



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA ÉTICA COMO *EPISTÉMĒ* EN ARISTÓTELES

T E S I S
QUE PARA OPTAR EL GRADO DE
DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
ELIZABETH MARES MANRIQUE

TUTOR PRINCIPAL: DR. RICARDO SALLES (IIFs)

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DR. JOSÉ MOLINA (IIFL) Y DR. JESÚS ARAIZA (PROGRAMA MAESTRÍA Y
DOCTORADO EN FILOSOFÍA)

MÉXICO, D.F.

JUNIO DE 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

A Yolanda, Pedro y Maru

Agradezco a todas las personas que me acompañaron y que de algún modo estuvieron presentes a lo largo de esta investigación. De manera especial, agradezco al Dr. Ricardo Salles su valiosa ayuda y dirección, y a los demás miembros del Comité Tutor, el Dr. José Molina y el Dr. Jesús Araiza su amable atención. Igualmente, agradezco los comentarios de la Dra. Amalia Amaya y de la Dra. María Teresa Padilla, así como las valiosas observaciones del Dr. André Laks.

Sin duda alguna, la elaboración de esta tesis no hubiera sido posible sin la asesoría y los sabios consejos del Dr. Pedro Tapia y la Mtra. Patricia Villaseñor, así como sin la presencia de mis amigos y compañeros filósofos María Eugenia Vallejo, Consuelo González, Paloma Hernández, Zinnia Carrillo, Eduardo Charpenel, Alfredo Sánchez y demás compañeros del Seminario de Textos filosóficos griegos del IIFs.

Por último agradezco la ayuda de la beca CONACYT-27180 y de los proyectos: “Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética”, CONACYT-100539, y “Física y metafísica en el estoicismo antiguo y el aristotelismo tardío: el *De Mixtione* de Alejandro de Afrodisia”, PAPIIT-IN400914, ambos, a cargo del Dr. Ricardo Salles.

ἢ γὰρ μάθησις οὕτω γίνεται πᾶσι διὰ τῶν ἥττον γνωρίμων φύσει εἰς τὰ γνώριμα μᾶλλον· καὶ τοῦτο ἔργον ἐστίν, ὥσπερ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ ποιῆσαι ἐκ τῶν ἐκάστῳ ἀγαθῶν τὰ ὅλως ἀγαθὰ ἐκάστῳ ἀγαθῷ, οὕτως ἐκ τῶν αὐτῷ γνωριμωτέρων τὰ τῇ φύσει γνώριμα αὐτῷ γνώριμα. Arist. *Metaph.* Z3 1029b3-8.

En efecto, en todos, el aprendizaje se genera así, a través de las cosas menos cognoscibles por naturaleza, hacia las más cognoscibles. Y exactamente como en las acciones, a partir de las cosas que son buenas para cada uno, es necesario esto, el hacer que las cosas buenas absolutamente sean buenas para cada uno, así también, a partir de las cosas que son más cognoscibles para uno, es necesario hacer que las cosas que son más cognoscibles por naturaleza, sean cognoscibles para uno.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. NOCIONES PREMILINARES SOBRE LA TEORÍA DE LA CIENCIA ARISTOTÉLICA EN <i>ANALÍTICOS POSTERIORES</i>	15
1. La ciencia <i>ἀπλῶς</i> en <i>Analíticos Posteriores A2</i>	18
2. La ciencia demostrativa	27
3. La ciencia no-demostrativa	35
3.1. La necesidad lógica de postular una ciencia no-demostrativa	
3.2. Clasificación de los principios de las ciencias	
4. Ciencia demostrativa, ciencia no-demostrativa y ética	46
Conclusiones	53
CAPÍTULO II. LA ÉTICA COMO UNA CIENCIA DE PRINCIPIOS: SU OBJETO DE ESTUDIO	55
1. La ética como parte de la ciencia práctica o política	58
2. El objeto de estudio, finalidad y exactitud de la ciencia ética en la <i>Ética Nicomaquea</i>	64
3. Necesidad científica, lo <i>ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ</i> y la ética	72
4. Las definiciones como principios de la ciencia ética	85
Conclusiones	91

CAPÍTULO III. LA POSIBILIDAD DE UNA CIENCIA ÉTICO-POLÍTICA EN ÉTICA NICOMAQUEA Z	93
1. El problema de la identificación entre ciencia ético-política y prudencia	96
2. La ciencia ético-política como un campo de estudio determinado	100
3. Los principios prácticos como constitutivos de la ciencia ético- política	107
4. La analogía entre la ciencia ético-política y la medicina	117
5. Evidencias metodológicas en apoyo de una ciencia práctica de principios en <i>ENZ</i>	124
Conclusiones	127
CAPÍTULO IV. LA INDUCCIÓN Y LA DIALÉCTICA COMO MÉTODOS DE CONOCIMIENTO DE LOS PRINCIPIOS ÉTICOS	129
1. La inducción como método de conocimiento de los principios éticos en la <i>Ética Nicomaquea</i>	135
2. La dialéctica como método de investigación filosófica	156
3. Complementariedad del método inductivo y el método dialéctico en el descubrimiento y establecimiento de los principios éticos	169
Conclusiones	183
CONCLUSIONES	185
BIBLIOGRAFÍA	189

ABREVIATURAS

<i>Analíticos Primeros</i>	<i>Analytica Priora</i>	<i>APr.</i>
<i>Analíticos Segundos</i>	<i>Analytica Posteriora</i>	<i>APo.</i>
<i>Acerca del alma</i>	<i>de Anima</i>	<i>de An.</i>
<i>Acerca de la interpretación</i>	<i>de Interpretatione</i>	<i>Int.</i>
<i>Acerca de las partes de los animales</i>	<i>de Partibus Animalium</i>	<i>PA</i>
<i>Ética Eudemia</i>	<i>Ethica Eudemia</i>	<i>EE</i>
<i>Ética Nicomaquea</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>	<i>EN</i>
<i>Física</i>	<i>Physica</i>	<i>Ph.</i>
<i>Gran Ética</i>	<i>Magna Moralia</i>	<i>MM</i>
<i>Metafísica</i>	<i>Metaphysica</i>	<i>Metaph.</i>
<i>Política</i>	<i>Politica</i>	<i>Pol.</i>
<i>Refutaciones Sofísticas</i>	<i>Sophistici Elenchi</i>	<i>SE</i>
<i>Retórica</i>	<i>Rhetorica</i>	<i>Rh.</i>
<i>Tópicos</i>	<i>Topica</i>	<i>Top.</i>

INTRODUCCIÓN

A finales del siglo xix y principios del xx, junto con la nueva edición crítica de los escritos aristotélicos a cargo de Immanuel Bekker,¹ se dio también un resurgimiento del estudio de la filosofía aristotélica. Actualmente existe una extensa literatura sobre estos estudios, cuyo objetivo es reinterpretar a Aristóteles a partir de la lectura directa de sus textos, así como poner en diálogo las ideas del estagirita con el pensamiento contemporáneo, de manera que puedan servir de inspiración o de referencia en la solución de las cuestiones e inquietudes actuales.

Aristóteles es reconocido por sus aportaciones filosóficas y científicas, muchas de las cuales fueron puntos de referencia durante muchos siglos, sobre todo en lógica y biología. Si bien en la actualidad hay opiniones encontradas en cuanto a la utilidad del pensamiento antiguo, debido a los grandes adelantos de las ciencias experimentales, el caso de la filosofía práctica es diferente, pues las propuestas filosóficas sobre la mejor forma de vida siempre han sido objeto de interés. Desde el siglo xx, algunos filósofos como Gadamer, Anscombe, Davidson, Volpi, y otros, han hecho hincapié en un especial resurgimiento de la filosofía práctica aristotélica.² Y, en efecto, los estudios sobre política y ética aristotélica son abundantísimos, algunos han dado origen a la llamada “ética de la virtud”; en otros casos se ha llegado a acuñar el término “neoaristotelismo” para designar a la corriente ética de autores contemporáneos que se inspiran en la ética aristotélica. Entre los principales representantes de esta línea del pensamiento que han encontrado provechoso el estudio de la filosofía práctica aristotélica están el filósofo escocés Alasdair MacIntyre y Martha

¹ *Aristotelis Opera*, Immanuelis Bekkeri (ex recensione), Academia Regia Borussica (editio), *Fragmenta Scholia Index Aristotelicus* (accedunt), Olof Gigon (editio altera), Berolini Apud W. De Gruyter et Socios, 1961. Primera edición: 1831-1870.

² Cf. GADAMER, H. G., 1991; WIELAND, W., 1988; VOLPI, F., 1999; ANSCOMBE, 2006.

Nussbaum ³ igualmente se podrían mencionar otros estudiosos contemporáneos que se destacan en el estudio de la filosofía práctica y la filosofía de la mente, como John McDowell.⁴

En este trabajo de tesis, mi interés se centra en la fundamentación epistemológica de la filosofía práctica aristotélica y, más en concreto, de la ética, que trata acerca del bien del hombre desde el punto de vista del individuo, y no de la comunidad, que es el enfoque propio de la política. Mi investigación ha tenido como objetivo esclarecer cómo y porqué Aristóteles concibió a la ética como una ciencia o disciplina científica; es decir, investigar en qué medida los contenidos de la *Ética Nicomaquea* se ajustan a la noción de ciencia derivada de los *Analíticos Posteriores*, lugar en donde Aristóteles expone los fundamentos epistemológicos de las ciencias. Como lo indica el título de la tesis, he buscado los fundamentos epistemológicos de la ética mediante los cuales Aristóteles concibe a la ética como una ciencia en el sentido de un sistema o área específica de conocimientos; para esto es preciso esclarecer en qué medida puede hablarse de una teoría ética dentro de la filosofía aristotélica, así como en qué medida esta teoría ética se adapta a los cánones de las ciencias aristotélicas.⁵

³ Cf. MACINTYRE, A., 2004; NUSSBAUM, M., 2004.

⁴ Son numerosos los trabajos de este filósofo sudafricano relativos a la ética aristotélica, los cuales han tenido acogida en las discusiones contemporáneas. Ver bibliografía para algunos ejemplos.

⁵ Anagnostopoulos, respecto a la pregunta general de si la ética es una ciencia canónica para Aristóteles, piensa que hay que distinguir tres problemas distintos: a) si los tratados de ética de Aristóteles cumplen las condiciones de la ciencia canónica aristotélica, b) cuál es el lugar de la ética entre las ciencias canónicas, según Aristóteles, c) independientemente de lo que dice Aristóteles, preguntarnos si la ética cumple, o no, con los requerimientos para ser una ciencia canónica. Cf. ANAGNOSTOPOULOS, G., 1996, p. 63. Virvidakis habla de un nivel metaético de la ética aristotélica, desde el cual podemos encontrar diversos problemas que aparecen en los tratados, por ejemplo, los problemas metodológicos de la ética, los que se refieren a la epistemología ética (como la captación de la verdad moral, la función de la prudencia y el *νοῦς*), los problemas acerca de los supuestos metafísico-ontológicos, y el tema de las regularidades en el ámbito ético, que son susceptibles de investigación científica. El tema de la científicidad de la ética, que también menciona Virvidakis, puede considerarse otro tema metaético, pues se refiere no tanto a un tema de contenido ético, sino a la justificación epistemológica de la posibilidad de un conocimiento objetivo y sistematizado de los contenidos de la ética. Cf. VIRVIDAKIS, S., 1998, pp. 242, 245. Utilizando la terminología de Natali, en este trabajo he buscado esclarecer cuál es la naturaleza, estatuto y función, no del conocimiento

El tema de la ética aristotélica en cuanto ciencia o disciplina científica se inscribe en la relación entre epistemología y ética aristotélicas;⁶ cabe destacar que ésta última puede referirse, entre otras, a dos líneas de investigación: la primera busca explicar de qué manera surge el conocimiento ético del agente moral, y qué papel juega dicho conocimiento en el proceso de la deliberación individual con vistas a la realización de las acciones; y la segunda línea de investigación busca explicar en qué medida es posible estudiar los fenómenos éticos, y de qué manera es posible sistematizar y justificar dichos conocimientos.⁷ En el presente trabajo me centro en esta segunda línea de investigación, lo cual implica responder a preguntas como las siguientes: cuáles son las características que conforman a la ética como un área específica de conocimientos, qué tipo de ciencia es la ética, cuál es su objeto de estudio, y cuál es la metodología científica utilizada en los textos éticos. Así pues,

práctico (φρόνησις), sino de la ética en cuanto filosofía práctica: “In general, we may say that, in Aristotle, it is possible to distinguish practical knowledge (φρόνησις), which is dealt with in treatises such as the *Nicomachean Ethics* and the *Eudemian Ethics*, from the discourses (λόγοι or, as he says in *EN* 1094b11, the μέθοδος) contained in these treatises. These discourses are not the result of practical knowledge, even if they have a certain practical aim.” Cf. NATALI, C., 2001, p. 28.

⁶ La relación entre ética y ciencia aristotélicas, según Henry-Nielsen, deriva en dos grandes temáticas: la primera consiste en estudiar la forma en que la teoría de los *Analíticos* ayuda a comprender la forma en que Aristóteles entiende la decisión práctica, así como a preguntarse si el conocimiento moral es o no similar al conocimiento teórico; la segunda consiste en la teoría ética en sí misma, es decir, en preguntarse si los fenómenos morales son susceptibles de investigación científica, y si los tratados éticos emplean o no los conceptos y métodos de los tratados teóricos. Según esta división, mi propia investigación se centra en la segunda temática. Cf. HENRY, D., NIELSEN, K. M., 2012, <http://works.bepress.com/karennielsen/7>. La diferencia entre epistemología y filosofía de la ciencia es una división que no estaba contemplada en la Antigüedad y, probablemente, se gestó a raíz de que las ciencias experimentales, como áreas separadas de la filosofía, buscaron su propia justificación epistemológica. En el sistema aristotélico, el estudio, descripción y análisis del conocimiento científico en cuanto tal, está desarrollado en el *Órganon*, más específicamente, en los *Analíticos Primeros* y *Analíticos Segundos*, obras que se consideran de un carácter lógico-epistemológico.

⁷ Irwin hace una distinción entre el “agente moral” y el “teórico moral”, la cual puede ayudar a comprender mis objetivos: “We want to know how the selfconscious and reflective moral agent should decide what to do and whether he can ever claim to be acting on knowledge. But we also want to know about the moral theorist, trying to explain what the moral agent does or to show why he should do something else.” Cf. IRWIN, T., 1981, p. 194. También Reeve habla de dos aspectos de la epistemología ética: uno es el de explicar la naturaleza del conocimiento universal como la justicia, la moderación y la felicidad y, el otro consiste en explicar cómo este conocimiento universal se determina en las situaciones particulares. Cf. REEVE, C. D. C., 1992, p. 7.

mi objetivo en este trabajo es más bien de carácter metaético; pues no busco abordar el tema de cómo Aristóteles explica el conocimiento que está implicado en la deliberación del agente moral, sino investigar las bases teóricas, justificatorias y metodológicas que asume Aristóteles en su explicación de la realidad moral. Desde luego, hablar de una ciencia ética implica saber si en los escritos éticos de Aristóteles se cumple o no el modelo de ciencia que el mismo estagirita describió en los *Analíticos Posteriores*; por esta razón, es preciso comprender primero qué es y en qué consiste el conocimiento científico para el estagirita.

Pienso que el desarrollo del tema de la ética como ciencia en Aristóteles es una forma de investigar si en ella hay elementos de lo que hoy consideramos como “realismo ético” y “objetivismo ético”, lo cual representa una conexión con el campo de la ética contemporánea. El realismo y objetivismo éticos sostienen la existencia de hechos o fenómenos morales susceptibles de conocimiento y, por lo tanto, la posibilidad de tener enunciados verdaderos y falsos.⁸ El objetivismo ético afirma que, una de dos personas está equivocada si una de ellas afirma un enunciado ético y el otro lo niega.⁹ El pensamiento ético de Aristóteles y Platón son considerados como tipos de “cognitivism ético”, esto es, teorías éticas que sostienen que los enunciados morales son de carácter cognitivo o intelectual (aunque en ninguno de sus sistemas éticos se descarta la intervención de otros elementos en la acción humana, tales como las emociones, los apetitos y las pasiones). Las epistemologías de Platón y Aristóteles, de las cuales depende la concepción del conocimiento ético, no se preocuparon por responder al problema de si es posible o no el conocimiento en sí mismo (lo cual más bien es una preocupación filosófica moderna, pero también antigua, desde Pirrón);¹⁰ ellos pensaban que el

⁸ Cf. VIRVIDAKIS, S., 2000.

⁹ Cf. DAHL, N. O., 1984, p. 135.

¹⁰ Cf. TAYLOR, C. C. W., 1990, p. 116.

conocimiento era posible como algo real y natural,¹¹ y su preocupación estuvo más bien en saber en qué consiste el conocimiento y cómo se obtiene. Ellos pensaban que, análogamente, en el campo del conocimiento ético, es preciso saber qué tipo de conocimiento es y explicar cómo se conforma. En Aristóteles, el tema de la objetividad ética está estrechamente ligado a su epistemología, pues, el conocimiento ético, para ser objetivo y científico, no debe pertenecer al ámbito de la opinión (δόξα), sino al ámbito de lo verdadero y necesario, es decir, al ámbito del conocimiento (ἐπιστήμη). En la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles tiene como objetivo explicar los fenómenos y hechos morales con vistas a la buena actuación o realización del hombre, considerándolos como objeto de estudio, lo cual implica la intención de objetivar el ámbito moral. Si para Aristóteles, los fenómenos morales son susceptibles de explicación científica, entonces tienen algún tipo de objetividad y de realidad moral.

Algunas de las motivaciones que me llevaron a preguntar acerca del estatuto científico de la ética aristotélica, radican en un par de problemas que me parecieron relevantes, y que pudieran tomarse como inconsistencias dentro del sistema ético aristotélico. La primera inconsistencia estriba en una aparente contradicción, ya que, en algunas partes del *Corpus Aristotelicum*, como la *Metafísica*,¹² Aristóteles habla expresamente de las “ciencias prácticas”, y, en cambio, en el libro Z de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles establece a la prudencia (φρόνησις), como la virtud intelectual propia del ámbito práctico, la cual se opone a la virtud de la ciencia (ἐπιστήμη), que es por esencia de carácter teórico. Aristóteles deja claro que la virtud propia del ámbito práctico es la prudencia, sin embargo, esto no tiene que poner en duda la existencia de una ciencia ético-política, considerada como la ciencia práctica por excelencia.¹³ La finalidad práctica de la ética, es decir, investigar no para saber “qué es la

¹¹ Para el tema de la epistemología antigua como un tipo de naturalismo, cf., GERSON, L. P., 2009.

¹² Cf. Arist. *Metaph.* K7 1064^a10-19.

¹³ Cf. Arist. *EN* A2 1094^a26-27.

virtud” sino para “ser virtuosos”¹⁴, no anula la finalidad teórica o cognitiva, la cual consiste en brindar explicaciones que, de alguna manera, trascienden los intereses prácticos. Este tema lo abordaré en el capítulo tercero en donde expongo que en el libro de *EN Z* hay razones suficientes para defender una ciencia ético-política; analizo la evidencia textual que apoya esta tesis.

La segunda inconsistencia que lleva a dudar de la científicidad ética radica en la relevancia del método dialéctico en la ética misma. En las últimas décadas, se ha hablado mucho de la relevancia del método dialéctico en las obras aristotélicas, el cual consiste en argumentar a partir de opiniones comunes o admitidas (ἔνδοξα). Especialmente se ha hecho hincapié en la presencia de este método en los escritos éticos. La presencia del método dialéctico ha llevado a pensar que la argumentación fundamental de la ética está basada en una argumentación doxástica y, por eso, “menos estricta” que la científica. Aristóteles parece entonces haber sostenido una ética de corte relativista al basarse en opiniones aceptadas, y, por lo tanto, en una ética basada únicamente en las costumbres y cultura de su tiempo. Si el principal modo argumentativo de la ética es el dialéctico, el cual parece no rebasar el ámbito de la opinión, entonces la ética no podría ser ciencia, pues la opinión, para Aristóteles, se opone a la ciencia.¹⁵ En efecto, la cultura en la que estuvieron inmersos los pensadores griegos fue, sin duda, determinante para la formación de sus sistemas éticos; sin embargo, como señala Roger Crisp en su introducción a la traducción de la *Ética Nicomaquea*, ellos también fueron fuertes críticos de las costumbres imperantes.¹⁶ Sócrates y Platón desarrollaron el método dialéctico, sobre todo, con vistas al examen de las ideas éticas; además, la dialéctica aristotélica está fuertemente relacionada con la investigación filosófica, así como con la investigación de los principios de las ciencias. En efecto, en la

¹⁴ Cf. Arist. *ENB2* 1103b27.

¹⁵ Cf. Arist. *APo.* A33 88b30-89^a10. Esta visión de la dialéctica como el método propio de la ética se atribuye, en la bibliografía contemporánea, a John Burnet. Cf. BURNET, J., 1900.

¹⁶ Cf. CRISP, R., 2000, p. viii.

Ética Nicomaquea se puede apreciar la presencia del método dialéctico, aunque su finalidad no se reduce a la exposición de un consenso de opiniones, sino que va acompañada de una crítica o problematización de las mismas; es preciso ver a la dialéctica como una herramienta metodológica que actúa en conjunto con otros métodos, contribuyendo a la fundamentación teórico-científica de la ética. El tema de la dialéctica en la ética lo trataré en el cuarto y último capítulo; en este capítulo expongo las características científicas de la dialéctica, así como una propuesta de cómo puede complementarse con el método inductivo y el método descrito en *ENH1*.

El tema del estatuto científico de la ética aristotélica no es de ninguna manera novedoso, ha sido discutido desde la antigüedad y, en nuestra época, ha sido retomado por varios autores. El problema radica en que la ética expuesta y caracterizada, especialmente en la *Ética Nicomaquea*, no parece conformarse al modelo de ciencia demostrativa, el cual pasó a ser para la historia del pensamiento filosófico el modelo de ciencia aristotélico por antonomasia. Las opiniones sobre el estatuto científico de la ética se engloban en dos grandes líneas que no son necesariamente excluyentes entre sí. La primera es la línea de aquellos que piensan que la ética sí se conforma con el modelo de ciencia demostrativa; dentro de ella se encuentran autores como C. D. C. Reeve (1992), G. Anagnostopoulos (1994) y M. Winter (1997b). La segunda línea la representan aquellos que dicen que la ética, por ser una ciencia inexacta, no puede ser una ciencia demostrativa sino que es una ciencia no-demostrativa; autores como Jaeger (1923) parecen favorecer esta línea, entre otros.¹⁷ Sin embargo, en la literatura secundaria, se habla de

¹⁷Anagnostopoulos menciona que Alejandro de Afrodisia y Eustrato concluyen que la ética es no-demostrativa; y también menciona algunos ejemplos de autores que piensan que el método de la ética es el demostrativo como GRANT, Alexander, *The Ethics of Aristotle*, New York, Arno Press, 1973, pp. 396-397. Cf. ANAGNOSTOPOULOS, G., 1994, pp. 389, 390, 415.

