando el Filósofo:

"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 aquellos -los que poseen el arte- pueden y estos -los operarios- no pueden enseñar" (981 b 9-10).

Que la experiencia es comunicable ya lo ha dado a entender en otra parte (64), además de que es algo que se presenta con bastante claridad: por mucho que se pretenda explicar a

otro el dolor que se siente o se ha sentido en alguna parte del cuerpo, el otro sólo podrá entenderlo por analogía, y de ninguna manera -hablando en sentido estricto- podrá hacer suya la molestia del interlocutor.

Lo que llama la atención en este momento es esa capacidad del sabio para enseñar, y tal vez por eso sea que se ha hecho del dominio popular la frase de que "sólo del que puede instruir a otros sobre alguna materia puede decirse que realmente sabe (sobre aquéllo)".

Como aquí está dando sólo las notas del conocimiento del sabio no puede detenerse a analizar los pormenores prácticos de la διδασκειν o transmisión del saber; lo que sí se puede deducir es que seguramente tiene consecuencias de relieve en la manera como el sabio se relaciona con sus semejantes, ya que el enseñar a otros es sin duda una de las relaciones más sublimes que pueden tener los hombres entre sí. Es ayudarle a otro a que se comporte más como ser humano, se le pone en condiciones de actuar como hombre que es. Toda utilización de recursos y el gasto (65) que pueda haber en este ejercicio de las potencialidades humanas rinde unos frutos de un valor que trasciende las condiciones físicas.

A pesar de que estas observaciones son más del corte de la *Ética* y corren el peligro de ser extrapolaciones, vale la pena arriesgarse a dar un vistazo a lo que puede constituir una guía para analizar cómo los distintos campos del saber humano deben complementarse mutuamente (en este

caso, la gnoseología de *Análiticos Posteriores* y la sabiduría de la *Metafísica*). Explicaciones y análisis de este estilo vendrán mejor y en abundancia en el capítulo III, cuya base es la *Ética*, en la cual se dice que "(...) el fin de esta ciencia no es el conocimiento, sino la acción" (66).

El discurso de Aristóteles en la *Metafísica* sigue corriendo por su propia línea y se separa más de *Análiticos Posteriores*. Se dirige a ver los porqués de la dignidad del conocimiento del sabio y luego viene el pausado análisis histórico para descubrir en los antiguos lo que han dicho sobre las causas, que será una forma de "tomarles el pulso" en cuanto a su nivel de sabiduría. Es por esto que cerramos aquí la confrontación.

#### 4. Conclusión: la *ἐπιστήμη* en el conocimiento sapiencial

A través de este sinuoso y largo discurso hemos tenido la oportunidad de intentar una complementación entre dos textos a partir de dos vías de acceso: la mutua referencia a la *Ética* -ensayando un camino distinto al de la mera semejanza terminológica- y otra más sencilla, que fue la de buscar el marco donde se habla por única vez de la *ἐπιστήμη* en el libro I de la *Metafísica*, sin el cual este capítulo habría corrido sin hacer mención directa a nuestro objeto de estudio.

A pesar de ser la parte más breve -v. final del inciso 2- pudimos ver cómo los nexos que postulaban otros autores quizá



encontrarían bases más sólidas si acudieran a una perspectiva menos terminológica en sus análisis sobre el Estagirita.

Pero en realidad la *étyymōn* parece haber quedado desdibujada y ser sólo un pretexto para embonar de una manera forzada dos textos que no presentan mayores dificultades. No creemos quedar del todo exentos de una crítica en ese sentido, pero consideramos que es muy importante haberse detenido a estudiar dos textos que tratan lo mismo desde distintas perspectivas -en este caso la sensibilidad- para situarnos en una atmósfera más amplia y propicia para entender las funciones del conocimiento. Si no se sitúan las cosas en su contexto preciso las posibilidades de reducir los alcances de las nociones aumentan en gran manera.

## NOTAS

37. Cfr. Ross, W. D. *Aristóteles*, trad. del inglés por Diego F. Pró, Ed. Sudamericana, s.l. Cap. I, p. 27, y Jaeger, W. *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, FCE, México, D. F., 1946. Cap. XV, pp. 432 ss.

38. Cfr. *De Anima*, III, 5, 430 a 20-25, sobre la división del intelecto. Fabro cita (*op. cit.*, p. 214) y confronta el comentario de Averroes.

39. *Metafísica* I, 1-2, BK. 980 a 21-983 b 23.

40. *id.* 2, 982 a 8-9.

41. Distribución de las citas según los libros:

1.	I,	9	992 b 30-	993 a 2
2.	V,	29	1025 a 6-	14
3.	VI,	1	1025 b 15-	17
4.	IX,	6	1048 a 31-	b 2
5.	X,	3	1054 b 23-	1055 a 2
6.	X,	4	1055 a 3-	10
7.	X,	4	1055 b 10-	20
8.	X,	8	1057 b 37-	1058 a 10
9.	XI,	1	1063 b 35-	1064 a 9
10.	XI,	11	1067 b 13-	15

Aunque es evidente que en otros libros se habla más de la *ἐπινοή*, encontrar el sentido general se dificulta porque se le encuentra de una manera demasiado específica, con lo cual se pierde el sentido global y más completo; con esto no queremos decir que sea inútil emprender un análisis a partir de este silencio, pero sí que llevaría a un trabajo más detallado.

42. Cfr. *Top.* 1, 12, 102 a 10-19; *An. Post.* 1, 3 72 b 26-29; *Eth. Nic.* 1, 4 1095 a 23-27; *Eth. Eudem.* 11, 3 1220 b 27-33.

43. "*Eth. Nicom.*, VI, 1139b 14-1140b 8". Tal numeración corresponde a los capítulos 3, 4 y 5.

Las referencias que hace Santo Tomás en su *Comentario* a los *Análiticos Posteriores* y las precisiones de la ed. Marietti corresponden a los mismos lugares, v. gr. n. 592: "*sicut etiam in VI Ethic*"; a pie de página se señala "Cap. IV, Com. lect. III". En el n. 596 se refiere al capítulo III y al VII.

44. V. nota 19 del capítulo I.

45. 992 b 30 - 993 a 2; el capítulo y el libro terminan unas

líneas más abajo.

46. Aristóteles, *Metafísica*, ed. cit. p. 80.

47. Wojtyła, K. *The Acting Person*, cap. III "The personal structure of self-determination", en el subtítulo "The Original Dynamism of Acts of Will Disproves Moral Determinism", p. 133.

48. *Id.*

49. Popper, aunque encerrado en su peculiar perspectiva, advierte esto y descalifica al marxismo, al psicoanálisis (Freud, Adler, Young) y al lamarckismo por su dogmatismo frente a las contradicciones de la experiencia, con la cual chocan y a la cual interpretan de acuerdo con sus moldes prestablecidos. *Cfr. La sociedad abierta y sus enemigos*, obra en la cual ataca todo sistema de tipo totalitario, desde el mismo prólogo; *Autobiography*, n. 9, pp. 33 ss; n. 37, pp. 133 ss; *Objective Knowledge*, cap. 2 p. 37.

50. Wojtyła, K. *loc. cit.* Spaemann en *Crítica de las Utopías Políticas* (p. 40) señala que "La filosofía es esencialmente retrospectiva, a menos que, por la pretensión de marcar rumbos futuros, pretenda convertirse en ideología".

51. *Cfr.* BK. 99 b 27-31; Mb. 430-31.

52. 981 b 10

53. 980 a 21 - 983 a 23

54. *Cfr.* Llano, A. *Interacciones de la Biología y la Antropología II*, en "Deontología Biológica", (dir. H. López Moratilla), Facultad de Ciencias, Universidad de Navarra, Pamplona, 1987. pp. 171-210.

55. Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 2 a. 6: "Si el conocimiento humano conoce las cosas singulares".

56. *Cfr.* cap. I, inciso 5, p. 25; Tomás de Aquino *In Posteriorum Analyticorum*, no. 595.

57. *Cfr. Metafísica I*, I 981 b 10-12.

58. *Cfr. Eth. Nic. I*, 7 1096 a 25 ss; *In Eth. Nic.*, I, lec. XI, no. 137.

59. *In Ethic.* I. 11, lec. III, n. 265: "El hábito actúa en el hombre como una segunda naturaleza".

60. *Cfr. Analíticos Posteriores II*, 19 y el Comentario de

Santo Tomás sobre las 4 preguntas, y cómo hacen referencia al término medio, que es la causa.

61. *Analíticos Posteriores* II, 1 90 a b; Mb. no. 296 y el Comentario. Con una parte más amplia de ese texto se tiene una mejor comprensión de lo que se quiere decir:

"Se concluye de esto que en todas nuestras cuestiones o preguntas preguntamos o bien si existe un término medio o bien qué es este término medio; el término medio, en efecto, es aquí precisamente la causa, y lo que buscamos en todas nuestras preguntas es la causa. Así pues, la pregunta ¿experimenta eclipses la luna? significa ¿existe o no alguna causa que produzca los eclipses de la luna?; y una vez que hemos llegado a saber si existe, nuestra cuestión siguiente es ¿cuál es, pues, esta causa?, porque la causa en virtud de la cual una cosa es -no esto o aquello, es decir, tiene este o aquel atributo, sino simplemente es-. Y la causa en virtud de la cual es esto -no simplemente, sino es esto o aquello, en cuanto que posee algún atributo esencial o algún accidente- son las dos por igual el término medio (...)" BK 90 a 5-15; Mb 296.

62. *Cfr. ibid.* 90 a y *Comm.* (n. 407).

63. *Ibid.* 90 a 24-31.

64. *Cfr. Met.* I, 1 981 b 5-10.

65. La noción de "gasto" está tomada de unas lecciones dictadas por Leonardo Polo en la Ciudad de México en el mes de septiembre de 1988, y seguramente quedará incluida en la edición definitiva de sus trabajos sobre "Antropología Trascendental". Dicha noción se refiere a las degradaciones o usos de la energía en los procesos físicos; el hombre, por su corporeidad, está hasta cierto punto sujeto a ese desgaste, pero puede aprovecharlo para un crecimiento que trasciende todos los límites de la materialidad.

66. *Eth. Nic.* I, 3 1095 a 6-7: ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνώσις ἀλλὰ πράξις

### Capítulo III

#### LA ἔργων ἠθική EN LA ETICA NICOMAQUEA

##### 1. Carácter problemático del conocimiento en la Etica

Si de algo nos hemos podido percatar en los capítulos precedentes es de la complejidad del tema abordado, complejidad que se halla en todos los problemas que atañen al esclarecimiento de las estructuras del hombre mismo.

En esta tercera y última parte podremos analizar un campo todavía más peculiar, tanto, que al tratar de sistematizarlo llega a parecer que "todo es por convención" (67).

Las cuestiones de tipo ético desencadenan muchos problemas. Como causas de esa complicación podríamos obtener una larga enumeración: las facultades en conjunción tienen que enfocarse al actuar; ya no basta el conocer las cosas, sino que hay que tomar ante ellas una postura operativa; la inteligencia y la voluntad parecen no armonizar en muchos puntos y se muestra atractiva la distinción-partición platónica en las potencias del hombre (68); las relaciones con los demás, que al mismo tiempo guardan muchas cosas en común con uno mismo pero que también son muy distintos...

Bien, pues este árbol tan frondoso invita a tomarlo por

cualquiera de sus ramas, con el consiguiente riesgo de caer antes de alcanzar los frutos, o de encontrarlos cuando todavía no están maduros. Elegir el punto de partida -que no es fácil en ningún tipo de saber-, en la Etica resulta especialmente arduo.