“métodos” no-demostrativos,¹⁸ lo cual no es necesariamente sinónimo de una defensa de la ética como “ciencia no-demostrativa”; así, se pueden distinguir, al menos, tres vertientes: primera, la de aquellos que favorecen el método inductivo como fundamento epistemológico de los principios éticos, como N. O. Dahl (1984) y D. Charles (1995); segunda, la de los que favorecen el método dialéctico, como J. Burnet (1900), T. Irwin (1981), R. Bolton (1991) y, de alguna manera J. Barnes (1980); y, tercera, la de aquellos que piensan que en la ética hay una combinación de dialéctica e inducción, como C. D. C. Reeve (1992), A. MacIntyre (1988) y C. C. W. Taylor (2008).¹⁹

La tesis que presento en este trabajo consiste en defender que la ética aristotélica expuesta en la *Ética Nicomaquea* es un estudio científico en el sentido de una ciencia “no-demostrativa” o “ciencia de principios”, y es, en este sentido de ciencia, en el que se conforma la ética como una disciplina científica. Con esta tesis me adscribo a la lista de aquéllos comentadores que han considerado a la ética como no-demostrativa y, además, me ubico en la línea de aquéllos que piensan que en la ética hay más de un método, los cuales pueden complementarse, aunque en este trabajo me concentro en la conjunción de la dialéctica, inducción y el método de *ENH1*.

Aquello que considero ser mi aportación propia a este tema acerca del estatuto científico de la ética consiste en presentar una reconstrucción de la ética como disciplina, desde el punto de vista de las principales condiciones científicas, materiales y formales, que intervienen en la

¹⁸ El método demostrativo, el método dialéctico y el método inductivo son los métodos más relevantes y más trabajados en la ética aristotélica; sin embargo, no se descarta el uso de otros métodos como la división. Como me lo hizo saber el profesor Marco Zingano, actualmente se tiende a hablar de una pluralidad de métodos en la ética aristotélica.

¹⁹ Al concebir a la dialéctica como el método propio de la ética, autores como Burnet y Bolton piensan que la ética es algo opuesto a la ciencia. Para Robert Bolton, la ética es opuesta a la ciencia ya que carece de cualquier finalidad teórica. Como se verá en el capítulo cuarto, varios comentadores están en contra de que la dialéctica sea el método definitorio de la ética, tales como Zingano (2007), La Croce (1991), Salmieri (2009) y Natali (2007). Por su parte, los comentadores que defienden el método inductivo en la ética, parecen estar más cerca de una visión científica (no-demostrativa) de la ética, a este respecto me parece que las posturas de Reeve, Dahl y Charles apuntan en ese sentido.

conformación de toda ciencia de tipo no-demostrativo; es decir, las condiciones de regularidad que debe cumplir el objeto de estudio y la metodología utilizada en el descubrimiento de los principios. Es especialmente novedoso el planteamiento y objetivo del capítulo tercero, que consiste en sostener una ciencia ética, independientemente de la prudencia, e igualmente, es novedosa (y quizá poco ortodoxa), la interpretación del texto metodológico de *EN H1*, como una conjunción y complementariedad de los métodos inductivo, dialéctico, endoxástico y metafísico.

Cabe destacar que, de ninguna manera, he pretendido exponer y agotar todos los requisitos que debiera tener la ética en cuanto ciencia, según la concibe Aristóteles; mi objetivo tampoco ha sido responder a todas estas inquietudes y cuestiones éticas planteadas desde el punto de vista contemporáneo, sino presentar mi propia lectura acerca de la consideración científica de la ética del estagirita, desde la misma filosofía y fuentes aristotélicas. Sin embargo, los resultados de mi investigación pueden entenderse como una aportación a la reformulación del problema del realismo y objetivismo ético, a partir de la investigación del carácter científico de la ética en la filosofía aristotélica.

La bibliografía en torno a los problemas planteados hasta ahora es muy extensa. He tenido en cuenta y he citado, prioritariamente, referencias bibliográficas de los comentaristas contemporáneos en lengua anglosajona; sin embargo, he procurado que mis propuestas y planteamientos estén fundamentados en mi propia lectura de las fuentes aristotélicas. He utilizado, principalmente, dos obras: la *Ética Nicomaquea* es mi principal referencia de los escritos éticos, y para sostener la base epistemológica y científica, recurrí a los *Analíticos Posteriores*. Los textos griegos que he citado en el cuerpo de la tesis corresponden a las ediciones de I. Bywater y T. Waitz, respectivamente.²⁰ Para la exposición y desarrollo de mi

²⁰ Los pocos textos utilizados de los *Tópicos* corresponden a la edición de D. Ross.

propuesta que he bosquejado, diseñé esta tesis mediante una estructura de cuatro capítulos.

En el primer capítulo, “Nociones preliminares sobre la teoría de la ciencia aristotélica en *Analíticos Posteriores*”, mi objetivo es exponer en qué consiste la teoría de la ciencia aristotélica. Reviso los sentidos más importantes de ciencia, ἐπιστήμη, que Aristóteles usa en los *Analíticos Posteriores*, para dar lugar al sentido que más se acerca al de la ciencia ética. La palabra ἐπιστήμη, en Aristóteles, es un término polisémico que puede referirse a distintos niveles de conocimiento, desde el conocimiento racional del hombre en general, hasta el conocimiento especializado y sistemático, como constitutivo de las disciplinas filosóficas o científicas. La ἐπιστήμη, desde el punto de vista científico o del conocimiento especializado tiene dos aspectos: el de la ciencia demostrativa y el de la ciencia no-demostrativa (o ciencia de principios); el primer aspecto ha sido considerado como el estatuto ideal en que deben expresarse las ciencias hasta lograr un sistema axiomático; sin embargo, la ciencia demostrativa es una visión problemática en la que no se expresan los propios tratados aristotélicos. El segundo aspecto de la ciencia como conocimiento especializado es la ciencia no-demostrativa o ciencia de principios, la cual es un sentido de ciencia más amplio que el demostrativo y surge a partir del camino inverso de la demostración; es decir, como un camino que se dirige a los principios, por lo cual, funge como condición de posibilidad de la ciencia demostrativa, pues ésta consiste en deducir conclusiones a partir de tales principios. La ciencia de principios está relacionada con la búsqueda e investigación científica, y está conformada por el conjunto de principios de cada ciencia. A lo largo del capítulo intento hacer una valoración de los alcances y repercusiones que tiene la teoría de la ciencia aristotélica general, con vistas a la concepción y conformación de la ciencia ética.

En el segundo capítulo, “La ética como una ciencia de principios: su objeto de estudio”, muestro que, para Aristóteles, la ética, en cuanto que

es una parte de la ciencia política, es una disciplina científica al modo de una ciencia de principios. Parto del problema que presenta el libro Z de la *Ética Nicomaquea* en relación con la posibilidad de concebir una ciencia ética, ya que en este libro, Aristóteles concibe a la prudencia (φρόνησις) como la virtud intelectual propia del ámbito práctico y contingente, en oposición a la ciencia (ἐπιστήμη), que sólo trata acerca de las cosas necesarias. Ante esta problemática, defiendo que en *EN Z*, y en otros pasajes de la obra en su conjunto, hay suficientes razones explícitas para considerar a la ética como una disciplina científica de principios; para ello, llevo a cabo una “reconstrucción” de la ética como disciplina filosófica, en donde expongo sus características como ciencia particular. La condición principal en la conformación de una ciencia es el asentamiento del objeto de estudio, ya que éste último es el principio fundamental de la ciencia, al otorgar unidad a cada disciplina. Además, argumento que, gracias a la noción de “lo que ocurre la mayoría de las veces”, la cual aparece tanto en la teoría de la ciencia de los *Analíticos Posteriores*, como en la *Ética Nicomaquea* misma, es posible la investigación científica de las cosas contingentes y, por lo tanto, posibilita ciencias como la biología, la física y, sobre todo, la ética. En efecto, en la ética, Aristóteles considera que hay un manejo de principios universales y necesarios o “que ocurren la mayoría de las veces”, los cuales son susceptibles de investigación científica debido a su universalidad y a que implican un grado de necesidad. Por último expongo que la definición es una de las metas principales de toda ciencia de principios, y, por lo tanto, de la ética, porque las definiciones expresan las esencias de los fenómenos de cada ciencia.

En el tercer capítulo, “La posibilidad de una ciencia ético-política en *Ética Nicomaquea Z*”, trato de manera separada el tema de la científicidad de la ética en el libro Z de la *EN*, ya que siendo uno de los libros de la *EN* más importantes por tratar acerca del conocimiento práctico, en él parece darse un problema de indefinición respecto a la consideración de la ética como ciencia, como ya apuntaba en el capítulo

anterior, ya que este libro no parece coincidir del todo con la concepción científica de la ética de otros capítulos de la *EN*. Siendo este libro uno de los libros en común con la *Ética Eudemia*, cabe la posibilidad de que la teoría ética de Aristóteles sea realmente distinta a la de los libros no comunes de la *EN*. En este capítulo analizo la evidencia textual que puede darse para considerar a la ética como una disciplina científica de principios; es decir, la ciencia ético-política como algo distinto de la prudencia. En efecto, defiendo que en *EN Z*, Aristóteles no sólo considera que hay un campo de estudio de la ciencia ético-política, sino también un manejo de principios universales, los cuales son susceptibles de investigación científica debido a que implican un grado de necesidad. El estatuto científico de la ética se refuerza también con el uso de la analogía entre la ciencia ético-política y la ciencia médica, a la cual, Aristóteles recurre con frecuencia en *ENZ* y en otras partes de la obra. Finalmente, argumento que el libro *Z* es, en última instancia, un tratado acerca del principio práctico por excelencia que es la prudencia, la φρόνησις, el cual es un argumento extra a la concepción científica no-demostrativa de la ética.

El cuarto y último capítulo se titula “La inducción y la dialéctica como métodos de conocimiento de los principios éticos”. En este capítulo pretendo hacer una valoración de los dos principales métodos que se han considerado en la ética: inducción y dialéctica; defiendo una conjunción metodológica entre ambas, la cual permite sustentar la científicidad de la ética aristotélica; así, la forma no-demostrativa de ver a la ética aristotélica como ciencia supone una pluralidad y complementariedad de métodos. La inducción es el método básico sobre el cual se explica y justifica el conocimiento de los principios en la ética aristotélica, pues permite la inclusión de otros métodos como la dialéctica. En *EN A4* Aristóteles se inclina abiertamente por el método inductivo como el método básico de la ética, aunque no lo explica con detalle. En *Analíticos Posteriores B19*, Aristóteles ofrece una explicación psicologista de cómo el ser humano obtiene los universales a partir de la percepción sensible mediante un

proceso inductivo, cuya virtud propia es el νοῦς o intelecto. Este modo de conocimiento de los principios en general, es también el mismo modo con el que se conocen los principios éticos, los cuales también tienen un carácter de universalidad. Por otra parte, en *EN A7*, Aristóteles menciona varios métodos de adquisición de los principios entre los que se encuentra la inducción, pero también deja abierta la posibilidad de conocerlos de otras formas no especificadas aquí, pero que se complementa con la teoría de la adquisición de los principios según los *Tópicos*. La naturaleza de la dialéctica como método filosófico ha sido objeto de varias interpretaciones, debido a que sus contenidos se basan en opiniones admitidas (ἔνδοξα). La dialéctica, vista como una metodología de investigación filosófica y científica, alternativa a la demostración consiste en la discusión de problemas filosóficos y la búsqueda de los primeros principios. Desde mi punto de vista, el papel de la dialéctica en la ética es indudable, sin embargo, su papel en cuanto método científico es limitado, pues su base son las opiniones admitidas; mi propuesta metodológica es leer el pasaje *Ética Nicomaquea* H1, considerado como la exposición del método dialéctico por excelencia, como el lugar en donde se aprecia a la dialéctica en conjunto con la inducción, lo cual permite hacer el paso de los ἔνδοξα a los principios; dicho método, además, implica otros pasos en los que se recurre a una fundamentación metafísica de la ética, pasos metodológicos no-dialécticos que complementan también la metodología científica de la ética.

CAPÍTULO I

NOCIONES PREMILINARES SOBRE LA TEORÍA DE LA CIENCIA ARISTOTÉLICA EN *ANALÍTICOS POSTERIORES*

El término ἐπιστήμη es un término polisémico en la filosofía aristotélica: puede referirse al conocimiento racional del hombre en general, o a un conocimiento especializado y sistemático, como constitutivo de las disciplinas filosóficas o científicas. La ἐπιστήμη como conocimiento especializado es el objeto de estudio de la teoría de la ciencia aristotélica, que se desarrolla, principalmente, en los *Analíticos Posteriores*. En este libro, Aristóteles presenta las características que debe contener cualquier ciencia particular, piénsese en la universalidad y en la necesidad, así como también el modelo ideal en que debe estar conformada toda ciencia, esto es, el modo demostrativo, al modo de un sistema axiomático. Sin embargo, este modelo ideal de ciencia presenta varios problemas, no sólo porque la necesidad estricta está reservada a los objetos divinos (teología y astronomía), y, así, pareciera que no podría haber ciencia del mundo sublunar, sino también porque los propios tratados científicos aristotélicos no están contruidos en una forma demostrativa y axiomática. El modelo científico aristotélico, ha sido objeto de diversas interpretaciones orientadas a ampliar sus aparentes restricciones, y, así, a incluir a otras áreas del conocimiento bajo el estatuto de ciencias. En la bibliografía contemporánea, se ha hablado mucho sobre la posibilidad científica de áreas del conocimiento como la física y la biología, pero se ha dedicado menos atención a las ciencias prácticas y productivas, también consideradas por Aristóteles como ciencias.

Desde mi punto de vista, la teoría de la ciencia aristotélica comprende dos aspectos: el material y el formal. El aspecto material consiste en esclarecer cuáles son los contenidos propios de la ciencia, es decir, las características que debe tener el conocimiento científico de

acuerdo al objeto de estudio; sin duda, los *Analíticos Posteriores* tienen como objetivo esclarecer las notas esenciales del conocimiento científico y, más específicamente, esclarecer cuáles son las características y los distintos tipos de principios de las ciencias. El aspecto formal de la filosofía de la ciencia aristotélica, en cambio, consiste en la metodología utilizada para descubrir, investigar y justificar los conocimientos científicos. En este sentido, la ciencia demostrativa se ha visto como el modelo de ciencia ideal, que implica tanto un aspecto material (o constitutivo), como el formal (o justificatorio) del conocimiento científico.²¹

Sin embargo, como veremos en este capítulo, la ἐπιστήμη aristotélica, como conocimiento científico, apunta a ser algo mucho más complejo que el solo modelo demostrativo. En los *Analíticos Posteriores*, Aristóteles habla, principalmente, de dos sentidos de ciencia: uno es el sentido de ciencia demostrativa o apodíctica, y, otro es el sentido de ciencia no-demostrativa, las cuales no son dos tipos de ciencia opuestos, sino complementarios, como dos caras de la noción general o simple de ciencia, en cuanto conocimientos especializados. La ciencia no-demostrativa es la base de la ciencia demostrativa, pues consiste en el conocimiento de los principios de la demostración, sin los cuales esta última no sería posible. Ciertamente, la demostración es uno de los objetivos ideales de la ciencia aristotélica, pero ella implica un proceso de descubrimiento e investigación científica que es preciso esclarecer, y que, a su vez, está vinculado a la noción de ciencia no demostrativa o de principios, con la cual parecen estar más emparentadas las ciencias aristotélicas y, especialmente, la ciencia ética.

Como se podrá ver a lo largo de este capítulo, el análisis que he llevado a cabo acerca de la ciencia demostrativa, conlleva una visión

²¹ Los aspectos formal y material de la ciencia, pueden apreciarse en la separación, por un lado, de los *Analíticos Primeros*, que se concentran en el método demostrativo, es decir, en la silogística o parte formal de la ciencia demostrativa, y por el otro, de los *Analíticos Posteriores* que, se refieren a la parte material de la ciencia, es decir, a sus contenidos que son los principios de la demostración.

debilitada de la misma, con el fin de fortalecer el modelo de ciencia de principios. Este resultado no es gratuito, pues el mismo Aristóteles parece haber concentrado su atención en el tema de los principios más que en la demostración en sí misma, al menos en lo que corresponde a los *Analíticos Posteriores*, lugar en donde presenta su teoría de la ciencia. En otras palabras, en dicha obra, Aristóteles se concentra en analizar la parte material del conocimiento científico, es decir, las características propias del mismo; pero hablar de la parte material resulta que no es otra cosa sino hablar de los principios, los cuales no pueden, a su vez, investigarse ni descubrirse a través de la demostración. De modo que, la ciencia de principios es la base y condición de posibilidad de la ciencia demostrativa, la cual, a su vez, parece tener también su propio aspecto formal o metodológico, independiente de la ciencia demostrativa.²²

Con base en estas observaciones, se puede decir que son dos los modos principales de argumentar en favor de la ciencia ética, los cuales se corresponden con los dos sentidos de ciencia que aparecen en los *Analíticos Posteriores*: el primer modo consiste en relacionar a la ética con la ciencia demostrativa, procurando buscar demostraciones en la ética; el segundo modo, consiste en ver a la ética como una ciencia de principios. La ética, como una ciencia demostrativa, ha sido estudiada por algunos comentaristas de Aristóteles, pero, desde mi punto de vista, el modelo de ciencia de principios es el más adecuado para hablar de la ética como ciencia.

En este capítulo me ocuparé en desarrollar las características de la teoría de la ciencia aristotélica, y, más específicamente, de la ciencia aristotélica desde el punto de vista material o de sus contenidos, lo cual está desarrollado en los *Analíticos Posteriores*. Además de hablar acerca de la teoría de la ciencia aristotélica, hablaré de su relación con la ética, esto es, de cómo pienso que puede trazarse el camino epistemológico para

²² La metodología propia de la ciencia de los principios parece consistir en una compleja articulación de métodos como la dialéctica, la división, la inducción, etcétera. Tema que abordaré en el capítulo cuarto, en donde hablaré de la dialéctica, la inducción y la ética.

hablar de una ciencia ética. Este capítulo está dividido en cuatro partes. En la primera parte, hablo de la teoría de la ciencia aristotélica a partir de la noción de ciencia ὅλως de *Analíticos Posteriores* A2, la cual, pienso, es muy amplia y no se reduce al sentido demostrativo de ciencia, sino que se refiere a un conocimiento especializado con características muy generales. En la segunda parte, explico en qué consiste la ciencia demostrativa, cuyo sentido de ciencia se convirtió en característico de la filosofía aristotélica, y que además fue en el modelo de ciencia estándar hasta el siglo xvii. En la tercera parte, me referiré al segundo sentido de ἐπιστήμη o ciencia; esto es, desarrollaré en qué consiste la ciencia no-demostrativa, la cual es un modelo al que se ajustan más los proyectos científicos de las obras aristotélicas, incluyendo a la ética. En la cuarta parte, hago algunas reflexiones acerca de los alcances de los dos sentidos de ciencia en Aristóteles y sus repercusiones para poder hablar de la ciencia ética.

1. La ciencia ὅλως en *Analíticos Posteriores* A2

Hablar hoy en día de la ciencia o de lo científico es sinónimo de seriedad, rigor, confiabilidad y progreso. Los avances de la ciencia se han visto reflejados en muchos aspectos de la vida humana, y ello se debe, principalmente, al auge de la investigación de las ciencias experimentales; este modelo de ciencia se apoya en un modelo de ciencia que surge en la modernidad, y se ha ido perfeccionando hasta nuestros días. Desde el punto de vista contemporáneo, toda teoría que hable sobre la ciencia, se ubica en el campo de la filosofía de la ciencia, la cual estudia los fundamentos epistemológicos y metafísicos de la ciencia, así como los métodos de investigación que permiten descubrir y justificar sus contenidos.²³

²³ “General philosophy of science strives to understand science as a cognitive activity that is uniquely capable of yielding justified beliefs about the world.” Cf. PSILLOS, S., CURD, M., 2008, p. xix. “Broadly speaking, philosophy of science covers issues such as the methodology of science, including the role of evidence and observation; the nature of scientific theories and how they relate to the world; and the overall aims of science. It also embraces the philosophies of particular sciences, such as biology, chemistry, physics and

Actualmente, se habla no sólo de una filosofía de la ciencia *en general*, sino también de diversas ramas de la misma, las cuales se encargan del estudio de los problemas teóricos que presentan cada una de las ciencias particulares; así, tenemos la filosofía de la biología, de la física, de la química, de las matemáticas, de la psicología, de la economía, o una filosofía de las ciencias sociales.

Frente a la ciencia contemporánea, la ciencia de la antigüedad parece ofrecernos poco con relación al progreso. Sin embargo, las formas de racionalizar la realidad en la antigüedad continúan siendo valiosas en muchos aspectos; tal es el caso de la noción de “naturaleza”, término que se forjó en la antigüedad y que, de alguna manera, sigue teniendo vigencia;²⁴ además, es especialmente relevante su forma de analizar e investigar la realidad de un modo mucho más integral y menos segmentada que hoy en día.²⁵ La ciencia antigua era sinónimo de filosofía. Para algunos científicos de la antigüedad, la actividad científica era elogiada e inclusive pensaban que era parte de la felicidad humana, adquiriendo así, un sentido moral. Y es que, para los antiguos, la adquisición de ciencia o ἐπιστήμη estaba estrechamente ligada a la adquisición de la sabiduría, que era el más alto grado de conocimiento, y, a su vez, la sabiduría implicaba, tanto el conocimiento del mundo, como el conocimiento del hombre y de su propio bien; ciencia y sabiduría se identificaban con la filosofía.²⁶

En materia científica, Aristóteles es reconocido especialmente por sus aportaciones al ámbito de la zoología o biología, y de la lógica, cuyos

neuroscience, and considers the implications of these for such issues as the nature of space-time, the mind-body problem, and the foundations of evolution.” Cf. FRENCH y SAATSI, 2011, p. 1.

²⁴ Cf. LLOYD, G.E.R., 1991. Sobre el valor de la ciencia en la antigüedad es sobresaliente el trabajo de este autor.

²⁵ Para Platón, las ciencias y saberes estaban considerados en un mismo proyecto filosófico. En la *República*, Platón sugiere que para que uno pueda ser filósofo, uno tiene que ser primero “filólogo” o “*filomathés*”, es decir, un “amante del aprender”, lo cual implica un interés en todas las ciencias y saberes. Esta visión “global” e “integral” del saber es retomada por Aristóteles en su triple división de las ciencias. Sin embargo, en la época helenística se dio una escisión entre filosofía y filología, la primera entregada más a la ética y la segunda, a la erudición. Cf. TAPIA, P., 2001.

²⁶ Cf. LLOYD, G.E.R., 1991.

tratados fueron autoridad durante muchos siglos; pero, en sus obras (las que han perdurado), también están desarrolladas otras áreas del conocimiento como la física o filosofía natural, la meteorología, la retórica, la política, la teología, etcétera, de modo que, en su obra conjunta, se aprecia que fue quizá el primer filósofo en realizar una organización altamente sistemática del conocimiento. Aunque para Jenócrates ya era posible hablar de una triple división de la filosofía en ética, física y lógica,²⁷ sobre la que Aristóteles también habla en los *Tópicos*,²⁸ la división de las ciencias propia de Aristóteles es sobresaliente por ser más exacta y abarcante, al dividir las ciencias en teóricas, prácticas y productivas. Este criterio de división de las ciencias está establecido a partir del principio del movimiento: las ciencias productivas tienen su principio de movimiento en el que las produce; las ciencias prácticas, en el que lleva a cabo las acciones (en especial las elecciones); por su parte, las ciencias teóricas son aquellas cuyo principio de movimiento está en las cosas mismas.²⁹ Ejemplos de ciencias productivas son la medicina, la gimnasia, la estrategia y la arquitectura; la política es la ciencia práctica por excelencia y, la física, la astronomía y la teología son ejemplos de ciencias teóricas. La clasificación de las ciencias en Aristóteles puede verse en el siguiente recuadro:³⁰

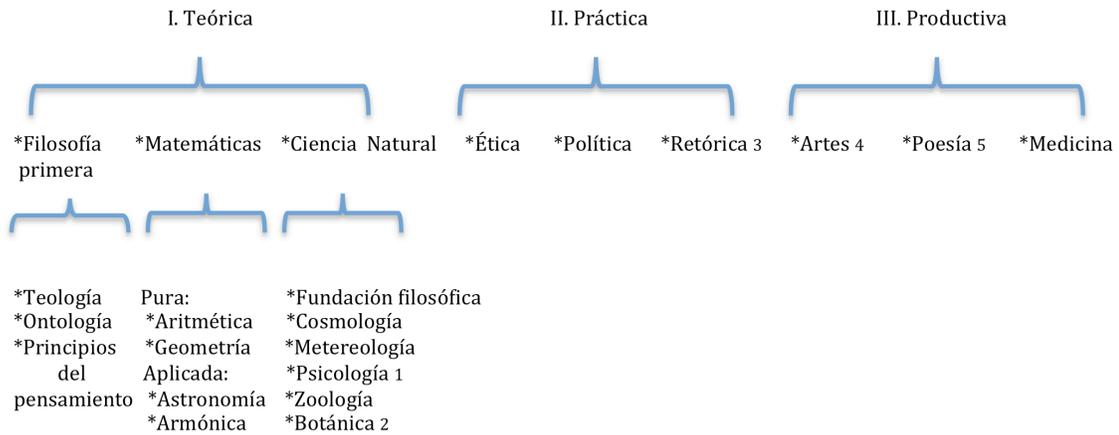
²⁷ “Pero éstos (los que suponen que la filosofía se divide en dos partes) parecen moverse deficientemente, y hay más precisión en aquellos que dicen que, de la filosofía, una parte es la física; otra, la ética, y otra, la lógica. De éstos, por su autoridad, Platón es el jefe, hablando acerca de muchos asuntos naturales, de muchos asuntos éticos y de no pocos asuntos lógicos. Muy explícitamente se atienden a esta división Jenócrates y sus alumnos, y los miembros del Peripato y, además, los de la Estoa”. Cf. HEINZE, R., 1892, fr. 1= Parente, fr. 82; cf. S.E., 7.16: Πλήν οὗτοι μὲν (οἱ διμερῆ τὴν φιλοσοφίαν ὑποστησάμενοι) ἑλλιπῶς ἀνεστράφθαι δοκοῦσιν, ἐντελέστερον δὲ παρὰ τούτους οἱ εἰπόντες τῆς φιλοσοφίας τὸ μὲν τι εἶναι φυσικὸν τὸ δὲ ἠθικὸν τὸ δὲ λογικόν· ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός, περὶ πολλῶν μὲν φυσικῶν [περὶ] πολλῶν δὲ ἠθικῶν οὐκ ὀλίγων δὲ λογικῶν διαλεχθεῖς· ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου ἔτι δὲ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔχονται τῆσδε τῆς διαιρέσεως.

²⁸ Arist. *Top.* A14 105b19-21.

²⁹ Cf. Arist. *Met.* E1 1026^a6-23, *Met.* K7 1064^a10-19, *Top.* Z6 145^a15-18, *Top.* Θ1 157^a7-11 y, *EN* Z2 1139^a31.

³⁰ Este recuadro está tomado de HÖFFE, O., 2003, p. 17.

Ciencia y Filosofía



1. Secundariamente, la psicología pertenece parte a las matemáticas y parte a la filosofía primera.
2. La botánica fue practicada sólo por Teofrasto
3. La retórica pertenece también a II, pero por su valor neutral, pertenece principalmente a III
4. No practicadas por Aristóteles
5. Sólo está presente como teórica en Aristóteles

Debido a todas estas aportaciones, es posible rastrear también el legado de la filosofía aristotélica a la filosofía de la ciencia. Especialmente se le deben las nociones de deducción, inducción y la ciencia entendida como un conocimiento causal y necesario.³¹ Aunque en los escritos de Aristóteles no se menciona ninguna rama llamada “filosofía de la ciencia”, sí hay una descripción generalizada de los elementos y características de la *ἐπιστήμη*, entendida como un conocimiento científico, y estas características y descripciones pueden extraerse y ordenarse para formar una teoría de la ciencia aristotélica.³²

³¹ LOOSE, J., 2001.

³² A pesar de los enormes adelantos de la ciencia y de la compleja relación entre filosofía y ciencia durante el siglo xx, en la actualidad, a partir de la segunda mitad de dicho siglo, ha habido un resurgimiento de la filosofía de la ciencia aristotélica. Por ejemplo, se ha retomado la metafísica aristotélica en las discusiones sobre realismo en la ciencia; esta postura sostiene que podemos tener el conocimiento de cómo es realmente el mundo (cf. FRENCH, S., SAATSI, J., 2011, p. 6), así como reconsideraciones del esencialismo

En general, cuando se habla de la teoría de la ciencia aristotélica, se tiende a explicar el modelo demostrativo expuesto en los *Analíticos Primeros* y en los *Analíticos Posteriores*, que son obras pertenecientes al *Organon*, es decir, al conjunto de sus tratados de lógica. La razón por la que la teoría de la ciencia aristotélica se encuentra en los tratados de lógica, estriba, principalmente, en que aquélla está estrechamente ligada al modelo lógico del silogismo, pues las demostraciones son un tipo de silogismo (razonamiento visto desde el punto de vista lógico), que parte de conocimientos (premisas) verdaderos y necesarios, y deriva en una conclusión del mismo tipo que sus premisas.³³

El término que Aristóteles utiliza para referirse a la ciencia es ἐπιστήμη. Este término griego tiene muchas acepciones; puede referirse a cualquier conocimiento en general, o bien a un conocimiento técnico especializado como la carpintería, la arquitectura, o bien, a conocimientos más científicos como la medicina, la arquitectura, la física o las matemáticas.³⁴ El término ἐπιστήμη en la filosofía aristotélica, denota un tipo de γνώσις o conocimiento, opuesto a la sensación,³⁵ y puede llegar a ser muy complejo, ya que su significado puede variar dependiendo del contexto en que se encuentre.³⁶ Aunque Aristóteles lo utiliza

aristotélico y de la verdad necesaria en las ciencias. Cf. PSILLOS, S., CURD, M., 2008, p. xxv.

³³ Cf. Arist. *EN* Z3 1139^a31-35.

³⁴ El término ἐπιστήμη viene del verbo ἐπίσταμαι que quiere decir “saber, haber aprendido, ser capaz de, entender, conocer, estar enterado”; y, ἐπιστήμη quiere decir “inteligencia, conocimiento, noción, saber, ciencia, destreza, pericia”; pasó al latín como *scientia*; en inglés, se traduce como (I) acquaintance with, understanding, skill, professional skill, profession, (II) knowledge, scientific knowledge, science. Cf. LIDDELL, H. G., SCOTT, R. y JONES, H. S., 1996, p. 660. Jonathan Barnes, quien tiene la traducción al inglés de los *Analíticos Posteriores* más usada los últimos años, traduce ἐπιστήμη como *understanding*.

³⁵ Cf. Arist. *Metaph.* A 1153^a31-35: καὶ τὴν ἐπιστήμην δὲ μέτρον τῶν πραγμάτων λέγομεν καὶ τὴν αἴσθησιν διὰ τὸ αὐτό, ὅτι γνωρίζομεν τι αὐταῖς, ἐπεὶ μετροῦνται μᾶλλον ἢ μετροῦσιν. “Y decimos que tanto la ciencia como la sensación son medida de las cosas a causa de lo mismo, porque conocemos algo por ellas, más que medir, ellas son medidas”.

³⁶ Respecto a la complejidad del término ἐπιστήμη en Aristóteles conviene hacer unas observaciones. La primera observación es acerca de la valiosa distinción entre dos sentidos de ἐπιστήμη en Aristóteles que hace Myles Burnyeat, ya desde un punto de vista más contemporáneo. La ciencia puede entenderse, en primer lugar, como estado cognitivo o mental y, en segundo lugar, como sistema o cuerpo de conocimientos; el primero es de

principalmente para referirse al conocimiento especializado o científico, también se habla de un sentido no-científico o común del término ἐπιστήμη.³⁷ En lo que resta de este apartado, me concentraré en aclarar la ἐπιστήμη como conocimiento científico, al cual se refiere Aristóteles en los *Analíticos Posteriores* como ἐπιστήμη ἄπλῶς o “ciencia *sin más*”. La ἐπιστήμη ἄπλῶς es una forma global de referirse al conocimiento científico o especializado, comúnmente utilizado en el círculo filosófico de su época,³⁸ y es un sentido anterior al de la ciencia demostrativa, al cual se tiende a reducir, erróneamente, la filosofía de la ciencia aristotélica.

El comienzo del segundo capítulo de *Analíticos Posteriores A* es un buen resumen de lo que Aristóteles entiende por ciencia en su sentido

carácter psicológico y “subjetivo”, y el segundo concierne a la filosofía de la ciencia y es de carácter “objetivo”. Esta diferencia no es explícita en Aristóteles, pero puede considerarse de una u otra manera, según la finalidad que tengamos al leer los textos. De algún modo, el segundo sentido depende del primero, ya que, para comprender la estructura de las ciencias, sería importante remitirnos a una explicación de cómo se adquieren los conocimientos que conforman las ciencias; de hecho, en esta relación radica la dependencia de la filosofía de la ciencia aristotélica respecto a la epistemología, entendida esta última como ciencia del conocimiento en general. Como he mencionado en la introducción, mi interés por la ciencia aristotélica se concentra en considerarla como cuerpo de conocimientos con vistas a comprender la ética, de modo que, según la distinción de Burnyeat, la presente investigación se centra más en el sentido “objetivo” de ἐπιστήμη, pero sin dejar de considerar las relaciones con su sentido “subjetivo”. Cf., BURNYEAT, M. F., 1981. La segunda observación está relacionada con un trabajo de J. H. Leshner, el cual consiste en hacer algunas correcciones a la visión de ἐπιστήμη como *understanding* que se generó a partir del trabajo de Burnyeat. Leshner piensa que la ἐπιστήμη como *understanding* es uno de los sentidos de ἐπιστήμη en Aristóteles y que, efectivamente, se refiere al saber en el que se relaciona una cosa con otra, es decir, al saber cómo una cosa se relaciona con su causa. Sin embargo, a lo largo del texto, Leshner expone varios sentidos de ἐπιστήμη que se pueden entrever en los textos del estagirita, entre los cuales se encuentran los dos sentidos de los cuales habla Burnyeat, 1) como *understanding* y 2) como “cuerpo de conocimientos”; 3) el conocimiento de enunciados universales, 4) el conocimiento de los principios, 5) el saber del ‘hecho’, del ‘porqué’, de la esencia y existencia, 6) el saber demostrativo, 7) el saber de los universales en oposición al saber particular y, sobre todo, me parece interesante el último sentido 8) como el conocimiento que posee el especialista en un área del conocimiento, y que implica la ‘familiaridad’ con el tema en cuestión, lo cual parece estar más allegado al sentido de ἐπιστήμη como hábito o virtud explicado en *Ética Nicomaquea Z*. Cf. LESHER, J., 2001.

³⁷ Robert Bolton afirma que la *koinē* ἐπιστήμη, o “ciencia común”, está considerada en los tratados aristotélicos como un conocimiento básico en todos los hombres, es equivalente a *gnorizein* y es el saber que el hombre utiliza para la comunicación elemental; por lo cual, se distingue de los “conocimientos especializados” mencionados en *Ética Nicomaquea Z*. La diferencia entre la “ciencia común” y la “ciencia especializada” en la que Bolton hace hincapié, es útil para comprender que la ἐπιστήμη a la que se refieren los *Analíticos Posteriores* es un conocimiento especializado o pericial y no de carácter común. Cf. BOLTON, R., 2003.

³⁸ Cf. BYRNE, P., 1997, p. 82-83.

más general, pues allí se exponen sus notas esenciales, las cuales seguirá desarrollando en toda esta obra. En el primer párrafo de este capítulo, Aristóteles explica qué es la ciencia, aunque en un sentido más bien activo y verbal, es decir, explicando qué entiende por *epistasthai* o “conocer científicamente”:

Pensamos que conocemos científicamente *sin más* (ἀπλῶς) cada cosa (y no más bien de un modo sofístico, por accidente), cuando pensamos que conocemos la causa por la cual la cosa es, porque (ésta) es la causa de aquella cosa, y que no es posible que eso sea de otra manera. Es evidente, pues, que el conocer científicamente es algo así. En efecto, existen los que no saben y los que saben: unos piensan que ellos están así, y los que saben [no sólo piensan que están así, sino que] incluso están así. De manera que, eso de lo que hay ciencia *sin más* (ἀπλῶς), no puede ser de otra manera.³⁹

En este párrafo, el estagirita expone qué es “conocer científicamente” o ἐπίστασθαι, mucho antes de vincular la ἐπιστήμη con la ciencia demostrativa o con algún otro conocimiento específico, al dar una explicación de la ciencia en un sentido muy general, como exponemos en las siguientes tesis:

1. La ciencia es un conocimiento no accidental ni sofístico
2. La ciencia consiste en creer o pensar (οἰόμεθα) que conocemos (γινώσκειν)⁴⁰ la causa, por la cual la cosa es
3. La ciencia es un conocimiento necesario, porque la relación entre la causa y la cosa causada es una relación necesaria, es decir, no puede ser de otra manera

³⁹ Arist. *APo.* A2 71b9-16: Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. δῆλον τοίνυν ὅτι τοιοῦτόν τι τὸ ἐπίστασθαί ἐστι· καὶ γὰρ οἱ μὴ ἐπιστάμενοι καὶ οἱ ἐπιστάμενοι οἱ μὲν οἴονται αὐτοὶ οὕτως ἔχειν, οἱ δ' ἐπιστάμενοι καὶ ἔχουσιν, ὥστε οὐ ἀπλῶς ἐστὶν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν.

⁴⁰ La forma en que Aristóteles usa la expresión “pensar o creer que conocemos”, parece decir que la ciencia no consiste sólo en la posesión del conocimiento, sino que también, implica una reflexión del propio saber que se tiene.

Las características de la ciencia son expuestas de forma consecutiva, pues entre ellas existen relaciones de implicación. En la primera tesis, Aristóteles dice que la ciencia no es un conocimiento accidental; en varias partes del *Corpus Aristotelicum* se menciona que lo científico está en clara oposición a lo accidental, que es aquello que puede ser de otra manera.⁴¹ En la segunda tesis, Aristóteles dice que la ciencia consiste en saber la causa por la cual una cosa es ($\delta\iota' \eta\nu \tau\acute{o} \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$), es decir, en conocer la explicación por la cual una cosa es y es de cierta manera y no otra cosa; la ciencia consiste, en última instancia, en conocer la causa formal o esencia de las cosas. Aristóteles podría referirse a cualquiera de las cuatro causas: formal, material, eficiente y final,⁴² pero la ciencia es un conocimiento de estas causas en la medida en que ellas intervienen en el ser o esencia de una cosa, y no de una manera accidental. Por ejemplo, en el arte de la arquitectura, lo más importante de la construcción de un edificio, no es conocer las características que pueden variar, a las cuales Aristóteles llamaría “accidentes”, tales como el color de un edificio; aunque algunos accidentes como el tamaño o la figura serían importantes en la medida en que se consideran en la realización del proyecto global del arquitecto. Desde el punto de vista aristotélico, conocer los accidentes de una construcción no es un conocimiento científico; lo científico está en saber la forma y la materia de la construcción, es decir, por un lado, consiste en saber diseñar, proyectar y construir edificios; conocer la causa formal de la construcción consistiría en el dominio y aplicación de las medidas matemáticas a los espacios, y, por otro lado, consiste en tener un dominio del uso adecuado del suelo, así como de los diversos materiales apropiados para la construcción. El conocimiento de la causa formal y final casi siempre se identifican en las artes; en la arquitectura es indispensable saber la finalidad para la cual se planea un edificio (oficinas, vivienda,

⁴¹ Cf. Arist. *APo.* A8 75b24-26; A30 87b19-21. Pero también, la ciencia se opone a lo opinable, Cf. Arist. *APo.* A33 88b30-31: $\tau\acute{o} \delta' \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\eta\tau\acute{o}\nu \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta \delta\iota\alpha\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota \tau\omicron\upsilon \delta\omicron\zeta\alpha\sigma\tau\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \delta\acute{o}\xi\eta\varsigma$ [...] “Y lo epistémico y la ciencia son diferentes a lo opinable y a la opinión [...]”

⁴² Cf. Arist. *Metaph.* Δ 1013a25-1014a25.

centro comercial), lo cual implica conocer las diversas funciones que pueda tener un edificio, así como todas las características esenciales que se desprenden de dicha función. La ciencia, para Aristóteles, se refiere, entonces, a un conocimiento esencial, que se refiere al ser o sustancia de las cosas.⁴³

Aristóteles consiera que la ciencia es un conocimiento necesario, porque la relación causal entre la causa y la cosa no puede ser de otra manera.⁴⁴ Cabe destacar que, en este párrafo, el concepto de “necesidad” del conocimiento científico es ambiguo, pues puede referirse a tres cosas: a) a la causa, b) a la cosa causada y, c) a la relación causal entre una y la otra. La tercera opción es más viable porque, en primer lugar, la causa y lo causado por separado, no podrían tomarse de manera aislada, sino siempre relacionadas entre sí; en segundo lugar, porque si Aristóteles concibiera a la ciencia como conocimiento necesario, debido a que es un saber de “cosas necesarias”, la ciencia estaría limitada únicamente a los objetos eternos, lo cual es contrario al proyecto filosófico del estagirita, que pretende abarcar también la ciencia del mundo sensible, como la física, la biología y la meteorología. Como veremos más adelante, la necesidad causal a la que se refiere Aristóteles en este pasaje es principalmente la necesidad esencial, la que guardan los predicados en relación con su sujeto.⁴⁵ En el tercer apartado de este capítulo, regresaré a este punto de la necesidad en la ciencia. Hasta este momento, el conocimiento científico, para Aristóteles, engloba cuatro notas definitorias: no accidental, esencial, causal y necesario.

⁴³ En *APo.* B2, por ejemplo, Aristóteles identifica lo *ἀπλῶς* con aquello que es la esencia de la cosa, en oposición a todo predicamento, es decir, en oposición a todo lo accidental.

⁴⁴ Cf. Arist. *Metaph.* Δ 1015a20-1015b15.

⁴⁵ Cf. SORABJI, R., 2003, pp. 265-318

2. La ciencia demostrativa

La ciencia demostrativa ha sido considerada, desde el punto de vista aristotélico, como el estatuto ideal en que deben expresarse las ciencias; ella consistiría en un sistema jerárquico o axiomático de demostraciones; sin embargo, la teoría de la ciencia demostrativa conlleva diversas dificultades, y ha sido objeto de muchas discusiones en cuanto a su naturaleza y viabilidad dentro del mismo sistema aristotélico. En este apartado, mi objetivo consiste en explicar en qué consiste, para Aristóteles, la ciencia demostrativa; al final de este apartado hablaré someramente sobre los límites de dicho modelo demostrativo de ciencia.

Al comienzo de los *Analíticos Primeros*, Aristóteles expresa que el objetivo de su investigación es la demostración y la ciencia demostrativa,⁴⁶ temas que están más desarrollados en *Analíticos Posteriores*; ello ha llevado a pensar que ambos libros conforman una unidad; así se explicaría que Aristóteles se refiera a ellos en otros libros como a “los *Analíticos*”⁴⁷. En el mismo capítulo segundo de *APo. A*, después de la explicación de la ciencia ἀπλῶς, Aristóteles comienza a explicar en qué consiste la ciencia demostrativa como un modo de conocer científico (ἐπίστασθαι):

Después hablaremos de si también hay otra manera de conocer científicamente; ahora, afirmamos que realmente sabemos mediante la demostración. Llamo demostración al silogismo científico, y llamo científico al silogismo por el cual, mediante su uso, conocemos científicamente. Ahora bien, si el conocer científicamente es como hemos establecido, también es necesario que la ciencia demostrativa sea a partir de premisas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas que, anteriores a, y causales de la conclusión; en efecto, en tal forma, también los principios serán propios de lo demostrado. En efecto, puede haber un silogismo sin éstos, pero no habrá demostración: no se producirá ciencia.⁴⁸

⁴⁶ Cf. Arist. *APr.* 24^a10-11.

⁴⁷ Cf. Arist. *EE* 1227^a11, *EN* 1139b27, 33, *Metaph.* 1037b9, *Rh.* 1357b25. *SE* 165b9, *Top.* 162b32, *Int.* 19b31.

⁴⁸ Arist. *APo.* A2 71b16-25: εἰ μὲν οὖν καὶ ἕτερός ἐστι τοῦ ἐπίστασθαι τρόπος, ὕστερον ἐροῦμεν, φαιμέν δὲ καὶ δι' ἀποδείξεως εἰδέναι. ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν· ἐπιστημονικὸν δὲ λέγω καθ' ὃν τῷ ἔχειν αὐτὸν ἐπιστάμεθα. εἰ τοίνυν ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ

Las tesis que expone Aristóteles en este párrafo son las siguientes:

1. Si hay otro tipo de ciencia, después se dirá.⁴⁹
2. Hay ciencia a través de la demostración.
3. La demostración es el silogismo científico.
4. El silogismo científico es aquel por el cual conocemos algo científicamente.
5. La ciencia demostrativa parte de premisas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales de la conclusión.
6. Para que haya demostración se requiere de dichas premisas a las cuales llama principios de la demostración, de lo contrario, sólo se tendrá un silogismo, pero no una demostración.

La ciencia demostrativa es el modelo más representativo de la ciencia aristotélica, sin descartar la posibilidad de tenerla de algún otro modo. La teoría de la demostración está respaldada por la teoría del silogismo, pues toda demostración es un silogismo, aunque no todo silogismo sea una demostración. Para entender cuál es la función de la demostración en el conocimiento científico, es preciso entender primero la función del silogismo en cuanto tal. Aristóteles define el silogismo de la siguiente manera:

Silogismo es un argumento en el cual, tras poner ciertas cosas, resulta necesariamente algo distinto de las cosas establecidas, porque éstas son así.⁵⁰

συμπεράσματος· οὕτω γὰρ ἔσονται καὶ αἱ ἀρχαὶ οἰκεῖαι τοῦ δεικνυμένου. συλλογισμὸς μὲν γὰρ ἔσται καὶ ἄνευ τούτων, ἀπόδειξις δ' οὐκ ἔσται· οὐ γὰρ ποιήσει ἐπιστήμην.