La dialéctica que presenta Aristóteles al inicio de varias de sus obras antes de entrar a lo que propiamente constituye el desarrollo y en la cual pretende dejar claro qué es lo que se ha de investigar, cobra matices peculiares en la Etica, y dedica todo el libro primero a forcejear con los términos, las opiniones, las apariencias, etc. (69).

Algo similar ocurre con la Política, que es una ciencia hermana de la Etica, como veremos más adelante.

Todo esto ha llevado a filósofos y pensadores contemporáneos a plantearse problemas de filosofía práctica, acudiendo en ocasiones al Estagirita (70); la aceleración en los procesos de cambio en la sociedad actual agravan los problemas que ya tenía el Filósofo al tratar con todo esto y hay momentos en los que el hombre queda subordinado a sus mismas creaciones.

Una situación así provoca que muy pocos crean ya en un derecho natural o en unas normas realmente originarias que deban regir la conducta del hombre; el estudio de las relaciones libertad-naturaleza y muchos otros se abandonan por presentarse como demasiado oscuros.

Por esto es que ahora intentaremos dar un vistazo a algunas

nociones clave de la *Ética Nicomaquea* y, por consiguiente, de la *Política*, para saber cuál es el papel de las facultades noéticas en el actuar del hombre.

## 2. Ideas fundamentales de la Filosofía Práctica de Aristóteles

Aristóteles es el primer filósofo que desarrolla este conocimiento como un saber independiente -hasta donde cabe la independencia en un cuerpo- de la *Metafísica* y de la *Física*.

La Filosofía Teorética tiene su fin en sí misma y es un saber autosuficiente, que merece ser buscado por sí mismo, ser contemplado. Es un saber que nos asemeja a los dioses.

En cambio, el fin de la Filosofía Práctica es la acción, como ya dijimos en el capítulo II (71). Esto puede dar la clave para los criterios de valoración de muchos aspectos en esta ciencia.

Nos detendremos para ver algunas nociones en torno al modo de aproximarse a la *Ética* y sus problemas, así como algunas de las ideas capitales de la estructura de la obra de nuestro Filósofo.

Tales aclaraciones son necesarias, ya que es patente que sin unas guías precisas en el inicio será muy fácil incurrir en errores y cambiar de perspectivas en cada momento.

Ponemos el caso de algunos comentarios del multicitado

filólogo sueco Ingemar Düring, para ver cómo es fácil desviarse en estos terrenos:

Ciertamente el pasaje que cita es muy desconcertante si se le ve fuera de contexto - Düring enumera en ese momento las cualidades de la ciencia aristotélica tomando como base datos aislados de distintas obras (72):-

"(...) el saber no necesita ser otra cosa que mera opinión, presuponiendo que ésta se halle firmemente fundada" (73).

Pero todavía más que la aseveración del Estagirita llama la atención el uso que Düring hace de ella; el lugar donde se encuentra anidada esta afirmación en la *Ética* tiene unas características muy concretas, que no se pueden omitir: el autor se está dando a la tarea de definir los criterios de calificación moral para los actos de continencia e incontinencia, y dice " (...) no será preciso establecer a este respecto diferencia alguna entre el conocimiento (*ἐπιστήμη*) y la opinión verdadera (*δόξαν ἀληθῆ*)" (las negritas son nuestras). Con esto se ve que no se pueden marcar tan a la ligera contradicciones al confrontar unos textos con otros; siempre hay que atender a las características generales del marco de referencia, a las condiciones del "hábitat". Si no se toman esas cautelas es fácil caer en la ya arraigada costumbre crítica de las Epocas Moderna y Contemporánea que se dedica a buscar tropiezos en todos los predecesores y encontrar a cada momento errores y contradicciones que en la práctica



calificarían al sistema de puramente artificial: "El método dialéctico y analítico, que emplea (Aristóteles) en los escritos físicos, éticos, psicológicos y biológicos, no responde en absoluto a las exigencias que en su teoría él le plantea a una exposición científica" (74).

## 2.1 La Ética y el método

Las observaciones que acabamos de hacer, y que de alguna manera aparecen en los dos capítulos anteriores para marcar en cada caso el camino y cuidar de no salirnos de las líneas coherentes de exposición y del terreno que pisa en cada momento Aristóteles, adquieren aquí una especial relevancia, y debido a eso entablamos aquí una exposición más extensa: el mismo Estagirita recuerda en la *Ética* y en la *Política* que

"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" (75).

Tales detenciones llegan a abarcar un buen número de líneas, en las cuales el filósofo procura ilustrar con ejemplos simples tales cualidades:

"Y los bienes particulares encierran también por su parte la misma incertidumbre, ya que para muchos son ocasión de perjuicios: hay quienes han 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 en general y aun con cierta torpeza. Disertando sobre lo que acontece

con la mayoría de los casos, y sirviéndonos de tales hechos como premisas, conformemos con llegar a conclusiones del mismo género" (76).

Y además tales aclaraciones tienen puntos en los que llegan a presentarse de una manera muy comprometedora para todo aquel que se acerque a estudiar estas cosas:

"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 que la que consiente la naturaleza del asunto."

Y remata el argumento con un ejemplo muy claro:

"Igualmente absurdo sería aceptar de un matemático razonamientos de probabilidad como exigir de un orador demostraciones concluyentes."

Aunque expresado de una manera más poética, este ejemplo ha salido también de la pluma de Pascal: tener el "espíritu de exactitud" para las cosas que lo requieren y el "espíritu de finesse" para otras.

Aristóteles concluye su discurso:

"Cada cual juzga acertadamente de lo que conoce, y de estas cosas es buen juez. Pero así como cada asunto especial demanda de una instrucción adecuada, juzgar en conjunto sólo puede hacerlo quien posea una cultura general." (77)

Aunque en pocas ocasiones se detiene tanto como en esta, que es casi al principio de toda la obra, nuestro autor vuelve continuamente sobre observaciones de este tipo, como en las que dice que en esta ciencia basta en ocasiones mostrar el hecho (78), y que algunos de esos hechos se muestran por ἐπιφανῶς (79). Las diferencias en el conocer y el juzgar vienen dadas porque las noticias sobre distintos seres se

nos dan a través de distintos medios:

"De los principios, algunos son contemplados por  $\epsilon\omega\gamma\omega\gamma\eta$ , otros por el sentido, otros por alguna costumbre, y unos de una manera y otros de otra. Debemos por tanto, esforzarnos en ir hacia los principios atendiendo en cada caso a su naturaleza, y poner luego toda nuestra diligencia en definirlos correctamente, porque de gran momento son ellos para lo que de ahí se siga" (80).

También cuando ha concluido algún discurso importante toma la medida de recordar los cauces por los que ha corrido; veamos ahora cómo marca este pasaje Santo Tomás, una vez que Aristóteles ha alcanzado la primera definición de felicidad. Encontraremos ideas ya expuestas, otras que se han dado a lo largo del libro I y algunas nuevas:

"131. Después de encontrar la definición de felicidad muestra el Filósofo qué cosas quedan aún por tratar y (...) de qué modo corresponde hacerlo" (81).

Ese modo de proceder que se explicará ya se ha usado en lo que va del libro I; podemos nombrarlo como delimitación:

"Y llama delimitación al conocimiento de una cosa a través de algo común que la circunda. Sin embargo, a través de ese algo común no se declara todavía en especial la naturaleza de esa cosa (...) es preciso primero considerar global o figurativamente una cosa, según cierta figura similar y a modo de una descripción extrínseca. Después, una vez vistas algunas otras cosas, es preciso que se retome lo que fue primero figurativamente determinado, y así esta segunda vez sea descrito más plenamente. De ahí que el mismo Aristóteles más adelante, al final de esta obra, completará el tratado de la felicidad (nn. 2065-2136)."

Al mismo tiempo procura hacer ver que esa manera de actuar en la investigación de las cuestiones no es algo artificial, un montaje que se elabora antes de haberselas con la

**ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

realidad:

"132. (...) a la naturaleza de todo hombre parece pertenecer el que, a través de las cosas que contienen bien la descripción de algo, lo conduzca de lo imperfecto a lo perfecto ordenado por partes, examinando primero una parte y después otra. Pues a la naturaleza del hombre pertenece usar la razón para conocer la verdad. Pero es propio de la razón no aprehender la verdad en un instante. Por eso pertenece al hombre adelantar poco a poco en el conocimiento de la verdad (...)"

En la obra del Estagirita no pueden hacerse separaciones tajantes en los ámbitos de estudio; aquí encontramos ideas muy útiles -como directrices o criterios generales, no como detalles- para la teoría del conocimiento. No podemos pretender que todo el conocimiento sea de tipo intuitivo y puramente intelectual, ni tampoco meras elaboraciones de la sensibilidad; es una conjunción que en algunos puntos llega a ser indiscernible, ya que el cognoscente en último término es un sujeto, no las operaciones ni las facultades por separado.

Además, encontramos un punto que Husserl trata de poner de relieve: el conocimiento humano es aspectual y requiere de distintos actos para llegar a un saber firme y completo de las cosas.

Santo Tomás continúa la exposición con observaciones sobre otras características o condiciones de nuestro entendimiento, que además se asocia con los demás hombres para avanzar en el conocimiento de las cosas:

"133. (...) el tiempo parece ser como un descubridor o un buen colaborador en cuanto a aquellas cosas bien dispuestas para delimitar algo.

Esto no significa que el tiempo por sí mismo haga algo para él, sino que su colaboración es según las cosas que se van dando en él. Pues si alguien procediendo a través del tiempo investiga la verdad, el tiempo lo ayuda a encontrarla. Y esto no sólo en cuanto a un mismo hombre que después de un tiempo verá lo que no viera al principio, sino también en cuanto a diversos hombres, como cuando uno capta las cosas que descubrieron sus predecesores y añade algo. Procediendo de esta manera se han hecho los adelantos en las artes: en un principio pocas fueron inventadas o descubiertas. Después, a través de diversos hombres, poco a poco, se fue ganando una mayor cantidad. Porque a cualquier hombre pertenece agregar lo que falta en lo considerado por los predecesores."

Después de hacer una observación sobre lo que puede ocurrir si en ese mismo tiempo no se hacen esfuerzos por continuar en los avances del conocimiento, tanto individual como colectivamente, prosigue con aclaraciones sobre el modo de proceder y vuelve sobre asuntos ya citados:

"135. Muestra de qué modo debe proseguirse lo que queda por tratar. Primero expone en general, volviendo a la memoria de lo dicho en el proemio, que no corresponde exigir la misma certeza en todas las cosas sino en las particulares según la materia que subyace, como es propio de la doctrina que versa sobre esta materia(...)

"136 (...) debe observarse un modo diverso de proceder en los diversos casos."

Más adelante continúa con la exposición de las guías para aplicar esos criterios en este estudio particular; explica dos reglas para el campo que pisa en ese momento y una de tipo general. Especialmente esclarecedor resulta la primera de estas normas:

"136. La primera es según una diferencia entre la ciencia práctica y la especulativa. Por eso dice

que un operario, es decir, un artesano que es hombre práctico, y un geómetra, es decir, un hombre especulativo, estudian la línea recta de manera diferente. El hombre práctico, como el carpintero, se ocupa de la línea recta como algo útil para lo que hace, por ejemplo, para cortar la madera o algo similar. El geómetra, en cambio, se pregunta por qué es la línea, cómo y qué es, y considera las proposiciones y determinaciones de la misma porque tiende a la sola especulación de la verdad (...)"

Sigue después con la conveniencia de ocuparse en cada caso de lo que debe estudiarse, para evitar discursos no pertinentes:

"Como si alguien quisiera estudiar en esta ciencia moral todo lo conveniente a la razón y a otras partes del alma, debería decirse mucho más de esta cosa que de la ciencia moral misma."

Hay que tener siempre presente lo que se ha tomado como supuesto para no recurrir continuamente a aclaraciones de lo que ya se ha dado como base.

Expone la segunda directriz, que va en la línea de un asunto que nos ocupó en el capítulo anterior: la importancia del estudio de las causas, que implica el porqué y las demás cuestiones formulables en torno a las cosas:

"117. Dice que en todas las ciencias la causa no debe investigarse del mismo modo. De lo contrario se procedería al infinito en las demostraciones. Pero en algunas basta que se demuestre bien, es decir que sea manifiesto que esto es así, como en las cosas que se toman en una ciencia como principios. Porque corresponde al principio ser primero. Por eso es que no puede resolverse en algo anterior. Ahora bien, los principios mismos no se manifiestan del mismo modo. Algunos son considerados por εἰσάγωγῆ, que es a partir de lo particular imaginario, como que todo número es par o impar. Otros, en cambio, son captados por el sentido, como en las ciencias naturales. Así se capta, por ejemplo, que todo viviente necesita

alimentarse. Y hay otros principios que son considerados por la costumbre, como en las ciencias morales, por ejemplo, que las concupiscencias disminuyen si no las obedecemos. Y hay aún otros que de otra manera se manifiestan, como en las artes operativas, en las cuales se toman a través de la experiencia." (las negritas son nuestras)

Estas anotaciones son las que más nos interesan, ya que plasman con una mayor extensión lo que el Filósofo enuncia de manera más breve, y aporta ejemplos que pueden constituir buenas guías; además, la observación hecha sobre la *ἐμψυχῶν* parece no estar formulada así en ningún otro sitio:

"que es a partir de lo particular imaginario"

Que sea el único sitio encontrado hasta el momento no implica que esté fuera de sintonía con respecto a los otros; al contrario, es una fórmula muy acertada para resumir el sentido general del origen de la *ἐμψυχῶν*, sin detenerse más para no hacer esas "exposiciones impertinentes" de las que habla en el número 136. Lo que está ahí contenido es lo que hemos visto en los capítulos anteriores, resaltando el papel de los sentidos y la importancia -y complejidad- del singular (82); "imaginario" no ha de entenderse como "artificioso" o como un constructo mental al margen de lo real, sino a la representación intencional propia de la imaginación, que es un sentido y permanece en lo particular. Hay que notar que dice "a partir", para no pensar que se estaciona esta operación ahí; el modo de llegar a los universales a través de esos datos hemos procurado exponerlo también en las partes precedentes.

Podemos ver también la importancia o valor de los otros tipos de principios. No por pertenecer a otro nivel de conocimiento son despreciables, y cada uno es apto para el campo que le es propio y llega a tener una fuerza que se deja ver, para el caso de la costumbre, en el pasaje anterior y en otros lugares.

Aquí hemos encontrado que la costumbre tiene un lugar especial en las ciencias morales, y da un ejemplo que muestra por sí mismo su importancia, ya que se refiere al actuar cotidiano: "que las concupiscencias disminuyen si no las obedecemos". También los operarios se manejan por la costumbre: "(...) los seres inanimados hacen estas operaciones por cierto impulso natural, y los operarios, por costumbre (ἀεὶ ἔθους)" (83); y de más peso todavía: "la virtud moral es fruto de la costumbre" (ἀεὶ ἔθους) (84). Y que la costumbre puede estar en oposición a conclusiones que se hayan adquirido por otras vías y deformar el actuar humano lo advierte en la *Metafísica*:

"Lo acostumbrado, en efecto, es fácilmente cognoscible. Y cuánta fuerza tiene lo acostumbrado, lo muestran las leyes, en las cuales lo fabuloso y lo pueril, a causa de la costumbre, pueden más que el conocimiento acerca de ellas.

"Unos, en efecto, no escuchan a los que hablan si no se habla matemáticamente; otros, si no es mediante ejemplos; éstos exigen que se aduzca el testimonio de algún poeta; aquellos, todo lo quieren con exactitud, y a los de más allá les molesta lo exacto, o por no poder seguir el razonamiento o por la enumeración de pequeñeces (...)" (85).



En estos casos tan sencillos se manifiesta el peso de los principios en el actuar humano, de donde se derivan importantes consecuencias para la educación y las relaciones humanas, ya que lo que se vive llega a constituir un esquema del que no se sale con facilidad.

También los hábitos que se desarrollan para las actividades musicales requieren de la costumbre, y se relaciona íntimamente con la disciplina (86).

En el número 138 Santo Tomás da esa regla de tipo más general, a la que ya hemos hecho mención:

"Expone el modo de proceder que en general debe observarse en todos los casos. Dice que el hombre debe preocuparse en recorrer cada uno de los principios, tomando un conocimiento de los mismos y utilizándolos según que son naturalmente aptos para ser conocidos, y debe estudiarse de qué manera se disponen en el conocimiento del hombre, vale decir de manera tal que sepa distinguir los principios entre sí y de las demás cosas. Pues el conocimiento de los principios es de gran ayuda para conocer lo que sigue de ellos. Porque un principio parece ser más de la mitad del todo, porque todo lo demás que queda por conocer está contenido en los principios. Por eso agrega que por un principio bien entendido y considerado se llegan a descubrir muchas de las cosas que se buscan en la ciencia."

El hombre habrá de procurar hacerse cargo de esos principios y no solamente dejarse llevar por lo ya adquirido.

Es común encontrar entre los filósofos esa tendencia a esclarecer los principios para tener las bases de sus desarrollos racionales, pero en muchos casos parece que se pierde un poco el rumbo y se tiende a polarizar de tal manera la atención en algunos principios que el investigador descuida otros aspectos. También llegan a omitirse bases de

sentido común (o "buen sentido") por su falta de rigor o precisión. Puede ser ésta la causa del desarrollo de sistemas deductivos que parten de unos cuantos principios y luego emprenden la tarea de construir todo un edificio epistemológico, en el cual tienen que sacarse a colación "glándulas pineales" para solucionar problemas en los que se ha caído por falta de amplitud en la perspectiva. La importancia y la gran ayuda del conocimiento de los principios no implica que los convirtamos en la chistera de un mago de la cual tiene que salir todo lo demás. No podemos pretender un conocimiento absoluto y que parta de una sola base (87). Estamos sujetos a suponer unas cosas y a partir de ciertos datos anteriores.

Con todas estas observaciones hemos querido llamar la atención sobre nociones que Aristóteles y su Comentador tienen en alta estima; no se dan fórmulas metodológicas para soluciones inmediatas, pero sí criterios que han de seguirse con seriedad.

¿Por qué es en la *Ética* donde se reiteran tanto estas aclaraciones?

Al inicio del capítulo ya dijimos algo al respecto, y una primera respuesta no presenta mayores objeciones: en la *Ética* tenemos al más problemático de los supuestos: el ser humano.

Esto puede complementarse atendiendo a unas aclaraciones del Proemio de Santo Tomás al *Comentario* de la *Ética* (88): hay

cuatro órdenes que corresponde conocer al hombre; el tercero de ellos consiste en el orden de los actos de la voluntad, que son los propios de la Filosofía Moral, que estudia los actos humanos en cuanto que están ordenados entre sí y en cuanto que están ordenados al fin. Y para ver lo que en el hombre hay de analizable en este terreno, dice:

"Y digo de las operaciones humanas, en cuanto que proceden de la voluntad del hombre, según el orden de la razón. Porque si hay algunas operaciones que no están sometidas a la voluntad y a la razón, no se pueden llamar propiamente humanas, sino sólo naturales, como es evidente en el caso de las operaciones del alma vegetativa, las cuales de ninguna manera pertenecen a la Filosofía Moral. Así como el objeto de la Filosofía de la Naturaleza es el movimiento o las cosas que se mueven, de la misma manera el objeto de la Filosofía Moral es la actividad humana ordenada al fin, o dicho de otra manera, el objeto de de Filosofía Moral es el hombre en cuanto agente voluntario o causa de un fin" (89).

Vemos con esto que detrás del punto de partida de la Ética deben tenerse unos fundamentos muy amplios; habría que remontarse a todo lo que estudia la Antropología, que versa sobre las distintas estructuras y facultades del hombre, su diversidad y unidad en relación con el alma, etc. (90).

Si no se atiende a todo el cargamento anterior se puede hacer lo que es ya muy común: tomar alguna frase o sentencia que aislada parezca decir lo que a mis intereses corresponde; de esta manera, cada quien puede "llevar agua para su molino" y no fijarse en la unidad de todo el saber.

Todo esto nos pone frente a una panorámica que permite vislumbrar lo que estamos suponiendo y con lo cual estamos

comprometidos. Además, después de la *Ética Individual* viene la que se refiere a las acciones que tiene el hombre que afectan de alguna manera a sus semejantes, que es la *Política*.

## 2.2. La función de la *ἐπιγνώμη* en los problemas éticos

Como se advierte inmediatamente en el discurrir de la *Ética Nicomaquea*, en este ámbito de cosas participa el hombre en aras a la obtención de su fin como un ser peculiar; una imprecisión o error aquí no tendrá los mismos alcances que los que pueda haber en otra ciencia. Por poner un ejemplo: si el investigador de física tiene un error en el laboratorio y no funcionó su experimento como tenía previsto, en realidad puede dejar el problema encerrado en su lugar de trabajo y volver a casa para estar con los suyos como si nada hubiese ocurrido; en cambio, si al volver a su casa tiene un descuido y atropella a otra persona, necesitaría ser un verdadero monstruo para seguir su camino tranquilamente.

Si bien es cierto que con la obtención de los universales se tiene el principio del arte y de la ciencia (91), cada una de las vertientes de esa raíz originaria tendrá sus cualidades peculiares. En el capítulo I definimos lo que significa la *ἐπιγνώμη* para las ciencias experimentales, donde tiene un lugar bastante definido. En esta segunda parte, y especialmente en este último capítulo, buscaremos

adentrarnos en el significado de esa noción en las actuaciones operativas del hombre.

En el subinciso anterior hemos analizado algunos de los problemas en torno a los principios de la Etica; se ha podido apreciar que el actuar humano a nivel de sus principios no adquiere mucho a partir de la ἐνάργεια, y que comparte su cartel con la costumbre, los consejos de los mayores, etc.

De esta manera podríamos formarnos una idea equivocada acerca de nuestra noción, ya que la encuadraríamos como un hábito que se pone realmente en acción sólo en el campo de la ciencia experimental, los conceptos universales, etc. Además, las acciones versan siempre sobre lo concreto, y con los problemas del conocimiento del Hombre para descender a lo particular, ese tipo de nociones tendrían aquí poco que hacer.

Para ver si esto es cierto hagamos ahora un recorrido por los puntos capitales de esta ciencia y pongamos atención para ver si en algún sitio encontramos lugar para nuestra epistemológica noción de ἐνάργεια .

Ya hemos hablado de algunos los problemas que se suscitan en la Etica, con lo cual intuimos que las complicaciones serán intrincadas. Para emprender esta excursión haremos algo que hasta ahora casi no hemos practicado, a saber, la utilización de citas de pasajes diversos.

Y ahora, ya iniciando la marcha, nos encontramos con uno de los problemas mayores de la Etica, que es el de la distinción entre lo que está bien y lo que está mal, tanto en la evaluación de un acto moral como en la perfección o imperfección en el desempeño de las artes: un mal pianista no es necesariamente una mala persona, y si lo es, ciertamente no por ser mal pianista.