⁴⁹ La primera frase de este párrafo es ambigua, pues puede referirse a lo dicho en el párrafo anterior, es decir, que hay otra forma distinta de ciencia de lo necesario, y, así, podría referirse a la ciencia de “lo que ocurre la mayoría de las veces” y, por lo tanto, al ámbito de lo contingente. Otra posibilidad, y creo que es la interpretación correcta, es que el otro tipo de ἐπίστασθαι es una forma de ciencia que no es la demostrativa, sino la no-demostrativa, la cual menciona Aristóteles en el capítulo siguiente. Cf. Arist. *APo.* A3.

⁵⁰ Arist. *APr.* 24b18-20: συλλογισμὸς δὲ ἐστὶ λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. Cf. Arist. *Top.* 100^a25-27: Ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων. Cf. Arist. *SE* 164b27-165^a2, *APo.* 92^a35-36.

Si dejamos de lado las discusiones que se han suscitado en torno a la interpretación de esta definición,⁵¹ el silogismo es un tipo de argumento, razonamiento (λόγος) o inferencia, compuesto de dos premisas, a partir de las cuales se deriva necesariamente otra (llamada conclusión), gracias a la conexión que brinda el término medio, que es el término que comparten las dos premisas. La forma simbólica del silogismo es la siguiente: $AxB, BxC,$ por lo tanto, AxC ; en donde “A” es el predicado de una premisa, “B” su sujeto, y “x” es cualquiera de las cuatro relaciones silogísticas (a, e, i, o). Si tenemos el silogismo $AaB, BaC,$ por lo tanto, $AaC,$ se leería del modo siguiente: “Todo A se predica de B”, “Todo B se predica de C”, por lo tanto, “Todo A se predica de C”, formando así, un silogismo *barbara* con premisas y conclusión universales afirmativas.⁵² Podemos construir el siguiente silogismo en *barbara*: “Todas las aves tienen alas, todos los cuervos son aves, por lo tanto, todos los cuervos tienen alas”. En este modelo del silogismo se aprecia que su función principal consiste en obtener un enunciado (conclusión) en el que se atribuye un predicado a un sujeto gracias a que el término medio une las dos premisas previamente dadas (“aves” en el ejemplo), las cuales, a su vez, también expresan un atributo de un sujeto. La demostración, como un tipo de silogismo, sigue también este mismo esquema de atribución; la demostración consiste en atribuir necesariamente un predicado a un sujeto, gracias a la intervención de un término medio, y, formalmente, está compuesta por los mismos elementos que un silogismo, es decir, dos premisas y una conclusión, unidos por un término medio. Pero la demostración, desde el punto de vista material, está constituida por unos elementos, en *APo. A7*, Aristóteles habla sobre estas partes o elementos de la demostración:

⁵¹ Me refiero al problema, según el cual, Aristóteles en esta definición cae en una petición de principio; según ésta interpretación, la conclusión ya se da por supuesta en las premisas. Tampoco hablaré aquí del tema de si hubo una apodíctica presilogística, la cual suponía deducciones que no implican las figuras, ni la reducción a dos premisas y una conclusión. Cf. BARNES, J., 1981. Al hablar de ciencia demostrativa me referiré a la analítica silogística.

⁵² Cf. BARNES, J., 1994, pp. xvi y xvii.

En las demostraciones hay tres elementos: uno es lo demostrado, la conclusión (esto es, lo que existe por sí mismo en cierto género); otro, los axiomas (los axiomas son las cosas a partir de las cuales resulta la demostración), y el tercero es el género subyacente del cual la demostración muestra los atributos, esto es, los accidentes por sí mismos.⁵³

Los elementos o partes materiales de la demostración son tres: una conclusión, axiomas y un género subyacente acerca del cual se predicen ciertos atributos. Sin embargo, ¿cuál sería entonces la diferencia exacta entre un silogismo y una demostración? La demostración, igual que todo silogismo, debe cumplir con las reglas de inferencia que la hagan válida, las cuales están expuestas con más detalle en los *Analíticos Primeros*. Por ejemplo, todo silogismo debe contener tres términos, o bien, el término medio debe ser por lo menos una vez universal. Sin embargo, la demostración no es un silogismo común, sino un tipo de silogismo con un cierto tipo de premisas. Por esta razón, en *APo.* A2, después de decir en qué consiste la demostración, menciona que, en la demostración, se requiere que las premisas sean: 1) verdaderas (ἀληθεῖς), 2) primeras (πρῶται), 3) inmediatas (ἄμεσοι), 4) más conocidas (γνωριμώτεροι), 5) anteriores (πρότεροι) y, 6) causales (αἰτιοί). A estas premisas de la demostración, Aristóteles también las llama “principios (ἀρχαί) de la demostración”. Algunos ejemplos de demostraciones son los siguientes: “Todo triángulo tiene una suma de sus ángulos igual a 180 grados, el isósceles es un triángulo, por lo tanto, el isósceles tiene una suma de sus ángulos igual a 180 grados”; en el supuesto de que fuera verdadero: “Todos los planetas tienen una trayectoria circular, Venus es un planeta, por lo tanto, Venus tiene una trayectoria circular”.

⁵³ Arist. *APo.* A7 75^a39-75^b2: τρία γάρ ἐστι τὰ ἐν ταῖς ἀποδείξεσιν, ἐν μὲν τὸ ἀποδεικνύμενον, τὸ συμπέρασμα· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὑπάρχον γένει τινὶ καθ' αὐτό. ἐν δὲ τὰ ἐξιώματα· ἀξιώματα δ' ἐστὶν ἐξ ὧν τρίτον τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον, οὐ τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὐτὰ συμβεβηκότα δηλοῖ ἢ ἀπόδειξις. Cf. Arist. *APo.* 76^b11-16: πᾶσα γὰρ ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη περὶ τρία ἐστίν, ὅσα τε εἶναι τίθεται (ταῦτα δ' ἐστὶ τὸ γένος, οὐ τῶν καθ' αὐτὰ παθημάτων ἐστὶ θεωρητικὴ), καὶ τὰ κοινὰ λεγόμενα ἀξιώματα, ἐξ ὧν πρώτων ἀποδείκνυσι, καὶ τρίτον τὰ πάθη, ὧν τί σημαίνει ἕκαστον λαμβάνει. Arist. *APo.* 76^b21-22: ἀλλ' οὐδὲν ἦττον τῆ γε φύσει τρία ταῦτά ἐστι, περὶ ὃ τε δείκνυσι καὶ ἂ δείκνυσι καὶ ἐξ ὧν.

El hecho de que Aristóteles mencione que la demostración debe partir de este tipo de premisas, quiere decir, en primer lugar, que la validez formal del silogismo no garantiza que haya ciencia demostrativa, y, en segundo lugar, que no todo silogismo contiene premisas que posibiliten la demostración, y que, por lo tanto, dichas premisas son una condición de posibilidad de la demostración científica.⁵⁴ Este tipo de premisas contribuyen a que el silogismo exprese un saber *ἀπλῶς*, no accidental, causal y necesario, que son las notas esenciales y generales de la ciencia, expuestas en el apartado anterior. Esto nos lleva, directamente, a descubrir que la fuerza de la demostración consiste básicamente en la fuerza de sus premisas.

Según este modelo demostrativo de ciencia, basado en la teoría del silogismo, la científicidad de un conocimiento radica en dos aspectos: por un lado, en la validez o corrección silogística (todo silogismo es una inferencia necesaria de acuerdo con las tres figuras silogísticas); por otro lado, en la fuerza explicatoria de sus premisas; esto es, una justificación de la validez material, la cual radica en las cualidades de las premisas de la demostración;⁵⁵ estas cualidades las explica Aristóteles con más detalle en los dos párrafos siguientes:

⁵⁴ La demostración es un tipo de conocimiento altamente especializado que alude a los principios de los fenómenos y de las cosas del mundo; al respecto, es interesante la observación de Leshner comentando este último párrafo de Aristóteles: “The inclusion of ‘primacy’ and ‘immediacy’ in this list (and reaffirmed at 71b26-27) indicates that what Aristotle has in mind here is nothing less than achieving a complete grasp of a subject – i.e., knowledge of a field all the way back to its foundational principles. We may speak of such an achievement as gaining ‘understanding’ of a sort (perhaps a ‘total’ or ‘in-depth’ understanding of a given discipline) but clearly not every instance of understanding will be able to satisfy the conditions for Aristotle’s preferred or ‘gold standard’ form of *ἐπιστήμη*.” Cf. LESHER, J., 2001, p. 49.

⁵⁵ En la epistemología contemporánea, a diferencia de la epistemología antigua, se habla de un “modelo standard” del conocimiento que consiste en concebir el conocimiento como una “creencia justificada”. Una idea parecida se encuentra mencionada en la diferencia entre *δόξα* verdadera y *ἐπιστήμη*, expuesta en el *Teeteto* de Platón: la *ἐπιστήμη* es “una opinión verdadera acompañada de razón”. (Cf. PLATÓN, *Teeteto*, 201d: *ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης*). Sin embargo, la visión antigua del conocimiento no es equivalente a la contemporánea, ya que esta última está influenciada por una visión moderna y experimental de la ciencia; en cambio, para los antiguos (quizá exceptuando al escepticismo), el conocimiento es un “estado natural”, “algo real”, un “hecho natural del mundo”, susceptible de investigación y clasificación, de búsqueda, pero no de

Así pues, es necesario que los principios sean verdaderos, porque no es posible conocer científicamente lo que no es, por ejemplo, que la diagonal es conmensurable. Es necesario que las demostraciones sean a partir de principios primeros e indemostrables, porque uno, no teniendo demostración de éstos, no los conocerá científicamente; en efecto, el conocer científicamente (no por accidente) es tener una demostración de las cosas de las que hay demostración. Es necesario que los principios sean causales, más conocidos y anteriores; causales, porque conocemos científicamente cuando conocemos la causa, y anteriores, porque son causales, y preconocidos, no sólo por entenderlos de otro modo, sino también por saber que existen.⁵⁶

La ciencia demostrativa parte de principios que son:

1. Verdaderos (ἀληθῆ): porque la ciencia es de lo que es y no de lo que no es. La afirmación “la diagonal es conmensurable”, al ser falsa (pues su medida no está en números racionales o enteros), no puede conformar una demostración científica.
2. Primeros (πρῶτα): Aristóteles quiere decir que las premisas son inicio de la demostración, pero “primero” tiene dos sentidos: 1) como inmediatas (ἄμεσοι) y, por lo tanto, indemostrables; y 2) como apropiadas, y, así, se refiere a que expresan atributos universales de un sujeto.⁵⁷
3. Causales (αἴτια): porque contienen la causa de algo, y ésta se presenta en el término medio del silogismo demostrativo.⁵⁸

“justificación” en el sentido contemporáneo. Esta intención de los antiguos frente al conocimiento, se aprecia claramente en una explicación que hace Richard Patterson acerca de la demostración aristotélica: las deducciones no *establecen* la verdad de las conclusiones, sino que *explican* por qué son verdaderas. Cf. PATTERSON, R., 2011, p. 667.

⁵⁶ Arist. *APo.* A2 71b25-32: ἀληθῆ μὲν οὖν δεῖ εἶναι, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ μὴ ὄν ἐπίστασθαι, οἷον ὅτι ἡ διάμετρος σύμμετρος. ἐκ πρώτων δ' ἀναποδείκτων, ὅτι οὐκ ἐπιστήσεται μὴ ἔχων ἀπόδειξιν αὐτῶν· τὸ γὰρ ἐπίστασθαι ὧν ἀπόδειξις ἔστι μὴ κατὰ συμβεβηκός, τὸ ἔχειν ἀπόδειξιν ἔστιν. αἰτία τε καὶ γνωριμώτερα δεῖ εἶναι καὶ πρότερα, αἴτια μὲν ὅτι τότε ἐπιστάμεθα ὅταν τὴν αἰτίαν εἰδῶμεν, καὶ πρότερα, εἴπερ αἴτια, καὶ προγινωσκόμενα οὐ μόνον τὸν ἕτερον τρόπον τῷ ξυνιέναι, ἀλλὰ καὶ τῷ εἰδέναι ὅτι ἔστιν.

⁵⁷ Para lo primero, cf. Arist. *APo.* 72^a14-15: “Y llamo principio inmediato del silogismo a aquella tesis que no es demostrable”. Y, para el segundo sentido, cf. *APo.* 71b33-72^a8, así como la explicación del siguiente texto.

⁵⁸ Cf. Arist. *APo.* A13.

4. Anteriores (πρότερα): las premisas son anteriores porque expresan la causa, y ésta última tiene una prioridad temporal u ontológica respecto de lo causado.⁵⁹
5. Preconocidos (προγινωσκόμενα): Aristóteles parece referirse a los dos sentidos en que un conocimiento es previo; en *APo.* A1, se dice que se preconoce necesariamente de dos modos: saber “que algo es”, y saber “qué es lo que se enuncia”,⁶⁰ es decir, las premisas de la demostración dan por supuesto la existencia y la esencia de algo sobre lo cual se predica.

Como vemos, en el texto anterior se aclaran algunas de las notas esenciales de las premisas de la demostración: se dice que son verdaderas, por expresar “lo que es”; primeras, por ser principio o inicio de la demostración, y causales, por contener la causa o explicación de algo; pero también se añade una nueva nota, es decir, que las premisas son preconocidas; y, en efecto, la demostración tiene que presuponer en sus premisas la esencia y la existencia de aquello sobre lo cual se habla.⁶¹ Sin embargo, la explicación de las premisas de la demostración se complica cuando Aristóteles dice que son “anteriores y más conocidas”, pues estas notas pueden tener dos significados distintos: las premisas pueden ser “anteriores y más conocidas” de cara a nosotros, o de cara a la naturaleza, como dice el estagirita a continuación:

Las cosas son anteriores y más conocidas; en efecto, no es lo mismo lo anterior por naturaleza y lo anterior con relación a nosotros, ni es lo mismo lo más conocido por naturaleza y lo más conocido para nosotros. Llamo anteriores y más conocidas con relación a nosotros, a las cosas más cercanas a la sensación, y anteriores y más conocidas *sin más* (ἀπλῶς), a las cosas más lejanas a ella. Ciertamente, lo más lejano son, sobre todo, las cosas universales, y lo más cercano son las cosas particulares; y estas

⁵⁹ La anterioridad en este contexto de la demostración parece tener dos sentidos: 1) lo anterior según el conocimiento, es decir, lo causal que, como a continuación veremos, se identifica con lo universal, y 2) lo anterior según la demostración, es decir, como la premisa que no tiene otra anterior.

⁶⁰ Cf. Arist. *APo.* 71^a11-13.

⁶¹ Cf. Arist. *APo.* 71^a11-13.

cosas se oponen entre sí. Partir de cosas primeras es partir de principios apropiados: al decir *primero* y *principio* me refiero a lo mismo. Y principio es la premisa inmediata de la demostración, e inmediata es la premisa de la que no hay otra anterior.⁶²

El texto nos lleva a considerar dos posibilidades distintas en que las premisas de la demostración pueden ser “anteriores y más conocidas”: según nosotros, o por naturaleza. Aristóteles no es explícito al decir cuál de los dos sentidos es el que corresponde a la demostración, pues, además, ambos sentidos se oponen entre sí:

- | | |
|---|---|
| a) Por naturaleza o <i>sin más</i> ,
es decir, lo universal o las cosas
más lejanas a las sensaciones | b) En relación con nosotros,
es decir, lo singular, o
las cosas más cercanas
a las sensaciones |
|---|---|

Las premisas de la demostración deben ser anteriores y más conocidas “por naturaleza” por dos razones; en primer lugar, porque, según el texto, partir de cosas primeras (πρῶτα) es partir de principios apropiados (οἰκείων);⁶³ y, lo “apropiado” parece referirse al objeto sobre el cual se trata, es decir, la esencia de la cosa expresada en el concepto universal; y, en segundo lugar, porque partir de lo anterior a nosotros sería equivalente a partir de las sensaciones, lo cual es el proceder propio de la ἐπαγωγή,⁶⁴

⁶² Arist. *APo.* A2 71b33-72^a8: πρότερα δ' ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταυτὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον. λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον. ἔστι δὲ πορρώτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα· καὶ ἀντίκειται ταυτ' ἀλλήλοις. ἐκ πρώτων δ' ἐστὶ τὸ ἐξ ἀρχῶν οἰκείων· ταυτὸ γὰρ λέγω πρῶτον καὶ ἀρχήν. ἀρχὴ δ' ἐστὶν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος, ἄμεσος δὲ ἣς μὴ ἐστὶν ἄλλη προτέρα.

⁶³ Anteriormente, por premisas primeras, Aristóteles entendía aquellas que son inicio de la demostración, pero aquí añade que “primero” también quiere decir algo “apropiado”, aunque esto último no lo define.

⁶⁴ En *APo.* A1 71^a7-9, Aristóteles distingue dos tipos de *logoi* o razonamientos que son el silogismo y la ἐπαγωγή: el primero parte de lo acordado (es decir, de premisas que ya implican la universalidad) y el segundo va de lo singular a lo universal: οἱ μὲν λαμβάνοντες ὡς παρὰ ξυνιέντων, οἱ δὲ δεικνύντες τὸ καθόλου διὰ τοῦ δήλου εἶναι τὸ καθ' ἕκαστον.

pero no del silogismo. Por lo tanto, es más propio decir que la demostración debe partir de términos universales.⁶⁵

3. La ciencia no-demostrativa

La ciencia demostrativa consiste en la deducción necesaria de una conclusión a partir de premisas que son verdaderas, primeras o inmediatas, más conocidas o anteriores, causales, preconocidas, universales y necesarias.⁶⁶ Estas premisas se presuponen en la demostración y son condición de posibilidad de la ciencia demostrativa porque sólo a partir de ellas puede concluirse científicamente. Por esta razón, se puede afirmar que la fuerza científica de la demostración está, sí, en las conclusiones obtenidas, pero, aún más, en las premisas que la posibilitan. En este apartado, mi objetivo es triple: explicar qué es la ciencia no-demostrativa, así como su importancia en la teoría de la ciencia aristotélica; después, explicar la forma lógica en que ella se deriva, y por último, explicar la clasificación de los distintos tipos de principios que deben constituir a las ciencias particulares.

La búsqueda de las premisas de la demostración, las cuales se denominan “principios de la demostración”, y que son los principios de cada ciencia particular, son el tema principal en el que deriva la teoría de la ciencia aristotélica. La pluralidad y complejidad de los principios requieren de una teoría previa que permita una búsqueda adecuada de los mismos, así como su correcto ordenamiento y sistematización; en esto consiste, precisamente, la mayor parte de los *Analíticos Posteriores*, esto es, en una explicación de los principios que conforman las ciencias. El modelo de ciencia demostrativa nos lleva a la necesidad de postular la ciencia no-demostrativa o ciencia de los principios. Si el modelo ideal en que se expresaría toda ciencia es el modelo demostrativo, la teoría de la ciencia

⁶⁵ Sobre la universalidad de los términos de la demostración, cf. Arist. *APo.* A1 71^a5-9; *APo.* B7 92^a35-37.

⁶⁶ Cf. Arist. *APo.* A4.

aristotélica quedaría incompleta si no se hablara suficientemente de los principios que la posibilitan. Pero, además, Aristóteles habla de una prioridad epistémica de los principios sobre la demostración, como una especie de prioridad causal que permite el conocimiento de la conclusión. Aristóteles menciona la preeminencia de los principios sobre la demostración al final de *APo.* A2, inmediatamente después de haber explicado en qué consiste la ciencia demostrativa y el tipo de principios que la posibilitan:

Puesto que hay que estar convencido de la cosa y conocerla mediante el uso de ese silogismo al que llamamos demostración, y éste existe por existir las cosas a partir de las cuales hay silogismo, es necesario saber de antemano no sólo los primeros principios, todos o algunos, sino saberlos más que la conclusión. En efecto, aquello por lo que es cada cosa, siempre es más; por ejemplo, aquello por lo que amamos es más amado. De manera que, si verdaderamente conocemos y estamos convencidos por los primeros principios, también los conocemos más y estamos más convencidos de ellos, porque por ellos conocemos las cosas posteriores.⁶⁷

En este texto, Aristóteles le da una prioridad a los principios sobre la demostración, no sólo porque las demostraciones están constituidas materialmente por principios, sino porque, formalmente, los principios dotan a las demostraciones tanto de fuerza cognitiva, como de fuerza de convencimiento. Desde mi punto de vista, la base constitutiva y justificatoria de la ciencia aristotélica, no radica tanto en el establecimiento de demostraciones, sino en la búsqueda y establecimiento de los principios de cada ciencia. Aunque, por un lado, la demostración tenga un valor justificatorio, pues da la razón o explicación de por qué a un sujeto le corresponde un cierto predicado a través del término medio; por otro lado, el papel que la demostración pudiera tener como descubrimiento o como

⁶⁷ Arist. *APo.* A2 72^a25-32: Ἐπεὶ δὲ δεῖ πιστεῦναι τε καὶ εἰδέναι τὸ πρᾶγμα τῷ τοιοῦτον ἔχειν συλλογισμὸν ὃν καλοῦμεν ἀπόδειξιν, ἔστι δ' οὗτος τῷ τάδ' εἶναι ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ἀνάγκη μὴ μόνον προγινώσκειν τὰ πρῶτα, ἢ πάντα ἢ ἓνια, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· αἰεὶ γὰρ δι' ὃ ὑπάρχει ἕκαστον, ἐκεῖνο μᾶλλον ὑπάρχει, οἷον δι' ὃ φιλοῦμεν, ἐκεῖνο φίλον μᾶλλον. ὥστ' εἶπερ ἴσμεν διὰ τὰ πρῶτα καὶ πιστεύομεν, κάκεῖνα ἴσμεν τε καὶ πιστεύομεν μᾶλλον, ὅτι δι' ἐκεῖνα καὶ τὰ ὕστερον.

un medio de avance del conocimiento⁶⁸ está supeditado a las premisas o principios que lo componen. Pero, independientemente del valor justificatorio de la demostración, y centrándome en el punto de vista material de la ciencia aristotélica, es relevante mostrar que esta última está constituida básicamente por principios. Para poder tener demostraciones, es preciso primero tener el conocimiento y el convencimiento de los principios; con ello, Aristóteles parece haber dejado abierta la posibilidad de un modo de adquisición científica de tales principios, totalmente distinta a la demostración. El conocimiento de los principios tiene entonces una prioridad epistémica sobre la demostración, y, a dicho conocimiento, Aristóteles le denominó también “ciencia no-demostrativa”.