¿Cómo conocemos lo que está mal? Tal vez una respuesta completa a esta sola pregunta nos llevaría muchas páginas, pero podemos tomar un atajo haciendo caso a una indicación del Filósofo:

"Lo contrario al bien tiene que ser el mal, y esto se muestra por ἐναντιότης (92). Lo contrario de la salud es la enfermedad, como lo es la cobardía ante la valentía, y así en los demás casos. Pero con respecto al mal, su contrario ya puede ser un bien tanto como un mal, por ejemplo la miseria, que es un mal, y tiene como contrario el lujo, que es otro mal. El punto medio, empero, que es igualmente contrario a ambos, es un bien" (93).

Si bien es cierto que no hemos respondido a la pregunta de una manera absoluta, advertimos que la ἐναντιότης tiene un lugar preponderante en este asunto de lo malo y lo bueno.

Y muy ligado a esto tenemos el tema de la bondad o maldad aplicado a las acciones concretas, es decir, el darse cuenta de qué acciones -y hábitos- son convenientes o inconvenientes para el hombre:

"(...) y supongamos también que la virtud es la mejor disposición, hábito o facultad de cada clase de cosas que tengan un uso o una obra. Esto resulta evidente por ἐναντιότης ya que así lo afirmamos en

todos los casos. Por ejemplo, hay una virtud que es propia de la túnica, porque la túnica tiene una función y un uso peculiares, y el mejor hábito o estado de una túnica es su virtud; y análogamente ocurre con una nave, una casa y las demás cosas. Así, pues, esto mismo será verdadero también respecto del alma, ya que, por ella posee su propia obra" (94).

Veremos que esta capacidad para detectar lo que está bien o mal se reconoce en los dos tipos de cosas a través de la *ἐπαγωγή*; ya estableceremos más adelante (95) cómo no solamente sirve para percatarse de la calidad de las acciones, sino que de una manera indirecta—como parte de un hábito más amplio—también está presente en la aplicación de los conocimientos a las situaciones particulares.

Y en esa misma captación se nos presentó ya la famosa doctrina de la *μεσότης* aristotélica, que no es mediocridad, sino equilibrio, como vimos en el texto de *Las Categorías*.

Tales distinciones, con la acción conjunta del entendimiento, ayudan al sujeto a conocer realmente qué será lo mejor y más conveniente para su perfeccionamiento y el de sus semejantes. Advertirá, por ejemplo, que no se pueden tener posturas extremas en lo relativo a las inclinaciones y tendencias naturales; no hay que eliminarlas, pero tampoco hay que darles rienda suelta.

Tenemos otro pasaje de el Estagirita en que se reconoce el valor moral de acciones que requieren mayores elementos para discernir; muestra además que conoce lo que ha querido decir

Platón en sus distintas obras:

"(...) es falso lo que se dice en el *Hippias*: que lo mismo es a la vez falso y verdadero. Considera falso, en efecto, al que puede engañar (y éste es el que sabe y el prudente); y, además, piensa que el voluntariamente malo es mejor. Y a esta falsedad llega por *ἐπιθυμῶν* -pues el que cojea voluntariamente vale más que el que lo hace contra su voluntad-, llamando cojear a imitar la cojera, puesto que, si uno es cojo voluntariamente, sin duda es peor, como sucede en las costumbres" (96).

Observemos que su propuesta para distinguir entre lo bueno y lo malo, lo mejor y lo peor, difiere de la de Platón, quien sugiere un camino que en apariencia es más sencillo: la contemplación de la Idea de Bien:

"Pues aun admitiendo que sea una unidad el bien que se predica en común de los bienes, o algo separado y existente en sí mismo, manifiesta cosa es que en tal caso no podría ser practicado ni poseído por el hombre, que es precisamente lo que buscamos" (97).

Cuando Aristóteles lo considera conveniente pone las cosas en claro, y a pesar del aprecio a su Maestro no puede dejar de rebatir las nociones equivocadas. Aun así, su crítica no es implacable, sino que reconoce el posible valor y las ventajas que tendría la postura que no comparte:

"Podría, con todo, pensar alguno que es en todo caso conocer el Bien en sí mismo con la mira de los bienes posibles y hacerlos, como quiera que teniendo a aquél por arquetipo, sabríamos mejor cuáles son los bienes apropiados a nosotros, y sabiéndolos acertaríamos en su logro."

A pesar de los problemas que implica el conocimiento del singular, vuelve sobre los datos de experiencia concreta para sostener su tesis:

"Por más que no deja de tener cierta verosimilitud este razonamiento, parece estar en desacuerdo con lo que ocurre en las diversas disciplinas, todas



las cuales, por más que tiendan a algún bien y procuren empeñosamente lo necesario para obtenerlo, omiten, con todo, el conocimiento del Bien en sí. Sería en verdad cosa fuera de razón el que los expertos en cualquier oficio desconociesen o no buscasen con afán un socorro tan grande. Difícil será decir qué provecho derivará para su arte el tejedor o el carpintero que conozca este bien en sí, o cómo será mejor médico o general el que ha contemplado la Idea de Bien. Manifiesto es, en efecto, que el médico no considerará ni aun la salud de esta manera, sino la salud del hombre, o por mejor decir la de este hombre, pues en particular cura a cada uno."

En la Etica, la mayor parte de las veces, hemos de renunciar a un conocimiento aséptico, a experimentos controlables, etc.: hay que dialogar con lo que se nos va presentando.

Pero podría surgir la pregunta ¿cómo conocer, pues, quién y cómo es el hombre bueno? ¿Cabe una definición sólo a posteriori de la bondad, o tenemos elementos previos que nos permitan estructurar el cómo del obrar humano?

Como vimos en el capítulo I, la segunda parte de la opción no es una alternativa viable:

"(...) éste es precisamente el sentido de la teoría sostenida en el *Menón*, según la cual la ciencia humana no es más que una reminiscencia. No es en modo alguno posible que se sepan de antemano los casos particulares; pero al mismo tiempo que tiene lugar la *ἐπιθυμία* se adquiere la noción de las cosas particulares, como si no se hiciera más que reconocerlas. Esto consiste en que haya ciertas cosas que sabemos instantáneamente; por ejemplo, sabemos que tal figura vale dos ángulos rectos desde el momento que sabemos que es un triángulo. Y lo mismo sucede en todas las demás cosas" (98).

Reconoce que es difícil aceptar su propuesta, y señala en otro lado una consecuencia de ese problema:

"No se pase por alto, sin embargo, el hecho de que

los razonamientos diferirán según se parta de los primeros principios o se tienda a ellos como término final. Con razón Platón andaba perplejo en este punto, inquiriendo si el mejor método sería el de partir de los principios o el de concluir en ellos, al modo como si en el estadio los corredores hubieran de correr desde los jueces hasta la meta o viceversa" (99).

Inmediatamente, sin embargo, ofrece una salida:

"Sea de ello lo que fuere, lo incuestionable es que es preciso comenzar de lo ya conocido" (100).

Y esos elementos conocidos se adquieren en gran parte por έρωσυν. En esta posición podemos dar una respuesta general al problema que planteamos un poco más arriba, tomando unas palabras de Robert Spaemann: "la ética de Aristóteles (...) era esencialmente hermeneutica, no apriorista y deductiva" (101).

Ahora bien, todos esos conocimientos que vamos adquiriendo del hombre los obtenemos a partir de un ser en continuo movimiento y en relación con muchos otros, de donde se deriva el problema de analizar a este ser como asociado:

"Hay que tener en cuenta que a causa de que el hombre por naturaleza es un animal social -que tiene muchas carencias para vivir que el mismo no se las puede proporcionar- es necesario que el hombre naturalmente sea parte de una multitud, la cual le proporciona ayuda para vivir bien. Esta ayuda la necesita por dos cosas. Primero, por aquellas cosas que son necesarias para la vida y sin las cuales la vida misma no se daría; para esto recibe ayuda de la "multitud doméstica", de la cual es una parte. Así, todo hombre recibe la generación y la disciplina de sus padres. Y de manera semejante, cada uno de los que son parte de la familia doméstica, se ayudan entre sí para las cosas necesarias para la vida. En segundo lugar se necesita de la ayuda de otros, de los cuales es una parte, para perfeccionar su vida; es decir,

para que el hombre no sólo viva, sino que viva bien, teniendo todas las cosas que son necesarias para vivir. Desde este punto de vista el hombre es ayudado por la "multitud civil", de la cual también es parte, no sólo para las cosas corporales, para lo cual se ayuda de todos los artefactos y que una casa no puede proporcionar, sino también para las cosas morales" (102).

A partir de esto advertimos con facilidad que la moral se complica y ha de ser tratada en tres partes interdependientes: la moral individual, de la que hemos venido hablando; las dos formas de ética colectiva, que son la Economía o ética familiar, y la Política (103). Aunque el Filósofo dedica largos desarrollos a los problemas individuales no deja de advertir que "es cosa amable hacer el bien a uno solo; pero más bella y más divina es hacerlo al pueblo y a las ciudades" (104).

Esta digna labor tiene además la peculiaridad de ser la más inestable, ya que cuando los hombres entran en relación lo imprevisible se presenta con una frecuencia especial.

A pesar de las limitaciones que ante nosotros tiene su *Política* no podemos infravalorarla; tiene muchos elementos aprovechables y, además, consejos que hemos de poner en práctica: si Aristóteles parte de lo que tiene delante y sugiere que así ha de procederse en esta ciencia, sería bueno hacer caso y tratar los temas de Política y sus complicaciones actuales con espíritu paciente y analítico. No obstante las grandes diferencias de las instituciones que se presentaban en su tiempo en comparación con las nuestras, en la Economía hay un punto muy claro que debiera seguir

iluminando la sociedad industrializada de hoy; la subordinación de los procesos productivos a la satisfacción de las necesidades vitales de quienes tienen que ver en dichos procesos. Tal vez no llegó a un perfeccionamiento más íntimo del hombre a partir del ejercicio de su trabajo, pero tenía un criterio claro para evaluar la producción. Como ejemplo de esa separación entre las acciones que perfeccionan más directamente al hombre y las que perfeccionan lo externo tenemos el siguiente texto:

"Cierta diferencia, con todo, es patente en los fines de las artes y las ciencias, pues algunas consisten en simples acciones, en tanto que otras veces, además de la acción, queda un producto" (105).

La *praxis* quedó como el modo de vida propio del hombre, por el cual se va superando; el fin de estas acciones se encuentra en el agente mismo, es la pura realización de un acto (*ἐνέργεια*); además, al realizarla, se le posee ya, es *ἐντελέχεια* (106).

La *ποίησις* se perfila como la actividad que perfecciona lo que queda fuera del agente, es un *ἔργον*, una acción que deja sus frutos fuera del realizador.

Acaso valiéndonos de la misma *ἐπαγωγή* podemos decirle al Filósofo de Estagira que todo artista, con cada obra que produce, además de dar un resultado externo -la obra-, ha adelantado en su dominio del arte, y que además, si ha trabajado bien y se ha esforzado, ha puesto en ejercicio muchas otras virtudes. Todo el hombre debe volcarse sobre

cada una de sus realizaciones.

Pero volvamos ahora a lo que queríamos resaltar como algo más positivo: si la producción se ordena al perfeccionamiento del individuo por permitirle vivir mejor, la generación de cosas siempre tendrá un criterio para evaluar su crecimiento, utilidad, necesidad, etc. Mas si la producción se encierra en sí misma y lo que cuenta es producir más únicamente para generar más riqueza a quienes poseen los medios de producción, la elaboración de bienes se convierte en un monstruo incontrolable que amenaza con dañar mucho al mismo hombre que la ha creado, ya que propicia muchos vicios que ahora podemos contemplar. En el primer caso, su finalidad es ayudar al ejercicio de las actividades propias del hombre; en el segundo tiende a atrofiarlas.

El soporte teórico, acompañado de la observación cuidadosa de las circunstancias, muestra así su valor práctico. El Estagirita dedicó muchas de sus mejores líneas al análisis de la ordenación económica y social (107).

Para ver otro caso de un uso incompleto e inadecuado de los datos de la experiencia citemos el caso de la propuesta de Maquiavelo en *El Príncipe*, que se presenta casi como un manual de consejos prácticos para el gobernante. No podemos negar que se basa en hechos históricos y que recoge una vasta experiencia en problemas de política y gobierno, pero su enfoque es equivocado, ya que pone un fin -el mismo lo reconoce- que va en contra de lo que dictan las normas

tradicionales de conducta. El fin del gobernante no es el de mantenerse en la posición de poder a toda costa, sino procurar el bien de los gobernados. El político florentino descalifica cualquier otra postura como sueños o ficciones.

Otro de los puntos que más polémica ha suscitado en la Historia del pensamiento occidental es la del comportamiento "por naturaleza". A través de la unificación de las experiencias se puede ver lo que corresponde a cada tipo de seres porque así está dispuesto según su dotación originaria de potencialidades. En el caso del hombre esto es extremadamente difícil, ya que es el único ser que puede tomar sus capacidades y ordenarlas de distintas formas y alcanzar fines diversos (108). En el fondo tenemos serios problemas, como el de la libertad, que se presenta como algo casi antagónico al actuar por una forma predeterminada (109).

En muchos casos se pone en tela de juicio el carácter común y necesario de los valores tradicionales -la *buònoia*-, degenerando muchas veces en la consideración de todo lo establecido como invenciones e imposiciones que mantienen los mayores para conservar una posición ventajosa o privilegiada (110).

Una última noción que se encuentra muy ligada con todos estos temas -podríamos tal vez decir que como una "música de fondo"- es la del lenguaje, que en nuestro siglo se ha constituido como un terreno sumamente atractivo, pero en el

cual se pueden generar enredos demasiado complejos si no se le pone en el lugar debido.

El lenguaje del hombre es distinto al de los animales, ya que tiene una ordenación y alcances superiores, por eso Aristóteles distingue entre la voz ( $\psi\omega\upsilon\eta$ ) y la palabra ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ): aquella es signo del dolor y del placer, por eso también la tienen los animales, pues su naturaleza llega a ello y puede significarlo ( $\sigma\mu\beta\alpha\iota\upsilon\epsilon\tau$ ) a otros.

Compartimos, pues, con los animales, la materialidad lingüística fónica, que tiene cierto contenido, "pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre frente a los demás animales tener el sentido de lo justo y de lo injusto, y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad" (iii).

La palabra permite una comunidad de ideas, y la posesión común del sentido ético de la vida constituye la casa y la ciudad. Surge así una comunidad lingüístico-sapiencial que va más allá de la mera convención. Esto tiene una íntima relación con la *homonoia*, que acabamos de traer a cuento.

En todo esto parece encontrarse la necesidad de la captación de ideas universales sobre muchas cosas que tenemos al alcance gracias a los sentidos, pero que sólo con la intervención de los hábitos intelectuales llegan a constituirse como valores de carácter universal. La unidad

de significado que se trató a todo lo largo del capítulo cobra aquí una importancia operativa.

Al final de este camino concluimos diciendo que con todos esos elementos -y muchos otros que no hemos tocado-, el Filósofo plantea una noción de la política y de su fundamento que coincide con la realización de la naturaleza humana en forma de  $\nu\alpha\upsilon\sigma\iota\varsigma$  (112).

### 2.3. Los límites de la Ética Aristotélica

Hemos mencionado casi de pasada algunos puntos en los que consideramos que Aristóteles no alcanzó respuestas o tratamientos completos, generalmente debidos a insuficiencias o costumbres a las que estaba muy sujeto como hombre de su tiempo; a manera de una pequeña digresión pretendemos hacer no una enumeración de errores, que ya de esto se han ocupado muchos, sino hacer mención a algunas ideas clave que han surgido en la Historia del pensamiento occidental y que pueden enriquecer mucho los grandes sillares que ha dejado.

Esas nociones que queremos resaltar se resumen en tres grandes ideas: la necesidad de la participación, la visión de una finalidad transhistórica para la Ética y el verdadero sentido del hombre, constituido como persona.

#### a. El papel de la Participación en la Ética

Es bien sabido que esta doctrina tiene su tematización mas



originaria en Platón y que su gran discípulo la critica con cierta severidad en diversos textos (113).

La noción fundamental es que todas las cosas de este mundo están en dependencia directa de las ideas del mundo suprasensible, el cual tendría consistencia ontológica propia, mientras que el ser de las demás cosas lo tendría en la medida que participara de esas formas originarias y originantes.

Esta concepción tiene alcances mucho más amplios que los de la Ética, pero sus repercusiones en ésta son tal vez las más importantes.

El Filósofo propone la unidad de criterios en la Ética a partir de los hechos, lo que se tiene a disposición, pero no dice claramente cuál es el origen de tal "sintonía" de los valores. La explicación platónica, como ya dijimos, parece dar una respuesta más definitiva.

El advenimiento del cristianismo ofrece nuevas perspectivas, ya que tiene unos fundamentos muy valiosos para completar y elevar ambas doctrinas; el mito de Platón, que manifiesta los límites de la razón ante ciertas cuestiones, y la participación meramente "horizontal" (expresada por la analogía de proporción) que presenta Aristóteles se hacen compatibles, se refunden y encuentran así un sentido más pleno; se puede aceptar gran parte de ambas, sin necesidad de oponerlas frontalmente.

En Tomás de Aquino se encuentra la reelaboración de ambas

teorías, con una nueva doctrina de la participación, encontrando el origen verdadero del "parentesco" entre los seres.

#### b. Transhistoricidad del fin en las relaciones humanas

El Estagirita no se encuentra en posición de exponer un fin de la Etica aliende la νόμις; al mismo tiempo que rechaza las explicaciones míticas da propuestas racionales y busca constituirla como ciencia. Llega al "vivir bien" (εὖ ζῆν) como fin de la convivencia humana. Por otro lado se topa con elementos del hombre de características eternas y divinas - binomio inseparable- (114); como no puede dar razón completa de la finalidad de esos elementos se avoca a la tarea de elaborar una doctrina intramundana lo más completa posible. Seguramente a el mismo le causaría cierta "incomodidad" el tener que dejar truncadas algunas facultades del hombre y vería que su sistema no cerraba del todo.

Nuevamente es el cristianismo quien propone nuevos cauces para desenfangar el saber; todas las aspiraciones del pueblo griego a lo eterno encuentran perspectivas novedosas que superan con mucho a las ideas anteriores.

Despues se han dado nuevos intentos por construir proyectos antropológicos al margen de la vision trascendente, pero los problemas no se hacen esperar. Una muestra clara de esto son los callejones con los que se encuentra Heidegger en su *Ser y Tiempo*, que pretende dar las bases de una Ontología

General que no se puede desarrollar porque sus mismos principios le impiden crecer (115).

c. El carácter personal del hombre

A pesar de las numerosas aportaciones del mundo griego acerca de la naturaleza del hombre, hay un elemento en la tradición cristiana que no pudo encontrar desarrollo en el pensamiento helénico: el hombre como persona, que hace referencia a un mundo nuevo de cualidades y perfecciones. Wojtyła advierte (116) que aún después, ya en la tradición escolástica, se ha perdido este valor del ser humano, y las cualidades íntimas de la persona quedan implícitas o absorbidas en otras.

Aristóteles llegó a definir al hombre como *animal racional* (117); Boecio define a la persona como *substancia individual de naturaleza racional* (118). Son definiciones complementarias, pero eso no significa que lleguen a algo absoluto. Hay que seguir profundizando en el conocimiento del hombre en tanto que persona.

3. Conclusión: la unificación de las facultades en orden a la acción

Hemos hecho un recorrido a lo largo de varios aspectos de la Ética y la *ἐπιγνώμη* ha quedado relegada, ya que su función parece ser muy distinta a todo lo que se refiere al actuar humano, que es siempre de lo concreto. Sin embargo, hemos

visto desde el capítulo I que la unidad de los conceptos -y aún antes, desde la experiencia- es el principio del arte y de la ciencia, y el arte está enfocado a la producción, que es también de lo concreto.

En el capítulo II señalamos que la contemplación y las demás cualidades del sabio, aunque se buscan por sí mismas, tienen repercusiones muy importantes en su actuar cotidiano; si es capaz de desarrollar mejor las más elevadas propiedades del hombre, es lógico que también haya un reflejo de esto en su trato con los demás; de hecho, ya vimos que debe ser el más apto para enseñar conocimientos, lo que resulta de importancia capital en las relaciones humanas.

Además, como nadie puede ser "el sabio" por antonomasia, y el conocimiento de las cosas se ensancha cada vez más, y sobre todo porque no es posible dedicarse a sabio, sin más, como profesión, resulta indispensable que todo hombre ponga en ejercicio sus cualidades para tener con sus semejantes una relación de complementación. Además, la Sabiduría, por estar en un nivel superior, encuentra aplicaciones en todos los ámbitos del actuar humano.

La concreción de los conocimientos requiere de mucho más que de los puros conocimientos abstractos: es necesario discernir las situaciones particulares y las condiciones de cada individuo:

"(...) la educación individual puede diferir con ventaja a la colectiva, como pasa en la medicina. Al calentamiento en general le aprovecha el reposo y la abstinencia, pero a tal persona podrá no serle

de provecho; y ciertamente el maestro de pugilato no prescribe el mismo estilo de lucha a todos sus discípulos. Puede admitirse, por tanto, que la asistencia individual alcanzará resultados más precisos en cada caso particular, porque cada cual alcanza entonces lo que más le conviene. Sin embargo, aun en los casos individuales, los mejores cuidados podrá prestarlos el médico, el maestro de gimnástica y otra persona cualquiera que tenga conocimiento general de lo que conviene a todos o a cierta clase; las ciencias, en efecto, son de lo universal, como sus nombres lo indican (...) todo el que quiera ser perito en algún arte o ciencia ha de remontar al principio general y conocerlo tanto como sea posible (119).

Así como Santo Tomás resuelve las dificultades cognoscitivas y sus funciones diciendo que es el hombre quien conoce a través de todas ellas, y no el intelecto por su parte y los sentidos por la propia, podemos decir en este caso que actividades tan diversas como las que hemos visto sólo tienen sentido en el hombre como un todo; en la práctica, el hombre debe saber manejar todo su equipamiento, ya que no puede dedicarse a una sola actividad; además, tendrá que desarrollar cada quien las propias capacidades dependiendo del nivel en que las posea, ya que los hábitos se actualizan de distintos modos (120) y cada persona tiene una dotación peculiar.