La “ciencia no-demostrativa” (ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος) es una expresión que Aristóteles utilizó para hablar acerca del conocimiento de los principios de una ciencia, concibiéndolos como premisas primeras e inmediatas de la demostración, pues éstas son proposiciones que no pueden deducirse de otras anteriores, es decir, su conocimiento se da sin la intervención de un término medio en un silogismo, y son, además, puntos de partida de la demostración. La primera vez que Aristóteles hace mención de la ciencia no-demostrativa es en *Analíticos Posteriores* A2 y, posteriormente, en A33:

Nosotros afirmamos que no toda ciencia es demostrativa, sino que la ciencia de los inmediatos es no-demostrativa.⁶⁹

Hay algunas cosas ciertamente verdaderas y reales, pero también capaces de ser de otra manera. Es evidente que no hay ciencia acerca de éstas [...] Ciertamente ni hay intelecto (νοῦς); en efecto, llamo intelecto (νοῦς) al principio de la ciencia; ni hay ciencia no-demostrativa, esto es, la aprehensión de la premisa inmediata.⁷⁰

⁶⁸ Según Broadie, la demostración no parece ser un método de descubrimiento, sino que en la búsqueda de los principios de las demostraciones se presuponen las conclusiones que se quieren justificar. Cf. BROADIE, S., 1998 y final de nota 98.

⁶⁹ Arist. *APo.* A3 72b18-20: ἡμεῖς δὲ φαμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον.

⁷⁰ Arist. *APo.* A33 88b32-37: ἔστι δὲ τινα ἀληθῆ μὲν καὶ ὄντα, ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. δῆλον οὖν ὅτι περὶ μὲν ταῦτα ἐπιστήμη οὐκ ἔστιν: [...] ἀλλὰ μὴν οὐδὲ νοῦς· λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης. οὐδ' ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος· τοῦτο δ' ἐστὶν ὑπόληψις τῆς

En estas dos citas, Aristóteles se refiere claramente a la ciencia no-demostrativa como la ciencia de los inmediatos, es decir, las proposiciones inmediatas; a estas proposiciones Aristóteles las consideró como los “principios de la demostración”, pues ellas son el punto de partida de las demostraciones:

El principio es la premisa inmediata de la demostración, e inmediata es la premisa de la que no hay otra anterior.⁷¹

En este contexto de los *Analíticos Posteriores*, la noción de principio, o ἀρχή significa la proposición primera e inmediata de la demostración;⁷² por eso, a veces, Aristóteles suele referirse a los principios como πρώτα, “cosas primeras”.⁷³ Los principios son los puntos de partida u origen del conocimiento demostrativo y, como ya hemos visto desde el apartado anterior, las premisas o principios de la demostración se caracterizan por ser verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores, causales y preconocidas.

Hablar de la “ciencia no-demostrativa” podría ser confuso, sobre todo a partir del esquema de los hábitos del pensamiento que se desarrolla de forma muy completa en *Ética Nicomaquea Z*; en este texto, como en otras partes del *Corpus Aristotelicum*, Aristóteles distingue claramente la ciencia (ἐπιστήμη) del intelecto (νοῦς). El hábito propio de los principios es el νοῦς y no la ἐπιστήμη.⁷⁴ Pienso que Aristóteles, al hablar de la “ciencia no-demostrativa” quiso hacer énfasis en la cientificidad que implica el conocimiento inmediato de los principios, debido a su función como condición de posibilidad de la demostración. Ambas ciencias, la

ἀμέσου προτάσεως. También en *APo.* A2 71b16-17, Aristóteles no descarta la posibilidad de tener ciencia en un modo distinto al de la demostración, como mencioné anteriormente.

⁷¹ Arist. *APo.* A2 72^a7-8: ἀρχὴ δ' ἐστὶν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος, ἄμεσος δὲ ἢς μὴ ἔστιν ἄλλη προτέρα.

⁷² Cf. Arist. *Metaph.* 1013^a14-16.

⁷³ Cf. Arist. *APo.* 72a5-6: ταὐτὸ γὰρ λέγω πρῶτον καὶ ἀρχήν.

⁷⁴ En el capítulo cuarto hablaré más sobre el intelecto (νοῦς) como la virtud propia de la ciencia de los principios.

demostrativa y la no-demostrativa no son excluyentes sino que son dos formas de expresión complementarias de la ἐπιστήμη aristotélica. Entre ellas existe una relación de interdependencia en cuanto a su origen, aunque no en el mismo sentido: por un lado, la ciencia demostrativa no puede subsistir sin el conocimiento de los principios, y, por el otro, la importancia de distinguir una ciencia de los principios, al menos en la filosofía aristotélica, se origina gracias a que la demostración permite apreciar con mejor claridad la necesidad de remitirnos a un conocimiento primero, y así, poder evitar el “dilema de la ciencia demostrativa”, como veremos en el siguiente apartado. Sin embargo, es preciso hacer notar que, de cara a la conformación y desarrollo de las ciencias particulares, y no de cara a la coherencia de la filosofía de la ciencia aristotélica, la ciencia de los principios tiene el papel prioritario, pues, en teoría, ésta sería posible, sin tener necesariamente un desarrollo de la ciencia demostrativa, como pienso que lo muestran las obras éticas y otras obras científicas aristotélicas.

3.1. La necesidad lógica de postular una ciencia no-demostrativa

En *Analíticos Posteriores* A3, Aristóteles argumenta en favor de la necesidad de recurrir a principios primeros e inmediatos de la demostración, y lo hace mediante un dilema al que he denominado “dilema de la ciencia demostrativa”.⁷⁵ El dilema está conformado por dos posturas que están en contra de la presencia de principios en la ciencia.⁷⁶ La primera

⁷⁵ Este dilema es el origen del actual trilema de Münchhausen que, justamente, considera tres posturas en contra de la ciencia: la escéptica, la justificación circular y el dogmatismo. “It is also impressive how Aristotle —explicitly as well as implicitly— opposes naïveties in the theory of sciences, such as a logic of induction that assumes that it can manage without anticipating the general. Indeed, large sections of the text can be read as instructions for avoiding methodological errors. It also serves for overcoming the legend, still alive in the history of science, that the trilemma of causal thinking (the “Münchhausen Trilemma”) was recognized as late as the nineteenth century, by Fries, and then rediscovered by the Popperian school of thought in the twentieth century. Furthermore, Aristotle suggests an alternative, worth considering, to fundamentalism which was desirable to early modern rationalism, but is obsolete today.” Cf. HÖFFE, O., 2003, p. 50.

⁷⁶ Cf. Arist. *APo.* A3 72b5-18.

es la postura escéptica, la cual sostiene que la ciencia no es posible, porque tampoco es posible el conocimiento de principios; la segunda postura sostiene que sí es posible la ciencia, pero ésta se da gracias a una demostración circular. La postura escéptica sostiene que si el único saber es el obtenido por la demostración, entonces no es posible conocer científicamente, puesto que, para conocer los principios de la demostración es necesario deducirlos, a su vez, de otra demostración y, así sucesivamente, hasta el infinito. Pero, como no es posible apelar a una serie infinita de principios, entonces el conocimiento científico no es posible. La segunda postura sostiene que sí es posible el conocimiento, porque el conocimiento de los principios se deriva a su vez de otra demostración, de modo que es posible la demostración circular y recíproca del conocimiento.

Sin embargo, Aristóteles no está de acuerdo con estas dos formas de entender el conocimiento científico, y, después de mencionarlas, continúa la exposición de *APo.* A3 del siguiente modo: primero expone su propia postura al respecto, manifestando a la vez, su desacuerdo con la postura escéptica, y, después, refuta la segunda postura que propone la demostración circular y recíproca. Su propia postura la expone en los siguientes términos:

Nosotros afirmamos que no toda ciencia es demostrativa, y que la ciencia de los principios inmediatos es no-demostrativa. Y es evidente que esto es necesario, pues si es necesario conocer científicamente los principios primeros –la demostración se hace a partir de ellos–, y si alguna vez se establecen los principios inmediatos, es necesario que éstos sean indemostrables. Así, pues, sostenemos esas cosas, y afirmamos que no sólo hay ciencia, sino también cierto principio de la ciencia por el cual conocemos las definiciones.⁷⁷

⁷⁷ Arist. *APo.* A3 72b18-25: ἡμεῖς δὲ φαμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον, καὶ τοῦθ' ὅτι ἀναγκαῖον, φανερόν· εἰ γὰρ ἀνάγκη μὲν ἐπίστασθαι τὰ πρότερα καὶ ἐξ ὧν ἡ ἀπόδειξις, ἴσταται δὲ ποτε τὰ ἄμεσα, ταῦτ' ἀναπόδεικτα ἀνάγκη εἶναι. ταῦτά τ' οὖν οὕτω λέγομεν, καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμην ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης εἶναί τινά φαμεν, ἢ τοὺς ὅρους γνωρίζομεν.

Aristóteles sostiene que hay un conocimiento científico de los principios de la demostración al cual denomina ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος o ciencia no-demostrativa; así, llama “inmediatas” a las premisas de la demostración, porque no tienen un medio, es decir, no pueden derivarse de otras premisas, no son inferibles, ni demostrables. El conocimiento de los principios de la demostración es anterior y, además, científico, aunque no en sentido demostrativo. Al final del párrafo afirma, también contra esta postura, que sí es posible el conocimiento científico y, además, postula un “cierto principio” por el cual se conoce y se garantizan los principios, a los cuales también llama “definiciones”. Este principio al cual se refiere en esta cita, parece ser el intelecto (νοῦς), por el cual se conocen las definiciones o esencias de las cosas, las cuales son principios de la demostración; pero esto lo explica hasta el libro B y, más en concreto, en *APo.* B19.

En cuanto a la postura que sostiene la demostración circular y recíproca, Aristóteles expone varios argumentos, sobre los cuales no voy a detenerme mucho. Lo importante es mencionar que no puede haber una demostración circular del conocimiento, porque, por definición, la demostración se basa en premisas anteriores y más conocidas, y, aunque hay una diferencia entre el conocimiento anterior para nosotros y el conocimiento anterior por naturaleza o ἀπλῶς, el segundo no sería posible sin una distinción entre lo anterior y lo posterior, y la demostración circular no toma en cuenta la anterioridad de unos conocimientos sobre otros.

Para Aristóteles, toda investigación científica parte de un pre-conocimiento,⁷⁸ de modo que la ciencia demostrativa es posible gracias a que previamente se tiene un conocimiento de las premisas; pero este conocimiento es incluso más certero que la propia demostración, pues sería absurdo pensar que la sofisticación del conocimiento obtenido por demostración estuviera sustentado en un conocimiento menos seguro o

⁷⁸ Cf. Arist. *APo.* A1 71^a11-16.

dudosamente verdadero; por ello, tiene que postularse la ciencia no-demostrativa de los principios.

Demostrar que, tanto la postura escéptica como la que está a favor de la demostración circular llevan a conclusiones absurdas, permite a Aristóteles sostener que sí es posible el conocimiento científico, aunque no todo conocimiento es demostrable, a saber, el conocimiento de los principios.

3.2. Clasificación de los principios de las ciencias

En el libro B de los *Analíticos Posteriores*, Aristóteles se centró en la importancia científica de la definición como expresión de los principios. Esto podría llevarnos a preguntar por qué el estudio de los principios se concentra en el tema de la definición. La definición, como un tipo de principio, ayuda a delimitar el género de estudio de cada ciencia, porque ella permite saber qué es aquello acerca de lo cual se estudia, y, además, funciona como principio de la demostración.

En varios capítulos del libro primero de los *Analíticos Posteriores*, Aristóteles advierte sobre la importancia de respetar el género de cada investigación, ya que esto permite, por una parte, marcar o delinear los distintos saberes científicos y, por la otra, porque referirse a un mismo género implica considerar los atributos καθ' αὐτὰ o “atributos por sí mismos”, que son aquéllos que se dan por necesidad en el sujeto; en tal forma, es posible dejar de lado los accidentes que no son objeto de la ciencia, tal como dice Aristóteles en el siguiente texto:

Puesto que necesariamente, en torno a cada género –y en cuanto que es cada género– se dan los atributos que se dan *por sí mismos*, es evidente que las demostraciones científicas son acerca de los atributos que se dan *por sí mismos*, y son a partir de tales atributos.⁷⁹

⁷⁹ Arist. *APo.* A6 75^a28-31: Ἐπεὶ δ' ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει περὶ ἕκαστον γένος ὅσα καθ' αὐτὰ ὑπάρχει, καὶ ἥ ἕκαστον, φανερόν ὅτι περὶ τῶν καθ' αὐτὰ ὑπαρχόντων αἱ ἐπιστημονικαὶ ἀποδείξεις καὶ ἐκ τῶν τοιούτων εἰσὶν.

Para poder respetar el género de cada ciencia, Aristóteles, en *Analíticos Posteriores* A10, recurre a una clasificación doble de los principios: principios propios (τὰ ἴδια) y principios comunes (τὰ κοινά); los primeros son los exclusivos de cada ciencia, pero los segundos pueden compartirse, aunque también con la reserva de que tengan que ver con el objeto de estudio en cuestión. Aristóteles expone esta clasificación de los principios que, en cuanto principios, no son demostrables. Para distinguirlos, menciona algunos ejemplos. Ejemplos de principios propios son: “qué es la unidad”, “qué es lo recto”, “qué es el triángulo” y “que la unidad y la magnitud existen”; y un principio común es: “si se quitan partes iguales de cosas iguales, quedan partes iguales”,⁸⁰ o bien, “todo se afirma o se niega”.⁸¹

Esta clasificación de los principios en propios y comunes es muy semejante a la clasificación de los elementos de la demostración, la cual había mencionado previamente en *Analíticos Posteriores* A7, y que se retoma también en A10 como citamos a continuación:

En las demostraciones hay tres elementos: uno es lo demostrado, la conclusión (esto es, lo que existe *por sí mismo* en cierto género); otro, los axiomas (los axiomas son las cosas a partir de las cuales resulta la demostración), y el tercero es el género subyacente del cual la demostración muestra los atributos, esto es, los accidentes *por sí mismos*.⁸²

En efecto, toda ciencia demostrativa trata acerca de tres cosas: las que ella establece que existen (es decir, el género, de cuyos atributos *por sí mismos* trata la ciencia teórica), y los llamados axiomas comunes, principios primeros a partir de los cuales se demuestra, y tercero, los atributos, de los cuales la ciencia asume qué significa cada uno.⁸³

A partir de estos dos textos se puede hablar de tres principios de la demostración: 1) el género subyacente, acerca de lo cual se demuestra; 2)

⁸⁰ Cf. Arist. *APo.* A10 76^a31-36.

⁸¹ Cf. Arist. *APo.* B2 90b7-17 y *APo.* A32.

⁸² Arist. *APo.* A7 75^a39-75b2, ver nota 53 para el texto griego.

⁸³ Arist. *APo.* A10 76b11-16: πᾶσα γὰρ ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη περὶ τρία ἐστίν, ὅσα τε εἶναι τίθεται (ταῦτα δ' ἐστὶ τὸ γένος, οὗ τῶν καθ' αὐτὰ παθημάτων ἐστὶ θεωρητικὴ), καὶ τὰ κοινὰ λεγόμενα ἀξιώματα, ἐξ ὧν πρώτων ἀποδείκνυσι, καὶ τρίτον τὰ πάθη, ὧν τί σημαίνει ἕκαστον λαμβάνει.

los axiomas, que son los principios a partir de los cuales se demuestra, y 3) los atributos *por sí mismos* que son aquello que se demuestra.

Sostengo que la clasificación de los principios en propios y comunes de *APo.* A10, por un lado, y la clasificación de los elementos o principios de la demostración, por otro lado, son dos formas de hablar acerca de los mismos principios de la ciencia que se deja ver en los textos citados; la primera clasificación es desde el punto de vista de la teoría de la ciencia en general, y la segunda es desde el punto de vista de la demostración. Así como los principios comunes son, por un lado, los axiomas a partir de los cuales se demuestra, así, los principios propios son por el otro, los elementos que conforman el género de cada ciencia, junto con sus respectivos atributos *καθ' αὐτὰ* que se implican. Y, en efecto, más adelante, en *Analíticos Posteriores* A32 Aristóteles menciona esta correspondencia:

Pues los principios son de dos tipos, unos a partir de los que se demuestra, y otros acerca de lo que se demuestra; ahora bien, aquellos a partir de los que se demuestra son comunes, y los que son acerca de lo que se demuestra son propios, como el número y la magnitud.⁸⁴

Los principios acerca de los cuales se lleva a cabo la demostración, y que son los principios propios de cada ciencia, son las definiciones en sus dos vertientes: a) las definiciones de las cosas acerca de las cuales se habla en la demostración, y b) las definiciones de los atributos; éstas también son definiciones, aunque sólo en sentido secundario, pues la definición en sentido estricto se da sólo acerca de la sustancia.⁸⁵ Las definiciones son los principios propios, porque o bien son las premisas de las demostraciones, o bien son los elementos que se presuponen para formular las premisas de la demostración.⁸⁶ Las definiciones y los atributos *por sí mismos* constituyen

⁸⁴ Arist. *APo.* A32 88b27-29: αἱ γὰρ ἀρχαὶ διτταί, ἐξ ὧν τε καὶ περὶ ὧν αἱ μὲν οὖν ἐξ ὧν κοινά, αἱ δὲ περὶ ὧν ἴδια, οἷον ἀριθμός, μέγεθος.

⁸⁵ Cf. Arist. *Metaph.*, Z5 1031^a11-14.

⁸⁶ Aunque las definiciones “no prediquen nada de nada” y no sean proposiciones de predicación, como dice Aristóteles *APo.* B3, ellas sí son proposiciones de identidad y pueden ser premisas de las demostraciones.

los principios propios de cada ciencia; es decir, son el género acerca de lo cual se demuestra, y son los atributos *por sí mismos* que se demuestran. Los ejemplos de principios propios que se enuncian en A10 coinciden con esta explicación: qué es la unidad, qué es lo recto, qué es el triángulo a la vez que la existencia del triángulo son preguntas por la esencia o el *qué es* de las cosas, las cuales se dan por supuesto, junto con sus atributos y, a partir de ellos es posible formular las proposiciones de la demostración.

Supóngase que la definición de triángulo es “figura de tres lados”, y que “la suma de sus ángulos es igual a dos rectos” es un atributo *por sí mismo*. Será posible entonces hacer las siguientes demostraciones: a) toda figura de tres lados es un triángulo, el isósceles es una figura de tres lados, luego el isósceles es un triángulo; o bien b) todo triángulo tiene ángulos iguales a dos rectos, el isósceles es un triángulo, luego, el isósceles tiene ángulos iguales a dos rectos. En estos ejemplos, la definición es un principio de la demostración, porque en el primer caso funciona como una premisa de la demostración, y en el segundo caso se trata de algo que debe suponerse y es indemostrable. Además, la definición es un principio propio, porque permite delimitar el objeto de estudio acerca de lo cual se predica en la demostración, en este caso del triángulo como figura y objeto de la geometría. Y además, gracias a la definición, también es posible saber cuáles son los atributos $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$, porque ellos están incluidos en la definición. Estos atributos son también principios propios porque se dan por supuestos en la demostración, y son aquello que se demuestra.

La clasificación de los principios sería de la forma siguiente: a) principios comunes, los cuales son los axiomas o principios lógicos gracias a los cuales puede haber una relación y comunicabilidad entre las ciencias,⁸⁷ y b) principios propios, los cuales son las definiciones y los atributos de los objetos en cuestión y, habría que sumar a las hipótesis, que son los

⁸⁷ Sobre la comunicabilidad de las ciencias gracias a los principios comunes, cf. Arist. *APo.* A11 y A13. Un posible axioma ético puede ser: “es preciso buscar los placeres y dolores, los que se debe, cuando se debe, y como se debe”. Cf. Arist. *ENB3* 1104b18-28.

principios que expresan la existencia de las cosas, pues la hipótesis es un tipo de tesis que no es posible demostrar.⁸⁸

4. Ciencia demostrativa, ciencia no-demostrativa y ética

Hasta ahora he descrito en qué consiste básicamente los dos modelos de la ciencia aristotélica. En los *Analíticos Posteriores* se describe en qué consiste toda ciencia, pero no mediante contenidos concretos; es decir, se expone en qué consiste o cómo debe ser una ciencia, proponiendo características generales, pero sin desarrollar ninguna ciencia específica. La generalidad y abstracción de la exposición acerca de la ciencia han dejado a los lectores la tarea de relacionar e investigar cómo se cumplen los esquemas científicos generales en las demás obras de Aristóteles. Esta tarea ha dado lugar a muchas dificultades, pues es claro que el modelo de ciencia de los *Analíticos*, representado especialmente por la demostración científica, es difícilmente apreciable en todas sus obras. Si el modelo ideal de ciencia aristotélica está basado estrictamente en una argumentación demostrativa, parecería lógico que en las obras del estagirita estuvieran presentes numerosas demostraciones, hiladas en según un modelo axiomático en donde unas demostraciones se derivarían de otras y así, sucesivamente, partiendo de unos primeros principios; pero esto es difícilmente apreciable en los tratados aristotélicos. También puede pensarse que lo más natural sería que dichos tratados estuvieran expuestos como un sistema axiomático y demostrativo, lo cual se aprecia aún menos

⁸⁸ Cf. Arist. *APo.* B1 72a14-24. Algunos ejemplos de principios propios de la ética son: que el placer y el dolor existen, que lo voluntario y lo involuntario existen, que la suerte o fortuna existe; qué son las pasiones, qué son las acciones, qué son los hábitos, qué es la intemperancia, qué es la amistad, cuáles son los bienes exteriores. Anagnostopoulos, en relación con la clasificación de los principios en los *APo.*, señala que pueden derivarse ciertas intuiciones “pre-analíticas” de la ciencia aristotélica: “A science is about something or has a subject matter; the subject matter comprises a genus or kind; a science has as its starting point a set of principles that are the principles of the genus it is about; from these principles, and possibly additional things, a set of attributes belonging to the genus are shown or proven to belong to the genus.” ANAGNOSTOPOULOS, G., 1996, p. 66-67.

en los tratados aristotélicos. El principal argumento en contra de la ciencia demostrativa estriba en que las obras aristotélicas mismas, muchas de ellas consideradas indudablemente de un carácter científico, no están escritas ni desarrolladas con el modo axiomático-demostrativo.

Los alcances de la teoría de la demostración están ligados a su vez a los alcances de la teoría del silogismo. Si el silogismo se considera la única forma de argumentar, como claramente apuntaba Jonathan Barnes,⁸⁹ entonces el sistema lógico de Aristóteles y, por consiguiente, su teoría de la demostración entran en crisis. Pienso que Aristóteles no era ingenuo en este sentido, y no desconocía los límites de su teoría del silogismo, aunque tampoco dejó de reconocer el gran aporte que significaba;⁹⁰ a esto se suma el gran aporte que realiza el método dialéctico en la investigación científica, señalado explícitamente en los *Tópicos*.⁹¹ Una de las lecturas más representativas en cuanto a la finalidad de la demostración es la de Jonathan Barnes, quien dice que, el valor de la demostración consiste en ser una forma didáctica de presentar los datos obtenidos, y no precisamente una forma de investigación científica. Barnes demuestra, convincentemente, que la función de la teoría de la demostración consiste en una “formalización de la conversación didáctica”, de la misma forma como la teoría del silogismo es una “formalización del argumento conversacional en general”.⁹² A esta visión de Barnes, a la cual me adscribo, añadiría un matiz, a saber, que la función de la demostración es también una herramienta científica mediante la cual se pueden “verificar” los conocimientos científicos adquiridos, aunque esto no implique necesariamente un motivo didáctico o de enseñanza, ya que en la demostración pueden apreciarse más esquemáticamente, tanto los principios, como las causas de los hechos determinados.