Antes de concluir no podemos dejar de ver una cierta contradicción entre la limitación que hemos visto del conocer del hombre frente a los particulares (121) y las necesidades de aplicar correctamente los conocimientos en cada caso, con sus circunstancias específicas. Pues parece ser que el hombre, junto con la vuelta al fantasma para llegar a lo concreto, tiene una función del *voûs* que no

hemos encontrado tratada con detenimiento. Esto se ve con claridad en el siguiente texto:

"Ahora bien, todos estos hábitos (la consideración, la equidad, la indulgencia) tienden, como es razonable pensar, a lo mismo. Cuando atribuimos a ciertas personas consideración, comprensión, prudencia e intuición, empleamos estos términos en la creencia de que los mismos que tienen consideración e intuición bien ejercitadas, son asimismo prudentes y comprensivos. Todas estas facultades, en efecto, se refieren a las últimas determinaciones de los actos y a los casos particulares. Cuando un individuo sabe juzgar en asuntos en que debe hacerlo el prudente, muéstrase comprensivo y considerado o indulgente, como quiera que las acciones equitativas son comunes a todos los hombres de bien en sus relaciones con terceros. Por otra parte, todo lo que es del orden de la acción corresponde a lo particular y a lo último (todo lo cual es menester que el prudente conozca). Ahora bien, la comprensión y la consideración se refieren también a las cosas por hacer, que son las últimas. Y la intuición asimismo concierne a lo último en ambas direcciones, pues así los términos primeros como los postreros se reciben por intuición y no por discurso de razón; y así como la intuición teórica aprende los términos inmutables y primeros en las demostraciones, así también la intuición práctica aprehende en los razonamientos del obrar el término último y contingente que es aquí la premisa menor. Porque los hechos particulares son aquí los principios para alcanzar el fin, como también allá de lo particular se llega a lo universal, siendo, por tanto, menester que se tenga percepción de los hechos particulares, que es precisamente la intuición.

"Por todo esto se cree que todas estas facultades son un don natural, ya que si nadie es naturalmente sabio, si en cambio parecen tener los hombres naturalmente la consideración y comprensión e intuición. La prueba es que creemos que tales facultades acompañan a ciertas edades de la vida, es decir, que tal edad lleva consigo intuición y consideración, como si la naturaleza fuera causa de ello.

"[De aquí que la intuición sea a la vez principio y fin, porque estas cosas son a la vez el origen y el objeto de las demostraciones].

"Por todo esto debemos atender a los dichos y opiniones indemostrables de los hombres de experiencia y de los ancianos o prudentes no menos que a las proposiciones demostradas, porque como tienen ojos de experiencia, ven correctamente." (las negritas son nuestras) (122).

De este modo se nos presenta el  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  como un hábito que tiene al menos dos operaciones principales: la  $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta$  como adquisición de las premisas primarias, y una segunda, que se refiere a los casos particulares y concretos. Tal vez podría extrañar un poco que la facultad más elevada del hombre se comporte de esta manera; ya no es la pura especulación de los principios más elevados, sino que desciende a lo más contingente. Tenemos que aceptar que lo particular se desprecia generalmente por la dificultad que tenemos para conocerlo y no porque de suyo sea de menor valor (123).

Tenemos también en último término una diversidad de facultades que no es caótica, pero que es muy real. Esto lo explica muy bien Leonardo Polo en la lección sexta del tercer tomo de su *Curso de Teoría del Conocimiento* (124):

"No digamos ya que sea ventajoso que un hombre sea más inteligente que otro, pero si lo es en un mismo hombre que su inteligencia sea más alta que su imaginación y su imaginación más alta que su percepción, etc. Si la percepción fuese igual que la inteligencia, realmente la inteligencia sobraría. De modo que, si en el hombre funcionalmente lo primero es la percepción y luego la imaginación, la memoria, etc., y sobre todas ellas se monta la inteligencia, hay que advertir un crecimiento (no una evolución). De otra manera el hombre estaría hecho de una sola vez. Al hombre le viene mejor crecer, ir ascendiendo, ir perfeccionándose, que ser perfecto de entrada. Lo igual es lo imperfecto, decía Platón. También Hegel lo veía así, y por una mala interpretación de la facultad niega que las facultades sean distintas."

## NOTAS

67. *Eth. Nicom.*, I, 3, 1094 b 17.

68. Nos referimos al mito del carro tirado por dos caballos, en el cual uno tira hacia arriba y el otro hacia abajo, y que tiene un auriga que se esfuerza por equilibrarlos.

69. 1094 a 1-1103 a 10

70. Hay amplia bibliografía sobre el tema, tanto de autores aristotélicos como de otras corrientes, v. gr.:

- L. Strauss, *Natural Right and History, The City and Men, ¿Que es Filosofía Política?*
- Voegelin, *Nueva Ciencia de la Política*, Rialp, Madrid, 1968.
- Ritter, *J. Naturrecht bei Aristoteles*, Stuttgart, 1961.
- Spaemann, R. *Crítica de las Utopías Políticas*
- Riedel, M., Habermas, J. et. al. *Rehabilitación de la Filosofía Práctica*.
- Habermas, J. *Erkenntnis und Interesse*, 1968.
- Marcuse, H. *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt, 1965.
- Maurer, R.C. *Platos Staat und Demokratie*, Berlin, 1970.

71. *Cfr. Eth. Nicom.* I, 3, 1095 a 6-7, y nota 66, en el capítulo II de este trabajo.

72. *During*, I. *op. cit.* pp. 60-61

73. *During* marca los lugares: *MM* II, 6, 1201 b 4-9; *EN* VII, 5, 1146 b 27-31 (esta es la que analizamos) y "muchas otras".

74. *Id.*, p. 61.

75. I, 3, 1094 b 11-17.

76. I, 7 1098 b 3-6.

77. I, 3 1094 b 18 - 1095 a 1.

78. *Eth. Nicom.*, VI, 11 1143 b. Un uso concreto de estas observaciones puede encontrarse en I, 6 1097 a: para rebatir un argumento con valor aparente se remite a los hechos. Otra argumentación que sigue esta línea, para llegar a la definición de felicidad como el ejercicio continuo de la facultad más elevada, está en I, 7 1098 a 3-20.



79. V. texto al que hace referencia la nota siguiente. Vale la pena aclarar de una vez que por medio de la *ἐπαγωγή* se capta la mayoría de las veces el hecho y no su causa! *An. Post.* II, 7, 92 a 34 ss: "así se prueba no lo que es la cosa, sino sólo que ella existe o que no existe". *An. Post.* I, 13: "el silogismo de este tipo (inductivo) no dice la razón del hecho, sino que existe". Su valor didáctico puede apreciarse en *Eth. Nicom.* VI, 3 1139 b 25-31.

80. *Eth. Nicom.* I, 7 1096 b 2-7.

81. *In Ethicorum*, I, I, lec. XI, nn. 131-138.

82. Cap. II, 3; V. notas 119 y 120 en este capítulo.

83. *Met.* I, I 981 b 3-5, y cap. II, I de este trabajo.

84. *Cfr.* cap. II, I.

85. *Met.* II, 3, 995 a 3-10.

86. *Cfr.* *Met.* IX, 4, 1047 b 32.

87. *Cfr.* Polo, L. *El acceso al Ser*, Cap. I, pp. 27 ss.

88. *Cfr.* *In Ethic.*, Proemio, 1-2.

89. *Ibid.*, n. 2.

90. *Cfr.* Wojtyła, *op. cit.*, Introducción, p. 13.

91. *An. Post.*, II, 19, 100 a 8-9; *Cfr.* cap. I, 5 de esta obra.

92. Esta cita está basada en la traducción de *Loeb Classical Library*, elaborada por Harold P. Cooke, ed. William Heinemann LTD, Gran Bretaña, 1949; la traducción española de Porrúa (*Aristóteles Tratados de Lógica*, trad. y notas por Francisco Larroyo, Ed. Porrúa, S. A., México, 1982 -Col. "Sepan cuantos...", n. 124-, p. 43) dice: "lo cual se ve con evidencia examinando casos particulares". Nos parece más apegada al original la primera, pero podemos aprovechar la segunda para adelantar que el asunto de los ejemplos -que es examinar casos particulares- será de suma importancia. *Cfr.* *Eth. Eudem.* II, 3, 1220 b 27-33.

93. *Categorías*, X, 11, 13 b 37- 14 a 5.

94. *Eth. Eudem.* II, I 1216 b 39-1219 a 6.

95. V. Conclusiones de este capítulo.

96. *Met.* V, 29 1025 a 6-14.
97. *Eth. Nicom.* I, 6, 1096 b 32-33; las siguientes citas son continuación de este pasaje hasta 1097 a 13.
98. *An. Pr.* II, 21, 67 a 23-27.
99. *Eth. Nicom.* I, 4, 1095 a 31-b 1.
100. *Ibid.* b 1-2.
101. Spaemann, R. *Crítica de las Utopías Políticas*, EUNSA, Pamplona, España, 1980, p.13.
102. *In Ethicorum*, Proemio, no. 4.
103. *Cfr. Ibid.* n. 6.
104. *Eth. Nicom.* I, 2, 1094 b 7-10.
105. *Eth. Nicom.* I, 1 1094 a 4-7; y más claro todavía en VI, 4, 1140 a 1ss: "El hacer y el obrar son cosas diferentes (...). Así, el hábito práctico acompañado de razón es distinto del hábito productivo acompañado de razón (*πρακτικῆ-λογικῆς*). Por lo cual no se contienen reciprocamente, pues ni el obrar es hacer ni el hacer obrar.
- "Puesto que la arquitectura es un arte, y es además esencialmente un hábito productivo acompañado de razón, y no hay arte alguna que no sea un hábito productivo acompañado de razón, ni hábito alguno de esta especie que no sea un arte, resulta que son lo mismo el arte y el hábito productivo acompañado de razón verdadera".
106. Para un desarrollo detallado de esto V. Yarza, I., *Sobre la Praxis Aristotélica*, en "Anuario Filosófico", Universidad de Navarra, vol. XIX, 1986, n 1. pp. 135-153.
107. Aristóteles trata la comunidad doméstica continuamente en la *Política*; durante el desarrollo de la *Ética* hace continuas referencias a esa obra, y a pesar de que la ética individual tiene un gran valor en sí misma, muchos de sus puntos son propedeutica de esa ciencia superior. Además, en el terreno de la *Política* sabe cargar con lo ya visto en la *Ética*, sin repetirlo; parece ser una clara muestra de lo que Wojtyła, en su Introducción a *Personas y Acción* llama "poner entre paréntesis", que no es olvidarse de lo visto en otro lugar, sino asumirlo para continuar otra línea de desarrollo.
108. *Cfr. Eth. Nicom.* I, 5 1095 b 19-24.

109. *Cfr.* referencia de la nota 90.

110. La discusión se desarrolla en el *Gorgias* -destaca la posición de Calicles- y en *La República*; llega hasta nuestros días con el gran impulso de Nietzsche, en su intento de "transmutación de todos los valores". Para darse cuenta de los pocos alcances de este pensador en su vida práctica, V. Frenzel, *I. Nietzsche*, ed. Salvat, Barcelona, 1985. (Col. "Biblioteca Salvat de Grandes Biografías", n. 16), p. 154.

Quizá estos ataques pueden calificarse de rabiosos o descarados y sean los más perceptibles, pero en otros muchos casos se presentan argumentos mejor disfrazados so capa de utilidad ("cash value"), sentido práctico, sentido común, etc.

111. *Pol.*, 1253 a; otras peculiaridades del lenguaje (y de la escritura) del hombre son la sociabilidad y la necesidad de conocer lo futuro: *Cfr. In Persherm.*, lec. 2, n. 12.

112. *Cfr. Pol* III, 5 1280 b 30-1281 a 5, y VII 2 1324 a 5-8.

113. *Met.* I, 6 987 a 29- 988 a 17; X, 2 1053 b 13 ss.; *Eth. Nicom.* I, 6 1096 b 32 - 1097 a 14.

114. *V. gr. Met.* IX, 4, 1047 b 32-35.

115. Waelhens, A. de *La Filosofía de Martin Heidegger*, pp. 6, 209-210, 305 ss.

116. *Cfr.* Wojtyła, K. *op. cit.*, I, pp. 50 ss. El autor no pretende decir que haya que dejar de lado lo dicho anteriormente -vicio de la Modernidad-, sino que hay que buscar completario y sacar de lo ya alcanzado el mayor provecho posible.

117. Aunque parece no encontrarse la definición en esas palabras en la obra de Aristóteles, va de acuerdo con los elementos que desarrolló sobre todo a lo largo de *De Anima*.

118. "*Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia*", *Liber contra Eutychem et Nestorium* (llamado en el medioevo *Liber de persona et duabus naturis Christi*), 5.

119. *Eth. Nicom.* X, 9, 1180 b 3-23.

120. *V. gr. Met.* I, 4, 1047 b 32-35.

121. *Gg. Disp. de Ver.* q. 2, art. 6, y cap. 11, 3 de este trabajo.

122. *Eth. Nicom.* VI, 11, 1143 a 24- b 13. Al parecer, la

molestia que experimentan algunos filósofos frente a este problema cognoscitivo está en no considerar que el problema está en nuestra limitada forma de conocer, y que la imperfección en lo particular es por parte de nuestra experiencia, no del ser de la cosa; es ahí donde se encuentra la superioridad de lo universal ante lo particular y no en el ser. No se trata de conformarnos con "conocer solo lo universal", sino de aceptar que estamos sujetos a conocer "a través de lo universal".

123. Que Santo Tomás no ignoraba esto lo muestra la siguiente frase: "la perfección del conocimiento está en lo particular", C.G., l. I, cap. 50, n. 422.

124. Polo, L. *Curso de Teoría del Conocimiento*, tomo III, lección sexta, p. 175.

## CONCLUSIONES

Hemos recorrido al fin los tres grandes apartados de este trabajo y en ellos nos hemos topado con numerosos problemas y algunas conclusiones interesantes, aunque en ciertos momentos es claro que no se ha tocado fondo, que falta buscar más para terminar de redondear las cuestiones y responder de una manera más satisfactoria.

Esto lo anunciábamos desde la introducción, al advertir que cada capítulo presentaría peculiaridades y que, especialmente el último, mostraría serias complicaciones.

Se han "tocado muchas piezas" pero realmente sólo se ha "jugado" con unas cuantas. Hay nociones que casi se han pasado por alto -la intencionalidad, la abstracción, los universales...- y muchos cabos han quedado sueltos. Con todo y eso sostenemos la postura inicial, a saber, que es preferible aceptar que detrás de todo hay un serio e interesante problema a la búsqueda de soluciones fáciles que cierren la exposición de una manera tajante y artificiosa. A pesar de esas limitaciones hemos procurado dar al final de cada capítulo unas anotaciones conclusivas que recojan lo más relevante del material analizado, o que saquen a la luz

algún dato que pueda ser de utilidad para la delimitación del concepto que hemos traído entre manos. Además, hemos procurado que en esas conclusiones se encuentren captados ya los elementos de los capítulos precedentes, cuando ha sido el caso. No pensamos haber logrado una *aufhebung*, un proceso en el cual no se haya perdido nada, pero sí el haber conectado los resultados generales de las relaciones entre textos tan diversos.

Digamos ahora algo acerca de las diferencias entre los capítulos. Ya en la Introducción mencionamos algunos de sus peculiaridades, pero después de haberlos visto en su totalidad podremos analizarlos mejor y decantar un poco las observaciones dispersas.

El Capítulo I, que constituye toda la Primera Parte, se encuentra, en el tipo de exposición, con la posición más ventajosa: al reducirse a una explicación más específica y plantear el texto original sus propias complicaciones y conclusiones, ha permitido una evolución más lineal y sencilla. Los comentarios se facilitan mucho, y la labor expositiva de Santo Tomás auxilia muy bien en las puntualizaciones que le hemos agradecido en cada momento.

También habrá podido notarse que procuramos evitar o sacar la vuelta a los nexos con otras obras, y las que señala el Aquinate sólo las mencionamos, remitiendo a la parte correspondiente de los otros capítulos, donde si se establecieron diálogos más amplios. No seguimos las sugerencias

de los traductores y comentadores modernos para acudir a otros textos de Aristóteles o de Platón, ya que además de no parecernos convincentes, la finalidad de esa Primera Parte era la de encuadrar la noción para tratar de comprenderla primero sin más complicaciones. Tratamos al mismo tiempo hacer algunas observaciones en torno a los límites de las interpretaciones filológicas en el campo de la Filosofía.

Material interesante de este capítulo, asociado con las complementaciones de la Segunda Parte, podría extraerse para confrontarlo con las ideas sobre los mismos temas en otros autores, ver si sus análisis comparativos entre el conocimiento animal y el humano son más o menos completos, si sus distinciones en torno a las facultades son tan precisas como las extraídas de las fuentes aristotélica y tomista, las diversas formas de adquisición de conocimientos, la aceptación de que hay distintos tipos de conocimiento y el valor de cada uno, tanto en el ámbito científico como en el de la vida ordinaria...

Estas, que más que ideas sueltas son invitaciones a continuar, las hemos evitado conscientemente en el actual estudio, pero sería muy provechoso poner en paralelo estas ideas con las de otros filósofos para darnos cuenta si son distinciones ociosas o herramientas útiles. Por ejemplo, bastaría con la comparación entre lo que considera Hume como la costumbre y lo que hemos mencionado en este trabajo acerca de ese modo de adquisición de principios y hábitos.

A la noción que dimos más importancia por separado fue a la de hábito, partiendo de detalles de traducción en distintas versiones de los *Analíticos Posteriores*.

Ya en la Segunda Parte procedimos a incursionar en terrenos más sinuosos y así pudimos reparar en las complicaciones que trae consigo el estudio de las nociones que atañen al hombre cuando se las separa de la vida corriente, ya que entran en juego muchos otros factores, tanto internos como externos al individuo. La unidad de la persona no nos permite quedarnos satisfechos con el conocimiento de las ideas aisladas, camino que parece atraer mucho a quienes pretenden llevar a cabo tratados sobre cuestiones epistemológicas. Olvidan, como dice Heidegger, que lo primero y más propio del humano es que nos topamos con el hecho de que siempre el que conoce es un "yo", un "alguien" y no "algo" (125). Las separaciones que de ahí se siguen hacen ver al hombre como un híbrido, un centauro que es mitad racional y mitad bestia. Tal vez quien viera los vericuetos de este trabajo podría replicarnos que lo que se ve del hombre aquí es un monstruo más deforme aun que el centauro, ya que todo parecen protuberancias y tumores. Seguramente habría que concederle algo de razón, pero también habría que decirle por lo bajo "... feo, sí, pero real".

El mismo Estagirita, a quien continuamente se le ataca de intelectualista, hace esfuerzos constantes por no despegarse de las realidades concretas y desarrolla amplias



explicaciones sobre la aplicación de todas las potencialidades del hombre en su actuar concreto (126).

Lo que podríamos llamar una "ingenuidad sistemática" por parte de Aristóteles, que consiste en dejarse llevar por los datos que le son dados por distintos medios, se muestra a final de cuentas como más completa que las construcciones precisas de quienes prefieren elaborar un ser sólo a partir de ciertas categorías y descartar otras de una manera más o menos arbitraria.

Y si se tiene en cuenta que el proceder realista desemboca en la necesidad de sentar mejor muchas bases y afrontar las dificultades, no será difícil advertir que las críticas a nociones como la que nos ha ocupado hasta ahora tendrán que llegar mucho más a fondo en sus observaciones para no quedarse con espejismos. Por eso fue que optamos por usar durante todo el desenvolvimiento el término griego, ya que lo que se entiende por "inducción" y todos sus derivados resulta ser una idea informe de la que todo mundo echa mano, ya sea para atacarla, ya sea para sostener sus posturas. Ocurre, como con otras muchas nociones, que se devalúa. Las aproximaciones suelen ser insuficientes y por lo mismo inconsistentes. En la introducción citamos el caso de Popper.

Enfocándonos ahora a puntos más particulares, centrémonos en la precisión hecha en las Conclusiones del primer Capítulo, donde señalábamos que la ἐναγωγή es una forma de

comportamiento o hábito del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  mediante la cual se obtiene el conocimiento de los Primeros Principios (con lo visto en el Capítulo III podemos añadir que se conocen muchas otras cosas, como la calidad de las acciones humanas), en contraste con la otra faceta de ese hábito más general, que es a través de la cual el agente desciende a las acciones concretas, y de esta manera viene a estar ubicado ese  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  en ambos extremos, tanto en el primer conocimiento como en la última determinación de las acciones:

"Y la intuición ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) asimismo concierne a lo último en ambas direcciones, pues así los términos primeros como los postreros se perciben por intuición y no por discurso de razón; y así como la intuición teórica aprende los términos inmutables y primeros en las demostraciones, así también la intuición práctica aprende en los razonamientos del obrar el término último y contingente" (127).

Seguramente esto ocasionaría una crisis nerviosa a cualquier pensador de corte racionalista, pero a pesar de eso hay que aceptar que la parte intelectual del hombre no sólo "acompaña a todas las representaciones", sino que se encuentra presente también en todas las acciones.

Vale aclarar que en el original del texto griego de ese pasaje no aparecen los adjetivos "teórica" y "práctica" para designar a la intuición o  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , lo que podría apoyar la unidad del conocimiento que en el famoso pasaje de *De Anima* (128) no queda claro y que tantos problemas acarreo a Santo Tomás.

Por otro lado, podríamos asociar esto con la distinción que hace acertadamente Wojtyła al separar "lo que hace el

hombre", de "lo que le ocurre al hombre" (129): el *vous* tiene un papel importantísimo tanto en aquellas acciones en las que el hombre es el agente como en las que tiene un papel menos activo.

Como tónica general de la Segunda Parte se encuentra el haber sucumbido a los atractivos de las sugerencias que rechazamos en el Capítulo I, tratando de buscar distintas explicaciones. Pusimos más atención a las referencias del Filósofo Medieval que a las actuales y dudamos de los pasos dados por los modernos, echando un vistazo a los textos que marcaban y dejándonos llevar al final en la confrontación del texto de *An. Post.* II, 19 y *Met.* I, 1, diciendo que el paralelismo no ha de establecerse sin analizar previamente el género sujeto o supuesto que se maneja en cada caso, y procuramos mantener esto como guía a lo largo de ese análisis.

Y también en esa Segunda Parte, sobre todo en el último Capítulo, nos empeñamos en hacer ver la "utilidad práctica" de las facultades intelectuales, misma que hace apenas unas líneas volvimos a mencionar, y es tal su importancia que sin ella los hombres no pueden establecer sus relaciones de interdependencia, en las cuales se ponen juego todas las facultades para perfeccionarse como ser peculiar y ayudar al perfeccionamiento de los demás. La adquisición de la vida buena no está exenta de la solución continua de problemas que corresponden a los avatares propios de lo que sucede todos los días.

Y por último, ya en este irregular terreno de las acciones diarias, citamos algunos textos en los que se pone de manifiesto esa labor "de campo" por parte de la ἐπαγωγή, haciéndonos distinguir entre los vicios y las virtudes, el término medio (*mesores*) en las acciones, lo que es mejor en cada caso (130), y la captación de los ejemplos, que el mismo Aristóteles utiliza continuamente al reconocer su valor didáctico. Ciertamente también ahí mencionamos muchas ideas que quedan por completar, ya que la sección correspondiente -Capítulo III, subinciso 2.2- se limita a ser una enumeración de los casos.