⁸⁹ Cf. BARNES, J., 1975.

⁹⁰ Cf. Arist., *SE*, Θ .

⁹¹ Cf. Arist. *Top.* A2 101^a25-36.

⁹² Cf. BARNES, J., 1975, § 3.

A la lectura pedagógica que Barnes hace de la demostración en los *Analíticos Posteriores*, Myles Burnyeat hace un par de observaciones. En primer lugar, dice que la intención de los *Analíticos Posteriores* no es sólo pedagógica, ya que la ἐπιστήμη es valiosa por tenerla uno mismo, aunque, derivadamente, su valor también esté en comunicarla; en segundo lugar, dice, la demostración no sirve para enseñar cualquier tipo de conocimiento; en concreto, no sirve para enseñar el conocimiento (*knowledge*) que implica evidencia y justificación, sino sólo la ἐπιστήμη (*understanding*), esto es, conocimientos de alto nivel de especialización para alumnos familiarizados en la materia.⁹³

Por otra parte, en el intento por mostrar que en las obras aristotélicas está presente la teoría de la demostración, algunos comentaristas han realizado diversas propuestas. Sin embargo, si los problemas de aplicación de la demostración aparecen en las áreas teóricas del conocimiento, las dificultades se vuelven aún mayores en las ciencias “no-teóricas” como la ciencia ético-política que, según el mismo estagirita, es una ciencia con poca exactitud, cuyo campo se suele relacionar con la convención.⁹⁴ La exposición de la *Ética Nicomaquea*, en cuanto tratado ético, no está basada en un modelo axiomático-demostrativo; sin embargo, también ha habido intentos por relacionar la ética con el modelo de ciencia demostrativa, ya sea por encontrar demostraciones en la misma obra, o bien, por mostrar que dicho tratado está escrito bajo un esquema demostrativo de ciencia.⁹⁵

⁹³ Cf., BURNYEAT, M., 1981, pp. 115-120.

⁹⁴ Cf. Arist. *EN* 1094b11-16.

⁹⁵ El mismo Aristóteles parece dar pie a la implicación de demostraciones en la ética, al final de *ENZ* 11 en 1143b11-13, menciona la necesidad de atender a las observaciones no-demostradas y opiniones de los más viejos y de los sabios, no menos que a las “demostraciones”. También en *EN* A3 1094b21-22 parece proponer la deducción de conclusiones a partir de premisas “que ocurren la mayoría de las veces”. Según Anagnostopoulos, autores como Alejandro de Afrodisia y Eustrato piensan que la ética es una ciencia no-demotrativa. Cf. ANAGNOSTOPOULOS, G., 1994, p. 451. Jaeger también descarta el método deductivo en la *EN* a diferencia de la *EE*; en esta última tal parece que se hace alusión a un método deductivo, pues Dios es la norma absoluta y la φρόνησις es una virtud teórica y práctica. Esto se refleja en el tema de la amistad: “La *Ética Nicomaquea*, en cambio, escribe “amistad perfecta” en lugar de “amistad primera”,

Cabe destacar, además, que el mismo Aristóteles traslada el modelo silogístico para explicar la acción humana, a través del “silogismo práctico”.⁹⁶ Cabe así la duda de si con el silogismo práctico, Aristóteles podría estar apuntando a un posible desarrollo de una ciencia ética al modo demostrativo. Sin embargo, pienso que la introducción del silogismo práctico en la explicación de la acción, no debe confundirse como un desarrollo demostrativo de la ciencia ética, ya que las características del así llamado “silogismo práctico” no cumplen con las características de la demostración. La función del silogismo práctico es explicativa de la acción

porque esta última expresión recuerda claramente la teoría de las Ideas, y conduce a esperar un método puramente deductivo.” JAEGER, W., 2002, p. 281. A pesar de que las obras de ética no están escritas de un modo demostrativo estricto, algunos comentaristas contemporáneos han hecho hincapié en la viabilidad de hacer de la ética aristotélica una ciencia de este tipo. Todos estos autores consideran que para ello es indispensable tomar en cuenta la noción de lo *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, porque gracias a ella es posible la ciencia demostrativa de los objetos contingentes. Para Reeve, puede haber dos tipos de ciencia ética demostrativa, según dos sentidos ciencia: a) ciencia incondicionada o *ἀπλῶς*, y b) ciencia plena. La primera está conformada por premisas que son necesarias y sin materia, por ejemplo, el conocimiento del principio de la felicidad, y la segunda está conformada por premisas que “ocurren la mayoría de las veces”, y que son tales por darse en la materia. La ciencia ética incondicionada estaría limitada a los principios esencialmente inmateriales, por ejemplo: Primary *eudaimonia* is study/ Every *voûς* aims at primary *eudaimonia*/ Every *voûς* aims at study; Every *voûς* aims at study/ Every human being is most of all its *voûς*/ Every human being aims most of all at study. Cf. REEVE, C. D. C., 1992, pp. 7-30. Para Anagnostopoulos, la ética es una ciencia que tiene un rigor semejante al de la ciencia demostrativa, ya que para él, Aristóteles sólo reconoce una especie de ciencia, es decir, la ciencia demostrativa. ANAGNOSTOPOULOS, G., 1996, p. 63. Este mismo autor reconoce dos tipos de demostración; la demostración suave está conformada por premisas “que ocurren la mayoría de las veces”, y ella serviría para construir una ciencia ética. Michael Winter en una serie de artículos ha defendido la posibilidad de construir un modelo axiomático-deductivo de una buena parte de la ética aristotélica, basándose especialmente en su propia interpretación de lo *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, ver nota 183. Winter, en contra de la postura de McDowell sobre la no-codificación de principios morales en Aristóteles, piensa que la codificación de principios éticos es una consecuencia del modo de entender el razonamiento práctico de Aristóteles, y, además, esto no impide de ninguna manera la relevancia y prioridad de la “sensibilidad virtuosa” del agente, la cual se muestra no sólo en la premisa menor del silogismo práctico, sino también en el reconocimiento de los principios prácticos, salvándose así, la ciencia y teoría éticas; el paradigma deductivo implica la justificación de por qué la premisa mayor está conforme con la concepción del bien de la persona virtuosa: “If a person has carried out a set of deductive inferences from some small set of foundational moral principles, it provides justification for any premise that may be used together with what a virtuous sensitivity perceives.” Cf. WINTER, M., 1997 (c), p. 327. En un trabajo más reciente, Winter propone un modelo axiomático de la ética que podría llevarse a cabo en gran escala, alternativo a la ciencia demostrativa aristotélica, pero que respeta su espíritu, es decir, comenzar a partir de los atributos de un sujeto, lo más cercanos a su esencia dentro de un género determinado. Cf. WINTER, M., 2001.

⁹⁶ Cf. Arist. *EN* Z7 1141b14-22, Z11 1143^a35-b5.

concreta, y no la deducción necesaria de una conclusión en forma de proposición. En estricto sentido, el silogismo práctico no es una demostración, porque sólo es un esquema explicatorio de la acción, donde el equivalente de la conclusión es la acción misma. Así, aunque la función del silogismo práctico tiene un fin teórico de explicación, no es una demostración en estricto sentido, porque su “conclusión” no es de carácter cognitivo, sino netamente práctico.⁹⁷

Sin embargo, no descarto la viabilidad de obtener demostraciones éticas a partir de los principios éticos descubiertos y establecidos, pero pienso que el proyecto de la ética aristotélica no está concebido al modo de una ciencia axiomático-demostrativa, y que, por el contrario, Aristóteles pareció inclinarse hacia una visión de la ética basada en un sentido de ciencia distinto al demostrativo, es decir, en un sentido de ciencia de principios.

Contrariamente a lo que pudiera pensarse, aunque la búsqueda y el estudio de los principios se desarrolle con motivo del modelo demostrativo de ciencia, el conocimiento de los principios, es decir, la ciencia no-demostrativa, consiste en un conocimiento independiente y autosuficiente

⁹⁷ Alejandro Vigo propone una visión restrictiva del silogismo práctico, según la cual, no debe confundirse con otras formas de razonamiento como el “silogismo deliberativo”, ya que el silogismo práctico es una explicación de la producción del movimiento animal voluntario, y la acción humana; en cambio, el silogismo teórico es un enlace de creencias en donde la conclusión es también otra creencia: “He sostenido que el silogismo práctico aristotélico no constituye una estructura inferencial en el sentido habitual del término, sino, más bien, una conexión de dos diferentes estados disposicionales, uno orético y uno cognitivo, que operan, en su unidad funcional, como causa próxima de la acción. [...] Sólo la teoría del silogismo práctico, y no el silogismo práctico mismo, está inevitablemente necesitada del recurso a la verbalización, allí donde se trata de formularla y presentarla como tal”. Cf. VIGO, A., 2010, p. 23. Sarah Broadie advierte como un error de interpretación de la relación conocimiento teórico y conocimiento práctico, la semejanza de la forma lógica de la demostración y del silogismo práctico: las premisas de ambos no son principios en el mismo sentido, pues, los principios en la demostración son aquello que se busca como fin, dada una conclusión que justificar o explicar, y, en el segundo caso son aquello a partir de los cuales uno comienza la búsqueda, cuyo fin es la decisión como conclusión, esto es, las premisas del deseo y de las circunstancias. Según Broadie, se ha errado en atribuirle a la demostración el ser un método de descubrimiento de nuevas verdades, al inferir una conclusión a partir de sus premisas: “It is because the evidence of the *Analytics* has been overshadowed by the dogma that premisses of demonstration and premisses of deliberation are starting-points in the same sense”. Cf. BROADIE, S., 1998, p. 298-300.

en relación con la ciencia demostrativa. La división entre principios propios y principios comunes de las ciencias da una especial relevancia a los principios propios, porque ellos indican el género de la ciencia en cuestión, y tales principios se expresan en las definiciones. En *Analíticos Posteriores* B3, Aristóteles hace énfasis en la diferencia que hay entre la definición y la demostración, pues ambas expresan conocimientos distintos.

En *APo.* B1, Aristóteles habla de cuatro cuestiones que son cuatro formas de investigar y de conocer científicamente:⁹⁸ el *que*, el *porqué*, *si es*, *qué es*. Posteriormente, según *APo.* B2, una vez que se sabe el *que* y *si es*, es decir, el hecho y la existencia de algo, entonces se busca *qué es* y *por qué es*. En otras palabras, las cuatro preguntas iniciales se reducen a dos, a saber: “¿hay un medio?”, “¿cuál es el medio?”, es decir, se reducen a preguntar “si hay alguna causa” y “cuál es esa causa”.

El conocimiento científico es un conocimiento causal. Sin embargo, si la primera pregunta acerca de “si existe alguna causa” se resuelve a partir de la observación y la experiencia, la segunda pregunta acerca de “cuál es la causa de algo” se resuelve por la definición y la demostración. Ambas, definición y demostración son dos modos de “mostrar” o “demostrar” (δείκνυμι) el conocimiento científico o causal.⁹⁹ El objeto de la definición es la *ousía* de las cosas, es decir, el *qué es* o esencia; mientras que el objeto de la demostración es todo aquello que pueda predicarse de un sujeto (excepto los predicados accidentales, de lo cual no puede haber ciencia); por eso, la demostración tiene más relación con la cuestión sobre el *que*, es decir, sobre la predicación de algo acerca de otro algo.¹⁰⁰ El

⁹⁸ Cf. Arist. *APo.* B1 89b23-35.

⁹⁹ Cada una de ellas implica una metodología propia que las respalda; así, la demostración está respaldada por la teoría del silogismo, y, como veremos en el siguiente apartado, la definición se soporta en la inducción, en la división, y en otros pasos metodológicos. Por el momento, sólo me detendré en mencionar el valor científico de ambas.

¹⁰⁰ Arist. *APo.* B3 90b38-91a2: ἔτι ἕτερον τὸ τί ἐστι καὶ ὅτι ἔστι δεῖξαι. ὁ μὲν οὖν ὀρισμὸς τί ἐστι δηλοῖ, ἢ δὲ ἀπόδειξις ὅτι ἢ ἔστι τὸδε κατὰ τοῦδε ἢ οὐκ ἔστιν. “Además, es distinto mostrar el *qué es* y el *que*. Pues, por un lado, la definición muestra *el qué es* y, por otro lado, la demostración muestra *que es* o *no es* algo de algo.” Gerson explica de una forma clara la diferencia entre la definición y la demostración, la primera como

conocimiento científico que proporciona la definición, y que es propio de la ciencia no-demostrativa, es autónomo respecto del conocimiento que proporciona la ciencia demostrativa.

Independientemente de la viabilidad de un sistema axiomático-demostrativo de las ciencias en el *Corpus Aristotelicum*, lo que sí parece claro en estas obras es la búsqueda de principios de las distintas ciencias, así como la afirmación de su propia identidad marcada por el género-subyacente estudiado. La noción de ciencia no-demostrativa, o de los principios, tiene preeminencia sobre la ciencia demostrativa. Aristóteles lo considera así, cuando dice que no se puede tener demostración sin conocer con más certeza los principios.¹⁰¹ Además, desde el punto de vista de la ciencia ἀπλῶς, la ciencia, como conocimiento causal, necesario y esencial, es posible aún fuera del esquema demostrativo, especialmente, en las definiciones, las cuales son parte del modelo no-demostrativo de ciencia. Las definiciones, que son un tipo de principios, expresan la causa formal o esencial de las cosas, lo cual parece estar más apegado al proyecto ético. La ciencia aristotélica es algo aún más complejo que la sola teoría de la demostración, pues la investigación de sus principios la rebasa. Es aquí en donde creo que debe hacerse énfasis en el papel de la ciencia no-demostrativa, la cual recurre tanto a la recolección de datos empíricos como a la recolección de teorías previas, en donde el método dialéctico tiene un lugar clave en la forma de problematizar las teorías y demás conocimientos; en este apartado sólo he descrito algunas pautas y características de la descripción completa del modelo de ciencia no-

expresión de la ciencia no-demostrativa, en oposición a la demostrativa y aludiendo a la inducción: “The difference between demonstrative and non-demonstrative knowledge or intellection is the difference between identifying the essence in the definition as that which is manifested in all its properties and identifying the essence in the definition as that which is manifested in each and every individual substance that has that essence. To come to know that, for example, mammals are viviparous owing to their mammalian nature is to acquire demonstrative knowledge; to come to know that all mammals are things with this nature is to acquire non-demonstrative knowledge of the essence”. Cf. GERSON, L. P., 2009, p. 66.

¹⁰¹ Cf. Arist. *APo.* A2 72^a25-32.

demostrativa (o de principios), a partir de algunos pasajes de los *Analíticos Posteriores*.¹⁰²

Los tratados éticos no tienen una forma axiomático-demostrativa, y, a pesar de ello, en otros textos del *Corpus Aristotelicum* se considera que la política y, por consiguiente, la ética, son ciencias prácticas. Esto nos lleva a pensar que Aristóteles tenía en mente algún otro sentido de ἐπιστήμη que no es el sentido demostrativo, el cual permite considerar no sólo a las ciencias prácticas en cuanto tales, sino también a las ciencias teóricas cuyos tratados tampoco están redactados en la forma demostrativa de ciencia. El sentido de ciencia no-demostrativa es más apto para explicar el desenvolvimiento de las ciencias que Aristóteles buscó definir como tales, incluyendo la ética. Ante el panorama de la ciencia demostrativo-axiomática de las ciencias que Aristóteles pareció sugerir más como un proyecto que como la forma o metodología propia de cada una de las ciencias, la ciencia no-demostrativa o ciencia de principios se yergue como la forma constitutiva de las ciencias.

Conclusiones

En este capítulo parto de una visión problemática de la ética vista como una ciencia demostrativa. Este problema subyace también en otras áreas del conocimiento, pero esto se debe a que el modelo demostrativo es problemático en sí mismo. Uno podría concebir demostraciones aisladas en cada tratado aristotélico pero esto no parece conformarse con una visión axiomático-sistemática de la ciencia, la cual parece seguirse del modelo demostrativo. Ante esta problemática, investigué otros sentidos de ciencia (ἐπιστήμη) que pudieran acoplarse mejor al proyecto ético. Como fruto de esta búsqueda, sostengo que, en el proyecto científico de Aristóteles, es necesario rescatar y defender el sentido de ciencia indemostrable, la cual

¹⁰² El modelo de ciencia de principios requiere, además, de una teoría de la definición, y puede enriquecerse y complementarse con las características que arroje el estudio directo de las otras obras científicas que hablen de ciencias particulares.

consiste en la búsqueda y establecimiento de los principios de cada ciencia. En este capítulo de paso a una investigación de la ética en el sentido de una ciencia indemostrable que busco desarrollar en los siguientes capítulos. Sin embargo, hipotéticamente, si la ciencia indemostrable es el primer paso y la base de la ciencia demostrativa, es posible hacer demostraciones a partir de los principios descubiertos previamente. No descarto la posibilidad de hacer tales demostraciones, tal como lo han sostenido algunos comentaristas como C. D. C. Reeve, G. Anagnostopoulos y M. Winter, aunque para ello tenga que resolverse el problema de cómo sería posible tener demostraciones a partir de premisas que “ocurren la mayoría de las veces”, ya que las demostraciones absolutamente necesarias en la ética serían muy pocas. A pesar de esto, pienso que la ética difícilmente puede apreciarse bajo un modelo axiomático-demostrativo, en dado caso, la exposición de la ética seguiría un esquema en donde se alternarían etapas no-demostrativas y etapas demostrativas.

CAPÍTULO II

LA ÉTICA COMO UNA CIENCIA DE PRINCIPIOS: SU OBJETO DE ESTUDIO

Aristóteles dedicó gran parte de los *Analíticos Posteriores*, especialmente el libro B, a hablar acerca de los principios: qué son, cómo se relacionan entre sí, cuántas clases hay y cómo se llegan a conocer. Todos estos temas, que son parte de la epistemología y de la teoría de la ciencia aristotélica son un desarrollo y explicación de lo que Aristóteles entiende por ciencia de los principios o ciencia no-demostrativa. En el capítulo anterior hablé, en términos generales, sobre la ciencia de los principios; cabe recordar que esta última no consiste en una ciencia global que abarque el conocimiento de los principios de toda la realidad, sino que es un sentido de ciencia que Aristóteles acuñó para hablar sobre el conjunto de conocimientos referidos a los principios no demostrables de cada ciencia particular, los cuales son, a su vez, una condición de posibilidad para desarrollar una ciencia de tipo demostrativo. El desarrollo de las obras aristotélicas en un modo demostrativo es dudoso; el caso es distinto si dichas obras se aprecian bajo el modo de una ciencia de principios. A la luz de la estructura y desarrollo de los *Analíticos Posteriores*, toda disciplina científica tiene que estar constituida por una investigación acerca de sus propios principios; toda ciencia tendría que ser, de algún modo, una ciencia de principios, o contener una buena parte dedicada a ellos como constitutivo de cada ciencia.

Sin embargo, hablar del sentido no-demostrativo de ciencia y de las notas que califican a los principios que constituyen a cada ciencia particular, ambos temas derivados de la teoría de la ciencia aristotélica, son sólo el primer paso en esta investigación acerca del estatuto científico de la ética. El libro Z de la *Ética Nicomaquea* parece poner en entredicho la posibilidad de que la ética se conforme como una ciencia o disciplina científica, debido a que en este libro, Aristóteles, al elucidar la naturaleza

del conocimiento práctico, hace énfasis en la separación entre el ámbito práctico y el ámbito teórico, a través de la oposición entre *φρόνησις* y *σοφία*. La prudencia está orientada a la acción, y la sabiduría o conocimiento teórico es buscado por sí mismo, independientemente de su utilidad. Los fenómenos morales sólo podrían ser pensados por la parte calculadora del alma (*λογιστικόν*), pues son fenómenos cuyos principios pueden ser de otra manera y, por lo tanto, no pueden ser pensados por la parte epistémica del alma que piensa las cosas necesarias. De aquí se desprende que, lo que Aristóteles denomina en otras partes como “ciencia política” sería equivalente a hablar de la virtud de la prudencia. La dificultad que plantea *EN Z* es entonces doble; por una parte, desafía que los fenómenos éticos puedan ser objeto de estudio científico, debido a su carácter contingente, ya que sus principios pueden ser de otra manera; y, por la otra, parece anular la posibilidad de toda ciencia ética, debido a que la prudencia, y no la ciencia, sería la virtud propia del ámbito moral. Estas dos dificultades que se presentan en *EN Z* las abordaré en dos capítulos distintos: en este capítulo hablaré acerca del objeto de estudio de la ética y de cómo puede ser estudiado científicamente, ya que dicho objeto está conformado por fenómenos que no son azarosos, sino que ocurren la mayoría de las veces, y sobre los cuales se extraen principios necesarios o que ocurren la mayoría de las veces; en el siguiente capítulo hablaré sobre cómo puede defenderse una ciencia ético-política, distinguiéndola de la virtud de la prudencia, dentro de los propios límites de *EN Z*.

En este capítulo, mi objetivo es sostener que el problema del estatuto científico de la ética puede resolverse si la ética se entiende como una disciplina conformada según el modelo de la ciencia no-demostrativa o ciencia de principios. Para argumentar a favor de esta postura es preciso mostrar, en primer lugar que, a pesar del problema que presenta el libro *Z* de la *Ética Nicomaquea*, sobre la viabilidad de una ciencia ético-política, en otros pasajes de la misma *EN*, Aristóteles postula abiertamente a la ética

(parte de la política) como una ciencia particular,¹⁰³ con una finalidad y una exactitud propias. Y, en segundo lugar, que la ética tiene su propio objeto de estudio que es el bien humano; es decir, las acciones virtuosas, junto con otros elementos del bien, sobre los cuales es posible obtener principios éticos, con mayor o menor grado de necesidad científica, gracias a la noción de “lo que ocurre la mayoría de las veces”. Además, en este capítulo señalo que, uno de los objetivos de la ciencia ético-política, como toda ciencia en el sistema aristotélico, es hablar de definiciones. Las definiciones son producto de la investigación científica, en su establecimiento se puede ver con más claridad el producto de la razón teórica que piensa los fenómenos éticos. Las definiciones pertenecen al tercer tipo de principios mencionados en los *Analíticos Posteriores*, junto al género-sujeto y los axiomas.¹⁰⁴

Este capítulo está dividido en cuatro partes. En la primera parte, explico que Aristóteles no habló del término “ética”, sino sólo de ciencia política, y que, por la evidencia que presentan los textos, se puede concluir que los temas tratados en la *Ética Nicomaquea*, vista como un tratado filosófico, son distintos a los estrictamente de carácter político, aunque ambos conforman la “filosofía de las cosas humanas”.¹⁰⁵ En la segunda parte, haré una exposición de los principales aspectos que califican a la ética aristotélica como una disciplina científica; para ello, me remitiré a otros pasajes de la *Ética Nicomaquea*, principalmente del libro A, que son considerados como metodológicos, es decir, pasajes en donde Aristóteles se refiere a la naturaleza propia del estudio ético como una parte de la ciencia política; también haré una exposición sobre el objeto de estudio de la ética (principio y condición fundamental de toda ciencia), su finalidad y su exactitud. En la tercera parte, me detengo en explicar de qué manera la noción de ciencia aristotélica puede extenderse al terreno de lo

¹⁰³ Cf. Arist. *EN* A2 1094^a27, 1094b11, A3 1094b15, 1095^a2, A4 1095^a16, K7 1177b12-15, K9 1181^a23, 1181b15.

¹⁰⁴ Cf. Arist. *APo.* A3 72b18-25.

¹⁰⁵ Cf. Arist. *EN* 1181b15.

contingente, atendiendo a la noción de “lo que ocurre la mayoría de las veces”, como un tipo de “necesidad” alternativo a la necesidad absoluta, posibilitando, así, las ciencias naturales y las ciencias prácticas como la ética. En último y cuarto lugar, mencionaré la importancia de las definiciones en la ética como uno de los tipos de principios que expresan las esencias de las cosas, y que son uno de los objetivos de investigación de la misma ética; para ello me referiré esquemáticamente a algunos pasajes de la *Ética Nicomaquea* en donde se aprecia la preocupación de Aristóteles por esta búsqueda de definiciones.

1. La ética como parte de la ciencia práctica o política

Los pasajes de la *Ética Nicomaquea* en donde Aristóteles se refiere a la finalidad y contenido del tratado, es decir, los pasajes denominados “metodológicos”, son pocos, y de primera importancia para comprender la naturaleza de dicha obra en su conjunto. En estos pasajes es relevante la identificación del tratado mismo con la ciencia política.¹⁰⁶ Por esta razón, un paso importante para comprender que los contenidos de la *Ética Nicomaquea* responden a la inquietud filosófica de entender las cosas humanas y, por lo tanto, constituyen una obra de carácter científico, es considerar que ella pertenece al proyecto de conformación de la ciencia política.

Aristóteles no habla explícitamente de “ética” como de una disciplina filosófica, como lo hace en otras áreas determinadas del saber, tales como la retórica, la economía y la medicina (οἰκονομική, ῥητορική, ἰατρική), las cuales responden a adjetivos sustantivados por la elipsis de «τέχνη», de modo que, enunciadas de forma completa, nos referimos al “arte económica”, “arte retórica” y “arte médica”; sin embargo,

¹⁰⁶ Sobre la ética como una parte de la política véase STRIKER, G., 2006. Y sobre la gestación histórica de la ciencia ética véase RITTER, J., 1983. Acerca de la discusión antigua postaristotélica sobre el lugar de la ética en el orden de estudio de las distintas áreas de la filosofía, véase KARAMANOLIS, G., 2011.

Aristóteles mismo, en varias ocasiones, hace referencia a los tratados éticos (“ἐν τοῖς ἠθικοῖς”).¹⁰⁷ Estas referencias se dan principalmente en la *Política*, obra que parece ser la continuación de la *Ética Nicomaquea*, según se expresa en las últimas palabras de *EN K9*, que son como un preámbulo “al estudio del mejor sistema político”.¹⁰⁸

Las referencias en la *Política* a los “tratados éticos” llevan consigo la idea de un saber distinto al expuesto en la *Política* misma; Aristóteles parece referirse a una obra independiente, en donde se exponen temas diferentes, o que al menos fueron abordados de distinta manera. Por ejemplo, es emblemático el pasaje que está al final de *Pol. H1* (VII 1), en donde Aristóteles menciona que el tema sobre “la mejor forma de vida” es propio de otro estudio, refiriéndose implícitamente a los tratados éticos.¹⁰⁹ Esta afirmación contrasta con los temas que se investigan en la *Política*, los cuales, según *Pol. H2* son los siguientes: qué sistema político y cuál ordenamiento de la ciudad son los mejores; dichos temas constituyen, entre otros, el pensamiento y su teoría política.¹¹⁰ A pesar de esta distinción temática, el contenido de ambas áreas, ética y política, está estrechamente relacionado, pues, para saber cuál es el mejor sistema político, lo cual es la investigación propia de la *Política*, es necesario saber primero qué es el bien del hombre, tema que se trata en las obras éticas, pues la felicidad del hombre es la misma que la felicidad de la ciudad.¹¹¹

Hasta donde alcanzo a comprender, Aristóteles, en la *Ética Nicomaquea*, divide a la ciencia política en dos grandes partes: una parte es la que estudia qué es el bien humano y todo lo que conlleva, y a la cual se le denominó posteriormente “ética”, y la otra es la “legislativa”, que es la parte que trata acerca de las leyes para alcanzar el bien humano en la

¹⁰⁷ Cf. Arist. *Pol.* 1261^a31, 1280^a18, IV 9 1295^a36, IV 13 1332^a8, *Metaph.* 981b25. Resta examinar si en estos textos, Aristóteles se refiere a la *Ética Nicomaquea* o a la *Eudemia*. Según Richard Kraut, en 1332^a8, la referencia es a la *Ética Eudemia*. Cf. KRAUT, R., 1997, p. 54.

¹⁰⁸ Cf. Arist. *EN* 1181b12-23.

¹⁰⁹ Cf. Arist. *Pol.* 1323b38-40.

¹¹⁰ Cf. Arist. *Pol.* 1324^a14-20.

¹¹¹ Cf. Arist. *Pol.* 1324^a5-7.

ciudad. La ética y la legislativa son dos áreas de la misma ciencia política que debe estudiar el político, tanto para hacerse virtuoso a sí mismo, como para procurar que sus conciudadanos también lo sean y, así, lograr la felicidad de toda la πόλις.¹¹² La pertenencia de la ética a la ciencia política se explica en un famoso pasaje, al principio de la *Ética Nicomaquea* (EN A2), cuando Aristóteles establece el bien supremo o fin último del hombre como el objeto propio de estudio de la ciencia política:

Si es así, hay que intentar comprenderlo esbozadamente [el bien supremo], qué es, y de cuál de las ciencias o facultades es propio. Parecería que [su estudio es propio] de la [ciencia] suprema y más arquitectónica. Y tal [ciencia] parece que es la política; en efecto, ésta establece cuáles de las ciencias son útiles en las ciudades, y cuáles debe aprender cada uno, y hasta dónde. Y vemos que están bajo ésta las facultades más apreciadas, por ejemplo, la estrategia, la economía, la retórica; usando ella a las demás ciencias y, además, legislando qué es necesario hacer y de qué cosas hay que apartarse, su fin comprendería los fines de las otras, de tal modo que ése sería el bien humano. Sin duda, aunque (este bien) es el mismo tanto para uno como para la ciudad, parece que es más grande y más perfecto alcanzar y conservar el de la ciudad; en efecto, (el bien) es algo digno de aprecio también para el individuo, pero es más bello y divino para un pueblo y para las ciudades. Así pues, a estas cosas aspira la investigación, que es una cierta ciencia política.¹¹³

Aristóteles, después de postular el bien supremo como el principio de explicación del actuar del hombre (pues constituye el fin último hacia el cual tienden todas nuestras acciones), busca establecer que la política es la disciplina filosófica encargada de estudiarlo, para después proceder a investigar qué es y en qué consiste dicho bien supremo. Aquí, la ciencia

¹¹² Cf. Arist. EN 13 1102^a7-10.

¹¹³ Arist. EN A2 1094^a24-1094b7: εἰ δ' οὕτω, πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτὸ τί ποτ' ἐστὶ καὶ τίνας τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων. δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται· τίνας γὰρ εἶναι χρεῶν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἐκάστους μανθάνειν καὶ μέχρι τίνας, αὕτη διατάσσει· ὁρῶμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ ταύτην οὐσας, οἷον στρατηγικὴν οἰκονομικὴν ῥητορικὴν· χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς [πρακτικαῖς] τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τὰνθρώπινον ἀγαθόν. εἰ γὰρ καὶ ταυτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μείζον γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σφῆζειν· ἀγαπητόν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν. ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτικὴ τις οὐσα.

política se presenta como una disciplina preexistente con unas características propias:

1. Es la ciencia o facultad suprema, y prescribe sobre todas las demás ciencias y facultades.
2. Establece las ciencias más útiles para la ciudad, así como la enseñanza para cada uno.
3. Todas las demás ciencias importantes, como la estrategia, la economía y la retórica, están subordinadas a ella.
4. Es la ciencia que legisla qué hacer y qué evitar.

Estas características de la ciencia política sustentan el argumento principal por el cual ella resulta ser la ciencia que estudia el bien supremo: si la política es la ciencia que legisla qué hacer y qué evitar, ella debe legislar de acuerdo con dicho bien supremo del hombre, el cual es el mismo, tanto para el individuo, como para la ciudad, por lo cual debe conocerlo. Sin embargo, el fin de la política no sólo consiste en saber qué es el bien supremo; en efecto; su finalidad abarca también los fines de las demás ciencias, para poder llevarlo a cabo; de modo que, el conjunto total de los fines conforma el estudio de la política. Al final del texto, Aristóteles concluye que el estudio del bien supremo o fin último del hombre es propio de “cierta política”, y es precisamente a este estudio al que denominamos ética.

Así, hablar de “ética” es equivalente a hablar de “política”, aunque hablar de política no sea equivalente a hablar de ética, porque el fin de la política es más extenso, pues abarca los fines de las otras ciencias y facultades, ya que su labor está en los asuntos del estado. Sin embargo, puesto que el tema central de la *Ética Nicomaquea* es la felicidad, o el fin último del hombre, y, además, Aristóteles justifica en *EN A2* que la ética es una parte de la política, se puede inferir que ciertos pasajes de *EN* en donde Aristóteles se refiere a la ciencia política, pueden, o quizá, deben

referirse a la ética. Los pasajes metodológicos acerca del proyecto y objeto de estudio de la política son precisamente aquellos en donde se aprecia mejor el valor de la ética como una disciplina científica, porque en ellos, la política es considerada como una ciencia (ἐπιστήμη). Más adelante hablaré sobre estos pasajes metodológicos.

Además de la ética, “la legislativa” es otra parte importante de la ciencia política; ella se encarga del estudio y establecimiento de las mejores leyes para la ciudad, las cuales, a su vez, llevan implícito un contenido educativo, pues las leyes tienen el poder de obligar con vistas a la virtud. La legislativa es considerada por Aristóteles como un área de conocimientos determinada; así lo muestra el adjetivo νομοθετικός, que modifica a una ciencia o a una técnica, y también la mención explícita de que ella implica un conocimiento universal.¹¹⁴ En gran medida, gracias a la legislativa, se logra la finalidad práctica de la política, pues es la que propone los métodos concretos de adquisición de la virtud, a diferencia de la ética que parece ser la parte más especulativa de la política, por ser la que estudia más de cerca los principios de la acción. En el mismo capítulo *EN K9*, Aristóteles descarta que los discursos y argumentos sean el modo absolutamente eficaz para volverse virtuosos, pues éstos son eficaces sólo para aquellos que ya están bien dispuestos en el carácter.¹¹⁵ La formación del carácter se vuelve el punto central en la adquisición de la virtud, por esto, se requiere dar una atención especial a la educación, y la buena educación se consigue a través de buenas leyes, porque las leyes son el modo de atender a la comunidad. Ésta es la razón por la cual se vuelve necesaria la función de la ciencia legislativa.¹¹⁶ Los buenos legisladores también requieren de una educación basada en la adquisición de la ciencia política, así como en la experiencia.¹¹⁷

¹¹⁴ Cf. Arist. *EN K9* 1180b13-28.

¹¹⁵ Cf. Arist. *EN* 1179b4-31.

¹¹⁶ Cf. Arist. *EN* 1180^a32-34.

¹¹⁷ Cf. Arist. *EN* 1180b13-1181b12.

En tal forma, el contenido de los “tratados éticos” aristotélicos y que conforman lo que llamamos “ética aristotélica”, son un saber indisolublemente vinculado a la política y que, a su vez, puede tomarse como un conjunto de conocimientos determinados: de ahí que, por un lado, Aristóteles habla de su investigación como “una cierta política” (πολιτική τις οὐσα)¹¹⁸, y, por otro lado, también habla de una misma área del conocimiento a la que denomina también “filosofía acerca de las cosas humanas” (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία),¹¹⁹ abarcando tanto a la ética como a la política en su conjunto.¹²⁰

Sin embargo, es preciso señalar algunos aspectos de la relación entre la ética y la filosofía primera; esto es relevante, ya que atañe directamente a la naturaleza propia de la ética. Desde mi punto de vista, la ética tiene una doble relación con la filosofía primera u ontología. En primer lugar, como sucede en las demás ciencias o disciplinas, la ética no puede justificar su propio objeto, sino que cada ciencia recurre a la filosofía primera para delimitarlo y para estructurar la propia disciplina, esto es, para tener una visión sistemática. En segundo lugar, la filosofía primera es un auxiliar de la ética en tanto que, mediante sus conceptos, le ayuda a comprender mejor sus fenómenos y planteamientos, y así, a incorporarlos adecuadamente en su sistema. Ambos aspectos constituyen lo que varios autores han denominado la fundamentación metafísica de la ética,¹²¹ y, a tal grado es la relevancia de la filosofía primera en la ética, que se ha pensado

¹¹⁸ Cf. Arist. *EN* 1094b10.

¹¹⁹ Cf. Arist., *ENK9* 1181^a15.

¹²⁰ Es interesante considerar que al principio de los *Magna Moralia*, Aristóteles se refiere al presente tratado “sobre los caracteres” como a una parte de la política. Cf. Arist. *MM*, 1181^a25ss.

¹²¹ Existe una amplia bibliografía sobre la relación entre ética y filosofía primera en Aristóteles. Cf. DE VOGEL, C. J., 1988; GÓMEZ- LOBO, A., 1991; ROCHE, T., 1992. Una de las posturas más sistemáticas al respecto es la de Terence Irwin quien piensa que Aristóteles justifica dialécticamente los principios prácticos a través de los principios teóricos que son autoevidentes. Cf. IRWIN, T., 1981 y 1980.

que, si no toda, una buena parte de la ética constituye un estudio metafísico de la moralidad.¹²²

2. El objeto de estudio, finalidad y exactitud de la ciencia ética en la *Ética Nicomaquea*

Las notas características de la ética como un estudio o tratado científico se encuentran expresadas en los denominados “pasajes metodológicos”, y que corresponden, principalmente, al libro primero y el libro último de la *Ética Nicomaquea*. Estas notas corresponden al objeto de estudio, la finalidad y exactitud de la ciencia ético-política; sin embargo, cada una de estas notas podrían llegarse a entender también como características que favorecen una visión distinta de la ética, no como una ciencia ni un estudio, sino como un “tratado” *sui generis* que de ninguna manera tiene objetivos teóricos, sino puramente prácticos.¹²³ La lectura e interpretación que daré de estos textos, por el contrario, fortalece la visión científica no-demostrativa de la ética.

En toda disciplina científica, el establecimiento del objeto de estudio es de primera importancia, ya que es aquello que delimita y determina el campo de estudio, las características de la disciplina y los métodos utilizados en la investigación.¹²⁴ En los *Analíticos Posteriores*, Aristóteles piensa que el “género subyacente” es uno de los principios básicos de toda ciencia, y lo considera como uno de los principios propios de las ciencias, ya que delimita el objeto de estudio sobre el cual se habla y se predicen los atributos.¹²⁵ Como lo mencioné líneas arriba, el objeto de

¹²² Esta es la visión de Karen Nielsen quien señala que la *Ética Nicomaquea* prepara el terreno de la ciencia legislativa siendo una “metafísica de la moral”. Cf. NIELSEN, K. M., 2012, p. 17.

¹²³ Para R. Bolton la ética se distingue de la ciencia, principalmente, por su finalidad: la ética no da explicaciones teóricas pues, según él, en ella no hay causas uniformes y, sobre todo, su fin es práctico. Los principios de la ética no son principios de explicación, sino de acción. Bolton menciona además que, si bien en la ética encontramos argumentación física (que es propia de la ciencia), ésta no añade ningún valor al fin práctico que es, según él, el único fin de la ética. Cf. BOLTON, R., 1991.

¹²⁴ Sobre algunos problemas que presenta el establecimiento del objeto de estudio de la ética véase ANAGNOSTOPOULOS, G., 1996.

¹²⁵ Cf. Arist. *APo.* A10 76b11-16, A7 75^a39-75b2.

estudio de la ética, en cuanto parte de la ciencia política, es el *bien supremo*, denominado también *bien humano*, *fin último* o *felicidad*. Aristóteles busca a lo largo de la *Ética Nicomaquea* elucidar qué es y en qué consiste el bien humano; sin embargo, cabe destacar que su concepción del bien está determinada por la discusión del *bien universal* o *bien en sí* que defendían algunos platónicos, considerándolo como algo que es poco realizable en los seres humanos.¹²⁶ Un primer acercamiento al objeto de estudio de la ética, en el que se aprecia la contraposición con respecto a la concepción platónica, es la mención de “las cosas bellas y justas” sobre las cuales trata la política;¹²⁷ el objeto de estudio es aquí muy general y poco determinado; sin embargo, Aristóteles ya evita aquí las abstracciones, no se refiere a lo bello y a lo justo, oponiéndose claramente a la doctrina de las ideas del Platón medio. En *EN A6*, Aristóteles expone una serie de argumentos para refutar la idea platónica del *bien en sí*, y distinguirlo del *bien práctico* del hombre; en otros términos, pretende distinguir “el bien”, como objeto de la metafísica, del “bien del hombre” como objeto de estudio de la ética, de modo que, así como no se confunden los fines es preciso no confundir ciencias distintas.¹²⁸ El bien concebido por Aristóteles es algo que tiene que ver directamente con la forma o esencia del hombre.¹²⁹ En el primer libro de la *Ética Nicomaquea* se desarrolla la teoría del bien humano, la cual culmina con la definición de la felicidad como “la actividad racional del alma conforme a la virtud”.¹³⁰ Comprender los elementos que componen dicha definición equivale a entender la estructura del tratado ético, pues lo que busca Aristóteles a lo largo de dicho tratado es precisamente el desarrollo y la explicación de los elementos que convergen en la conformación del bien humano, tales como las virtudes y las acciones del hombre. En otros pasajes del mismo tratado,

¹²⁶ Cf. Arist. *EN* 1096b31-35.

¹²⁷ Cf. Arist. *EN* 1094b14.

¹²⁸ Según Aristóteles no puede existir la idea del bien en sí porque sólo existiría una ciencia del bien y no muchas como se muestra. Cf. Arist. *EN* 1096^a29-34.

¹²⁹ En *EN Z7* Aristóteles considera que el objeto de la política y de la prudencia es el bien de la especie humana. Este texto lo analizo en el capítulo tercero.

¹³⁰ Cf. Arist. *EN A7* 1098^a16-18.

menciona la importancia del estudio de estos temas; en *EN A13*, por ejemplo, dice que, si la felicidad es la actividad de acuerdo con la virtud, entonces el político estudiará la virtud,¹³¹ y que, si se busca la virtud humana, esto es, la virtud del alma, entonces el político debe estudiar el alma.¹³² Las facultades del alma constituyen la base de la clasificación de las virtudes en éticas y dianoéticas. En otros pasajes, Aristóteles considera que otros temas secundarios deben añadirse al catálogo de estudio de la ciencia política por tener alguna relación directa con el bien humano; así, él menciona que el placer y el dolor son objetos de estudio de la política por tres razones: porque la política estudia el fin con relación al cual llamamos a algo bueno o malo; porque la virtud y el vicio son acerca de dolores y placeres, y, porque la mayoría de los hombres piensa que la felicidad incluye placer.¹³³

En otros pasajes de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles menciona otros elementos del bien humano en relación directa tanto con la práctica virtuosa, que es la finalidad del tratado ético, como con la concepción del bien, como algo practicable. Las acciones humanas se vuelven uno de los temas centrales de investigación en la ética:

Ya que el presente tratado no está, como otros, en función de la teoría (pues no investigamos para saber qué es la virtud, sino para volvernos virtuosos, ya que no habría ninguna utilidad en este tratado), es necesario investigar las cosas acerca de las acciones, cómo hay que actuarlas, pues éstas, como lo hemos dicho, tienen el poder incluso, de generar los hábitos cuales son.¹³⁴

Si, pues, a grandes rasgos se ha hablado suficientemente de estas cosas y de las virtudes, y, además, también de la amistad y del placer, ¿hay que pensar que nuestro propósito ha llegado a su fin? O, como se dice, en las cosas prácticas, el fin no es el contemplar y saber cada cosa, sino más bien

¹³¹ Cf. Arist. *EN A13* 1102^a5-10.

¹³² Cf. Arist. *EN A13* 1102^a12-19.

¹³³ Cf. Arist. *EN B3* 1105^a10-13, H11 1152b1-8.

¹³⁴ Arist. *EN B2* 1103b26-30: Ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὡς περ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς), ἀναγκαῖον ἐπισκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς· αὐταὶ γάρ εἰσι κύρια καὶ τοῦ ποιᾶς γενέσθαι τὰς ἔξεις, καθάπερ εἰρήκαμεν.

el practicar cada cosa; y, sin duda, acerca de la virtud, no es suficiente el saberla, sino que hay que intentar tenerla y cultivarla, o si en cierto sentido de otro modo nos hacemos buenos.¹³⁵

En ambos pasajes Aristóteles habla de una doble finalidad de la investigación ética: una es la finalidad teórica que consiste en el estudio o la contemplación de ciertos temas como las acciones, la virtud, la amistad y el placer; y la otra es la finalidad práctica, es decir, investigar dichos temas con vistas a volvernlos buenos y virtuosos.¹³⁶ Las acciones, como aquello a través de lo cual se consigue el fin del hombre se vuelve un tema ético imprescindible. Aristóteles dedica gran parte del libro tercero de la ética a hablar sobre las acciones voluntarias e involuntarias, así como de la decisión y de la deliberación a través de las cuales se logra el fin último.