## NOTAS

125. Heidegger, M. *El Ser y el Tiempo* (tr. José Gaos), FCE, México, ed. rev. 1971, 4a. reimpresión, 1986, pp. 57 ss.
126. Vimos ahí cómo el mismo  $\nu\acute{o}\varsigma$  es facultad terminal en las acciones; el hombre no puede limitarse a la mera contemplación y su potencia más alta desciende hasta lo más contingente, a pesar de las limitaciones que tenemos para el conocimiento del singular, mencionadas en el Capítulo II.
127. *Eth. Nicom* VI, II, 1143 a 35-b 2, citado en el Capítulo III.
128. *De Anima*, III, 5 430 a 20-25.
129. *Cfr.* Wojtyła, *op. cit.*, cap. II.
130. El ejemplo del hombre "cualificado", que resulta ser el mejor en cada tipo de acciones, expuesto en *Tópicos* I, 12, 105 a 10-19, es quizá el caso más sencillo de las cosas cotidianas que se adquieren por  $\epsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ .

## INDICE DE CITAS SOBRE LA *ἐπαγωγή*

### 1. *Categorías*

17, 13 b 37- 14 a 5

### 2. *Analíticos Primeros*

I, 25 42 a 3 y 23  
I, 30 46 a 16-28  
II, 21 67 a 23-27  
II, 23 68 b 15-29  
II, 24

### 3. *Analíticos Posteriores*

I, 1 71 a 1-11 y 71 a 21  
I, 3 72 b 16-33  
I, 13  
I, 18 76 a 24-38  
I, 23 84 a 31- 85 a 1  
I, 31 87 b 39- 88 a 17  
I, 33 88 b 30- 89 a 1  
II, 2 90 a 24-30  
II, 7 92 a 34- b 1  
II, 19

### 4. *Tópicos*

I, 8 103 b 1-7  
I, 12 105 a 10-19  
I, 16 108 b 7-13  
II, 7  
VIII, 1 155 b 35-156 a 17 y 156 b 10-18  
VIII, 2 157 a 19-38  
VIII, 8 160 a 35 b 1  
VIII, 14 164 a 12-17

### 5. *Elencos Sofísticos*

15, 174 a 37

6. *Fisica*

I, 1  
 I, 2 185 a 13-14  
 V, 1 224 b 28-30  
 VIII, 1 252 a 23-25

7. *De Caelo*

I, 7 276 a 15  
 III, 7 306 a 6-18

8. *De Generatione et Corruptione*

I, 2 316 a 5-8

9. *Meteorológicos*

IV, 1 378 b 14-20

10. *De Spiritu*

4 483 a 9

11. *Partes de los Animales*

11, 1 646 a 30

12. *Generación de los Animales*

V, 5 788 b 10-21

13. *Metafisica*

I, 1  
 I, 9 992 b 24- 993 a 1  
 II, 3 995 a 6- 8  
 V, 29 1025 a 6-14  
 VI, 1 1025 b 1-16  
 IX, 6 1048 a 31-b 2  
 X, 3 1054 b 23-1055 a 2  
 X, 4 1054 a 3-10 y 1055 b 10-20  
 X, 8 1057 b 37-1058 a 10  
 XI, 7 1063 b 35-1064 a 9  
 XI, 11 1067 b 13-15  
 XIII, 4 1078 b 28-30

14. *Etica Nicomachea*

- I, 4 1095 a 30- b 8
- I, 7 1098 a 34- b 3
- VI, 3 1139 b 28-34
- VI, 6 1141 a 6
- VI, 8 1142 a 23-31
- VI, 11 1143 a 32- b 6

15. *Etica Eudemiaina*

- II, 1 1219 a 1
- II, 3 1220 b 30
- VII, 15 1248 b 26

16. *Retorica*

- I, 2 1356 a 36- b 26
- I, 9 1360 a 29-31
- II, 20 1393 a 25-26 y 1394 a 13
- II, 23 1398 a 32- b 18
- II, 25 1403 a 5- 9
- III, 17 1417 b 35-1418 a 3



## BIBLIOGRAFIA GENERAL

- Aristóteles, *Análiticos Posteriores* (a)  
a. tr. Hugh Tredennick, Harvard University Press-William Heinemann LTD, London-Cambridge, Massachusetts, 2a. reimpresión, Gran Bretaña, 1976.  
b. tr., estudio introductivo, preámbulos a los tratados y notas por Francisco Larroyo, 7a. ed., Editorial Porrúa S. A., México, D. F. (Col. "Sepan Cuantos...", no. 124).  
c. tr., estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch, 2a. ed., Aguilar, S. A. de ediciones, Madrid, 2a. reimpresión, 1977.
- *Metafísica*, tr. Valentín García Yebra, versión trilingüe, 2a. edición, Editorial Gredos S. A., Madrid, 1982, LIII + 830 pp.
- *Ética Nicomaquea*, tr. Antonio Gómez Robledo, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Clásicos, México, D. F., 1983, CXXVII + 265 pp.
- *Análiticos Primeros*  
a. tr. Hugh Tredennick, Harvard University Press-William Heinemann LTD, London-Cambridge, Massachusetts, impreso en Gran Bretaña, 1949.  
b. tr., estudio introductivo, preámbulos a los tratados y notas por Francisco Larroyo, 7a. edición, Editorial Porrúa, S. A., México, D. F. (Col. "Sepan Cuantos...", no. 124).
- *Política*, tr., estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch, 2a. ed., Aguilar S. A. de ediciones, Madrid, 2a. reimpresión, 1977, pp. 1411-1575.

---

a. Las obras de Aristóteles y Tomás de Aquino aparecen según el orden de importancia que han tenido para este trabajo, al igual que en el *Índice de Abreviaturas*; las distintas traducciones, señaladas con incisos "a.", "b.", etc. marcan

## INDICE DE ABREVIATURAS

### 1. De las obras de Aristóteles

<i>Análiticos Posteriores</i>	An. Post.
<i>Metafísica</i>	Met.
<i>Ética Nicomaquea</i>	Eth. Nicom.
<i>Análiticos Primeros</i>	An. Pr.
<i>Política</i>	Pol.
<i>Categorías</i>	Cat.
<i>Ética Eudemia</i>	Eth. Eudem.
<i>Tópicos</i>	Top.
<i>De Anima</i>	De An.

Número en la traducción de Moerbecke    n. o n. Mb.

Bekker

BK.

(Los números correspondientes a los libros van en romano y los de capítulo en arábigo)

### 2. De Tomás de Aquino

<i>In Posteriorum Analyticorum Expositio</i>	In Anal. Post.
<i>In libros Metaphysicorum Expositio</i>	In Met.
<i>In decem libros Ethicorum Expositio</i>	In Ethic.
<i>Quaestiones Disputatae de Veritate</i>	Qq. Disp. de Ver.
<i>In Boethii De Trinitate</i>	In Boeth. De Trin.
<i>Summa Contra Gentes</i>	C.G.
<i>In Perihermeneias</i>	In Periherm.
libro	l.
lectio	lec.
Número en la edición Marietti	n.
Comentario	Com. o Comm.

- *Categorías*, tr. Harold P. Cooke, Harvard University Press-William Heinemann, London-Cambridge, Massachusetts, Gran Bretaña, 1949.
- *Tópicos*, tr. E. S. Forster, Harvard University Press-William Heinemann, London-Cambridge Massachusetts, 2a. reimpresión, Gran Bretaña, 1976.
- *De Anima*, tr. con estudio introductorio por A. Ennis, S. I., Espasa Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires-México, 1944. (Biblioteca Iberoamericana de Filosofía).
- Artigas, M. *Karl Popper: Búsqueda sin término*, EMESA, Madrid, 1979 (Col. "Crítica Filosófica").
- Beuchot, Mauricio, *El Problema de los Universales*, profr. Carlos Ulises Moulines, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, D. F. 518 pp. (Col. "Opúsculos Investigaciones").
- *Ensayos Marginales sobre Aristóteles*, 1a. edición, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, D. F., 1985 ("Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos", 22), 193 pp.
- Bochenski, I. M., *Los métodos actuales del pensamiento*, 9a. ed. española, Ediciones Rialp, Madrid, 1974, 280 pp.
- Bonitz, H. *Index Aristotelicus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960, Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1870, VIII + 878 pp.
- Düring, I. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México, D. F., 1987.
- Fabro, C. *Percepción y Pensamiento*, tr. Juan Francisco Lison Buendía, EUNSA, Pamplona, España, 1978.
- Frenzel, I. *Nietzsche*, Salvat, Barcelona, 1985 ("Biblioteca Salvat de Grandes Biografías", no. 16), 184 pp.
- Gilson, E. *La Filosofía en la Edad Media. Desde sus orígenes Patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, 2a. ed., Editorial Gredos S. A., Madrid, 1965, 730 pp.
- *El Ser y la Esencia*, tr. Leandro de Sesma, Desclée de Brouwer, Argentina.
- Heidegger, M. *El Ser y el Tiempo*, tr. José Gaos, ed. rev. 4a. reimpresión, FCE, México, D. F., 1986.
- Hintikka, J. *Aristotelian Induction*, en "Revue



- *Quaestiones Disputatae*, vol. I. De Veritate, 10a. ed., Marietti Editori Ltd., Roma, 1964.

- *Commentarium in Boetium de Trinitate*, Marietti Editori Ltd., Roma, 1954.

- *Suma Contra los Gentiles*, tr. María Mercedes Bergadá, intr. y notas de Ismael Güites, S. I., Club de Lectores, Buenos Aires, 1951, 4 ts.

- *In libros Perihermeneias*, Marietti Editori Ltd, Roma, 1964.

- Waeinens, A. de. *La Filosofía de Martin Heidegger*, tr. Ramón Ceñal, S. J., 2a. ed., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1986, impreso en México.

- Wojtyła, K. Cardinal. *The Acting Person*, tr. del polaco Andrzej Potocki, 1a. ed., Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 1969, 365 pp.

- Yarza, I. *Sobre la Praxis Aristotélica*, en "Anuario Filosófico", EUNSA, vol. XIX, 1986, no. 1, Pamplona, España, pp. 135-153.

## INDICE GENERAL

INTRODUCCION.....	I
Notas.....	IX

### PRIMERA PARTE

#### Capítulo I. La ἐργασίη en los *Análiticos Posteriores*

1. Situación del capítulo diecinueve del libro II ....	1
2. La noción de hábito.....	2
3. Nuestro pasaje y otros textos.....	7
4. El punto de partida.....	9
5. La sensibilidad.....	13
6. Conclusión: la ἐργασίη entre los hábitos cognoscitivos.....	28
Notas.....	33

### SEGUNDA PARTE

#### Capítulo II. La ἐργασίη en la *Metafísica*

1. Las peculiaridades de la <i>Metafísica</i> .....	36
2. <i>Metafísica</i> I, 1 y otros textos.....	40
3. Los niveles del conocimiento en <i>Metafísica</i> I, 1 y <i>Análiticos Posteriores</i> , II, 19.....	47
4. Conclusión: la ἐργασίη en el conocimiento sapiencial.....	68
Notas.....	70

#### Capítulo III. La ἐργασίη en la *Ética Nicomaquea*

1. Carácter problemático del conocimiento en la <i>Ética</i> .....	73
2. Ideas fundamentales de la Filosofía Práctica de Aristóteles.....	75
2.1. La <i>Ética</i> y el método.....	77
2.2. La función de la ἐργασίη en los problemas éticos.....	86
2.3. Los límites de la <i>Ética</i> Aristotélica.....	100
a. El papel de la Participación en la <i>Ética</i> ... ..	100
b. Transhistoricidad del fin en las relaciones humanas.....	102
c. El carácter personal del hombre.....	103
3. Conclusión: la unificación de las facultades en orden a la acción.....	103
Notas.....	108

CONCLUSIONES.....	113
-------------------	-----

Indice de citas sobre la ἐργασία.....	122
Indice de abreviaturas.....	125
Bibliografía General.....	126
Indice General.....	130