El fin teórico de la ética, que también comparte con la política, es el motivo por el cual la ética se vuelve una investigación y un estudio y, por lo mismo, una ciencia, un campo de conocimientos ordenados sistemáticamente. El contexto de los textos anteriores confirma el carácter teórico del tratado; el segundo texto se encuentra al inicio del último capítulo de la *Ética Nicomaquea* K9, en el que Aristóteles hace un recuento muy puntual de los temas tratados en la obra; con este recuento parece confirmar el modo teórico en el que se han tratado dichos temas, sobre todo, cuando menciona que el tratado también tiene la finalidad práctica de volvernlos virtuosos, y que, si no nos volvernlos virtuosos mediante lo que se ha dicho anteriormente en toda la obra, es preciso lograrlo de cualquier otro modo. Aunque la finalidad práctica de la ética, es decir, volvernlos virtuosos, sea su principal objetivo, ella no anula de ninguna manera la

¹³⁵ Arist. *EN* K9 1179^a33-1179^b4: Ἄρ' οὖν εἰ περὶ τε τούτων καὶ τῶν ἀρετῶν, ἔτι δὲ καὶ φιλίας καὶ ἡδονῆς, ἱκανῶς εἴρηται τοῖς τύποις, τέλος ἔχειν οἰητέον τὴν προαίρεσιν; ἢ καθάπερ λέγεται, οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς πρακτοῖς τέλος τὸ θεωρῆσαι ἕκαστα καὶ γνῶναι, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτά: οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς ἱκανὸν τὸ εἰδέναι, ἀλλ' ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον, ἢ εἴ πως ἄλλως ἀγαθοὶ γινόμεθα;

¹³⁶ Como bien señala Anagnostopoulos, Aristóteles, en estos pasajes busca subrayar que el fin de la ética trasciende el conocimiento y no negar que el fin propio de la ética sea de carácter cognitivo. También señala que, cuando Aristóteles dice que el fin de la ética o la política es “práctico”, él ya asume que la política es un estudio o una investigación, a la cual se refiere con términos como μέθοδος (investigación), ἐπιστήμη (ciencia), πραγματεία (investigación o estudio). Cf. ANAGNOSTOPOULOS, G., 1994, p. 74.

finalidad teórica o cognitiva. Ésta última está subordinada a la finalidad práctica; de hecho, el volverse virtuoso, implica aún más elementos que el sólo saber, implica la naturaleza y la correcta habituación. La enseñanza del conocimiento ético-político es el papel que cumplen los tratados éticos, es decir, el de exponer, explicar y fundamentar argumentativamente los contenidos cognitivos de la ética acerca de la naturaleza del bien humano.¹³⁷

Para entender a la ética aristotélica como una ciencia, y al tratado de la *Ética Nicomaquea* como un tratado de carácter científico, además de explicar el objeto de estudio de la ética y de hacer énfasis en su finalidad teórica, se requiere también abordar el tipo de exactitud que le es propia.¹³⁸ Para Aristóteles, toda disciplina científica tiene una exactitud propia. La anterioridad y exactitud de una ciencia parecen depender, según *APo.* A27: a) de que trate del *que* y del *porqué*; b) de que no trate del sustrato (ὕποκείμενον), así, la aritmética es más exacta que la armónica, y c) de si parte de menos cosas, como la aritmética respecto a la geometría, pues ésta última parte de la adición; la unidad no tiene posición, en cambio el punto sí.¹³⁹ Las dos últimas características parecen depender de la inmaterialidad del objeto; una ciencia es anterior y más exacta si es más inmaterial, pues, al depender menos de la materia, está menos sujeta a las contingencias y a la variabilidad. En el primer pasaje metodológico de la *Ética Nicomaquea* A3, Aristóteles expone el tema de la exactitud propia de la ética (y lo refuerza posteriormente en *ENB2*):

Se hablará satisfactoriamente, si se explica claramente de acuerdo con la materia de que se trata. La exactitud no debe buscarse de la misma manera en todos los asuntos, como no debe buscarse exactitud en la producción propia de los artesanos. Las cosas bellas y justas, acerca de las cuales investiga la ciencia política, presentan mucha diversidad y variabilidad, de tal modo que parecen existir sólo por convención, y no por naturaleza. Los bienes presentan semejante variabilidad, debido a que, a partir de ellos, resultan daños para muchos; en efecto, algunos han

¹³⁷ Cf. SORABJI, R., 1973-4, pp. 124-129.

¹³⁸ El tema de la exactitud es tratado con gran amplitud por ANAGNOSTOPOULOS, G., 1994.

¹³⁹ Cf. Arist. *APo.* A27 87^a31-37.

perecido a causa de la riqueza, y otros a causa de la valentía. Así pues, uno debe contentarse con que los que hablen acerca de tales temas y a partir de tales, indiquen la verdad burdamente y en esbozo [...] ¹⁴⁰

De antemano reconózcase esto: que toda investigación acerca de las acciones tiene que hacerse en esbozo y no con exactitud, como también lo dijimos al principio, que las investigaciones deben exigir una exactitud adecuada a la materia. Los asuntos que están en el ámbito de las acciones y las cosas útiles no tienen nada de estable, como tampoco son estables las cosas relativas a la salud. ¹⁴¹

Aristóteles advierte que la exactitud de la investigación sobre cada asunto no es la misma, sino que está determinada por la naturaleza del objeto en cuestión. En el caso de la ética, sus objetos (las cosas bellas y justas, las acciones, las cosas útiles para el hombre) presentan muchas diferencias y mucha variabilidad (πλάνη), en oposición a los objetos estables (ἔστηκός). Aristóteles asemeja los objetos de la ética a los objetos de la medicina, y también asemeja la exactitud de la ética con la exactitud en la producción de los artesanos. El fabricante de vasijas moldea sus objetos conforme a su experiencia y pericia; de igual manera, el herrero no requiere de mediciones exactas, sino que sabe a grandes rasgos cómo forjar las herraduras y demás objetos de hierro. En el caso de la medicina, sus objetos tienen que ver con medicamentos, síntomas, enfermedades e individuos; fuera de la práctica médica, en donde importa principalmente el caso concreto, en la teoría médica se habla de todos estos elementos de una forma general, dejando abierta la posibilidad de referirse tanto a casos concretos como a excepciones. Los objetos de la ética, por su parte, son también diversos y variables. Aristóteles pone como ejemplo el caso de la

¹⁴⁰ Arist. *EN* A3 1094b11-20: Λέγοιτο δ' ἂν ἰκανῶς, εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην διασαφηθεῖν· τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασιν τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δημιουργουμένοις. τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μὴ. τοιαύτην δὲ τίνα πλάνην ἔχει καὶ τὰγαθὰ διὰ τὸ πολλοῖς συμβαίνειν βλάβας ἀπ' αὐτῶν· ἤδη γάρ τινες ἀπώλοντο διὰ πλοῦτον, ἕτεροι δὲ δι' ἀνδρείαν. ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθες ἐνδείκνυσθαι.

¹⁴¹ Arist. *EN* B2 1103b34-1104^a5: ἐκεῖνο δὲ προδιομολογείσθω, ὅτι πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι, ὥσπερ καὶ κατ' ἀρχὰς εἶπομεν ὅτι κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι· τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἔστηκός ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά.

riqueza y la valentía, ambos parecen ser bienes, pero, en determinadas circunstancias, éstos parecen volverse males. Como solución ante la *diversidad* y *variabilidad* de los objetos éticos, Aristóteles propone hablar de ellos *burdamente* y *en esbozo*.

Sin embargo, en otros pasajes metodológicos de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles apunta otras formas de entender la exactitud e inexactitud del discurso científico; a partir de dichas formas logra explicar más ampliamente la exactitud propia del discurso ético; algunas de esas formas coinciden con los criterios descritos en *APo. 27*, y, desde mi punto de vista, incluyendo *la descripción burda y en esbozo*, son las cinco siguientes:

- 1) Las demostraciones necesarias son más exactas que las demostraciones no-necesarias: Aristóteles parece sugerir que en la ética son posibles las demostraciones que incluyen premisas “que ocurren la mayoría de las veces”, las cuales serían demostraciones menos exactas.¹⁴²
- 2) Hablar del *que* y del *porqué* es más exacto que hablar sólo del *que* aunque no se hable del *por qué*. En la ética, Aristóteles afirma: “El principio, pues, es el *que*, y si éste parece suficiente, para nada hará falta el *porqué*.”¹⁴³ En esta frase, que aparece al final de *EN A4*, Aristóteles no descarta la importancia del conocimiento del *porqué* en los asuntos éticos, pero, de cara a la finalidad práctica de la ética, el *que* será suficiente.
- 3) La descripción detallada, en oposición a una *descripción burda y en esbozo*. Las descripciones y explicaciones éticas son generales; en ellas inútilmente se llegaría a detalles muy particulares. Una descripción sumamente detallada que incluyera excepciones y

¹⁴² Cf. Arist. *EN A3* 1094b14-23.

¹⁴³ Arist. *EN A4* 1095b6-7.

situaciones concretas, vendría a ser finalmente una descripción poco apta para llevarse a la práctica.

- 4) La exactitud depende de la finalidad del discurso: si éste es con vistas a la utilidad, es más inexacto que si es con vistas a la contemplación, en la cual uno se pregunta por el *qué es* y *cómo es* algo. Aristóteles aborda esta forma de entender la exactitud de la siguiente manera: “En efecto, el carpintero y el geómetra investigan el ángulo recto de diferente manera: el uno en cuanto es útil para su trabajo, y el otro investiga *qué es* y *cómo es*, pues contempla la verdad.”¹⁴⁴
- 5) La exactitud es menor, si se habla acerca de lo particular, y mayor, si se habla de lo universal. Aristóteles, en *EN B2*, vuelve a recordarnos que la investigación acerca de las acciones carece de exactitud, y que si eso ocurre cuando se habla de las acciones en general, con mayor razón se carecerá de exactitud cuando se hable de los casos particulares: “Si el discurso es así, en general, con mayor razón carece de exactitud el discurso acerca de los casos particulares, pues éstos no caen bajo ninguna técnica ni bajo ningún precepto, y es necesario que los mismos actuantes los examinen de acuerdo con la ocasión, justo como sucede en la medicina y en la navegación.”¹⁴⁵

El grado de inexactitud en la investigación ética es bastante significativo. La exactitud-inexactitud de una investigación está en relación directa con el grado de necesidad-contingencia de los objetos en cuestión, y también en relación con su materialidad-inmaterialidad. En el caso de los objetos éticos, éstos están sujetos a las contingencias; sin embargo, tampoco son objetos en donde no haya regularidades y donde sólo rija el azar. En la medida en que en la ética pueda haber generalizaciones y

¹⁴⁴ Arist. *ENA7* 1098^a29-31.

¹⁴⁵ Arist. *ENB2* 1104^a5-10.

universalizaciones, en esa misma medida habrá exactitud. Según alcanzo entender, en la ética no sólo habría un solo grado de exactitud, sino que, en la medida en que nos acerquemos a hablar sobre lo particular, perderemos exactitud, o al revés, al hablar de lo universal, ganaremos en exactitud, aunque para ello se requiera apelar a otras áreas más exactas de la filosofía. Según *APo.* A27, una investigación será más exacta, si no sólo habla del *que*, sino también del *porqué*. El *porqué* no está eliminado del discurso ético; en diversas partes de la ética se apela a la psicología o a la filosofía primera, para justificar las afirmaciones éticas. La ética recurre a otras áreas para completar sus investigaciones y para dar razón de ellas. Estas explicaciones, por sí solas sólo tienen sentido en el ámbito ético-político, de tal manera que no pertenecen a otra área distinta de la filosofía práctica. Además, la investigación del *porqué* en la ética se aprecia en la búsqueda de definiciones éticas, las cuales expresan las causas formales de las cosas y fenómenos en cuestión.

3. Necesidad científica, lo ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ y la ética

En el modelo demostrativo de ciencia que Aristóteles expone en los *Analíticos Posteriores*, la deducción necesaria de una conclusión se da a partir de premisas que son verdaderas, primeras o inmediatas, más conocidas o anteriores, causales, preconocidas, universales y necesarias.¹⁴⁶ Estas premisas se presuponen en la demostración, y son las que conforman la ciencia de principios de cada ciencia. En este apartado, hablaré sobre el tema de la necesidad en el conocimiento científico, así como en el modo en que los fenómenos éticos pueden ser objeto de investigación científica gracias a la noción de “lo que ocurre la mayoría de las veces” (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), la cual es una noción alternativa a la de “necesidad absoluta”.

En el libro *Z* de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles parece negar la posibilidad de toda ciencia acerca de los seres contingentes, pues, según su

¹⁴⁶ Cf. Arist. *An. Post.* A4.

división de las virtudes intelectuales, la ciencia ἐπιστήμη estudia los objetos cuyos principios no pueden ser de otra manera, es decir, los objetos necesarios;¹⁴⁷ de modo que los objetos contingentes serían objetos propios de otra parte del alma (λογιστικόν). Esta división de las virtudes, basada en las partes del alma, está diseñada para resaltar la función propia de la prudencia como virtud intelectual del ámbito práctico, cuyo objeto son las acciones particulares y contingentes, para las cuales es más relevante el conocimiento de los particulares y de las circunstancias que rodean a las acciones, en oposición al conocimiento científico que es siempre necesario. Sin embargo, esta división de las virtudes no elimina la posibilidad de que los fenómenos morales o cualquier otro tipo de fenómenos sublunares y contingentes sean objeto de estudio científico por la parte epistémica del alma (ἐπιστημονικόν), la cual se encargaría de contemplar o estudiar los elementos necesarios que hay en ellos, es decir, los principios, ya sean de la física, de la biología, o de la ética. Por supuesto, la necesidad propia de la ciencia del mundo sublunar no es la necesidad absoluta de los entes supralunares, la cual es propia de ciencias como la astronomía y la teología, sino una necesidad científica menos rigurosa, basada en la noción de “lo que ocurre la mayoría de las veces” (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ).

En *Analíticos Posteriores*, Aristóteles aborda el tema de la necesidad en el conocimiento científico, al desarrollar las características de las premisas de la demostración, entre las cuales está, precisamente, la de ser necesarias.¹⁴⁸ Un aspecto importante del carácter propio de las premisas de la demostración es la necesidad que entrañan para poder derivar, a partir de ellas, un conocimiento necesario. En el modelo demostrativo de ciencia parece haber dos tipos de necesidad: una es la “necesidad formal”, la cual

¹⁴⁷ Cf. Arist. *EN* 1139^a5ss, 1139b20-24. Reeve piensa que en la Ética, Aristóteles entiende ἐπιστήμη en un sentido ἀπλῶς o incondicional, referida únicamente a las cosas necesarias, y no a la “ciencia plena” que admite lo ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. Cf. REEVE, C. D. C., 1992. También dentro de los mismos *Analíticos Posteriores* se plantea la duda de que pueda haber ciencia de lo contingente, pues de esto parece que sólo hay opinión, ya que la ciencia es sólo de lo necesario, cf. Arist. *APo.* A33 88b30-39.

¹⁴⁸ Arist. *APo.* 73^a24-25. En *APo.* A4, dice: “resta, pues, investigar a partir de cuáles y cuántas cosas son las demostraciones.”

se sustenta en la validez de las tres figuras del silogismo, pero que no parece ser suficiente para garantizar la ciencia demostrativa como conocimiento necesario, pues, de lo contrario, cualquier silogismo sería una demostración; y la otra es la “necesidad material”, la cual está sustentada en el contenido de las premisas de la demostración. Esta necesidad material es la propia de las premisas o principios de la demostración, y está garantizada por dos elementos: los atributos “en sí” y la universalidad.¹⁴⁹

Puesto que necesariamente, en torno a cada género –y como sea cada género– se dan los atributos que se dan *por sí mismos*, es evidente que las demostraciones científicas son acerca de los atributos que se dan *por sí mismos*, y son a partir de tales atributos.¹⁵⁰

La necesidad propia del conocimiento científico consiste en la atribución de un predicado *por sí mismo* a un sujeto, expresada en la proposición; es decir, es una necesidad de carácter predicativo.¹⁵¹ Los predicados *por sí mismos* son predicados esenciales o que se derivan de la esencia, y son de dos tipos: aquellos que aparecen dentro de la definición de lo definido; por ejemplo, racional es un predicado *por sí mismo* de hombre, cuando definimos a éste como “animal racional”; o bien, son aquellos predicados cuya definición implica el sujeto del cual se predicán; por ejemplo, al definir “par” o “impar” necesitamos incluir el sujeto “número”.¹⁵² Los predicados *por sí mismos* son predicados que se desprenden de la esencia de las cosas, y aunque sólo los predicados *por sí mismos* del primer tipo son estrictamente esenciales, el conocimiento científico es de ambos tipos de predicados. Por otra parte, la universalidad es el elemento que completa la necesidad científica, puesto que los predicados *por sí mismos* son

¹⁴⁹ Cf. Arist. *APo.* A4 y A6.

¹⁵⁰ Arist. *APo.* A6 75^a28-31, ver nota 79.

¹⁵¹ Sobre la necesidad propia del enunciado de las definiciones, que expresan las esencias de clases, como necesidad *de re* y no analítica o *de dicto*, es decir, con un origen empírico, ver SORABJI, R., 2003, pp. 265-318.

¹⁵² Cf. Arist. *APo.* A4 73^a35-b38.

predicados de carácter universal referidos a una clase o género de cosas, y no a individuos, de los cuales no puede haber ciencia:

Llamo universal a lo que se da según el todo y *por sí mismo* y en cuanto él mismo. Por consiguiente, es evidente que todo lo universal se da por necesidad en las cosas.¹⁵³

La universalidad, según el texto anterior, puede referirse básicamente a dos aspectos:

- 1) Universal es aquello que se da “según el todo”: un término es universal si abarca un conjunto total de cosas, es decir, un género; o también puede referirse a una propiedad que se da siempre en un género de cosas.
- 2) Universal es aquello que se da *por sí mismo* y “en cuanto tal”; es decir, es una propiedad de un sujeto, que se desprende de su propia definición o esencia, y en oposición a lo accidental.

La presencia de la universalidad de los términos en las premisas expresa que la causalidad que expresan los términos no es una causalidad accidental, sino una causalidad que se da siempre y en todos los casos que pertenecen a una determinada clase o género; es decir, expresan predicados que se dan siempre en los sujetos. Por ejemplo, en la premisa: “todos los gatos son mamíferos”, ambos términos son universales e indican una necesidad de la predicación “por sí” del atributo “mamífero” al género o conjunto de “todos los gatos”.

Al inicio del capítulo segundo de *APo. A*, Aristóteles señala que la causalidad y la necesidad son dos notas esenciales de la ciencia. La necesidad en la ciencia puede entenderse en relación directa con la causalidad, es decir, la ciencia es un conocimiento necesario porque expresa la relación necesaria entre la causa y lo causado. Aristóteles se

¹⁵³ Cf. Arist. *APo.* A4 73b 26-28: καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχη καὶ καθ' αὐτὸ καὶ ἢ αὐτό. φανερόν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν.

refiere, principalmente, a la causa formal, que hace ser a una cosa lo que es, y que, si ella fuera distinta, entonces sería causa de una cosa distinta, y no de la cosa en cuestión. La causa formal es la esencia de la cosa que, expresada en la definición, produce la relación necesaria entre los predicados *por sí mismos* y el sujeto, aunque también la enunciación de la esencia puede referirse a las otras causas (material, eficiente, final) que intervienen en la conformación de los hechos; por ejemplo, saber la causa eficiente del eclipse de luna (interposición de la tierra), es parte del conocimiento de su esencia. Las premisas de la demostración expresan una relación causal necesaria entre la causa y lo causado. La necesidad material de las premisas o principios expresa relaciones causales necesarias entre un sujeto y sus predicados.

Esta relación causal necesaria expresada en la demostración excluye toda “causalidad accidental”, pues de lo accidental no puede haber ciencia.¹⁵⁴ En Aristóteles, lo accidental es una coincidencia entre dos hechos, pero que no tienen ninguna relación esencial entre sí. Un ejemplo que ofrece Aristóteles de algo accidental es el de que “cuando alguien caminaba, relampagueó”; sobre esto, uno no puede decir que el caminar fue causa de que relampagueara, por lo que no podríamos hacer una premisa necesaria, si decimos que “cada vez que uno camina, el cielo relampaguea”. En cambio, sí podemos decir que “todo degollamiento es mortal”,¹⁵⁵ la muerte es un atributo *por sí mismo* de todo degollamiento.

Sin embargo, Aristóteles también considera que la ciencia y la demostración admiten un tipo de premisas que no son las necesarias en sentido estricto, sino que hablan de “lo que ocurre la mayoría de las veces”:

De lo que es por azar no hay ciencia a través de la demostración. En efecto, lo que es por azar no sucede necesariamente, ni *la mayoría de las veces*, sino que es lo que sucede al margen de estas cosas; y la demostración es propia de una y otra de estas dos. En efecto, todo

¹⁵⁴ Cf. Arist. *APr.* 32b17-21. No hay ciencia ni investigación sobre lo indeterminado.

¹⁵⁵ Cf. Arist. *APo.* 73b10ss.

silogismo se da a partir de premisas necesarias o a través de premisas que se dan *la mayoría de las veces*; y si las premisas son necesarias, también la conclusión es necesaria, pero si son de casos que suceden *la mayoría de las veces*, también la conclusión es de este tipo. De manera que, si lo que es por azar no sucede *la mayoría de las veces*, ni necesariamente, no habrá demostración de ello.¹⁵⁶

El contenido en este fragmento se puede desglosar de la siguiente manera:

1. Todo silogismo demostrativo se da a partir de proposiciones necesarias (αἱ προτάσεις ἀναγκαῖαι) o que se dan la mayoría de la veces (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), y, a partir de ellas, se concluirá del mismo modo
2. Las cosas que se dan por azar no son necesarias, ni ocurren la mayoría de las veces
3. Por lo tanto, no hay ciencia demostrativa de las cosas que se dan por azar

Aristóteles piensa que la demostración puede partir tanto de premisas necesarias, como de premisas que expresen cosas que ocurren “la mayoría de las veces”.¹⁵⁷ Estas premisas pertenecen al ámbito de lo contingente, es decir, de “lo que puede ser de otra manera” (ἐνδεχόμενον). “Lo que puede ser de otra manera” (ἐνδεχόμενον) se divide en: 1) lo que ocurre la mayoría de la veces (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) y lo que ocurre por azar (ἀπὸ τύχης).¹⁵⁸ Sin embargo, Aristóteles señala reiteradas veces, que “lo que ocurre la mayoría de las veces” y “lo que ocurre siempre” son objeto de

¹⁵⁶ Arist. *APo.* A30 87b19-27: Τοῦ δ' ἀπὸ τύχης οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη δι' ἀποδείξεως. οὔτε γὰρ ὡς ἀναγκαῖον οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸ ἀπὸ τύχης ἐστίν, ἀλλὰ τὸ παρὰ ταῦτα γινόμενον ἢ δ' ἀπόδειξις θατέρου τούτων. πᾶς γὰρ συλλογισμὸς ἢ δι' ἀναγκαίων ἢ διὰ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ προτάσεων· καὶ εἰ μὲν αἱ προτάσεις ἀναγκαῖαι, καὶ τὸ συμπέρασμα ἀναγκαῖον, εἰ δ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ τὸ συμπέρασμα τοιοῦτον. ὥστ' εἰ τὸ ἀπὸ τύχης μήθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μήτ' ἀναγκαῖον, οὐκ ἂν εἴη αὐτοῦ ἀπόδειξις.

¹⁵⁷ Sobre el problema de la función de lo ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ en la demostración, ver BARNES, J., 1994, p. 193.

¹⁵⁸ Cf. Arist. *APr.* A13 32b4-13.

investigación científica, en oposición a lo que ocurre por azar.¹⁵⁹ Algunos ejemplos de premisas de cosas que “ocurren la mayoría de las veces” son los siguientes:¹⁶⁰

- a. Encanecer, crecer o menguar para el hombre.¹⁶¹
- b. La mayoría de las veces el varón tiene pelo en el mentón.¹⁶²
- c. La mayoría de las veces en la canícula hace calor bochornoso.¹⁶³
- d. La mayoría de las veces, los accidentes de avión son mortales.
- e. La mayoría de las veces, los ojos amarillentos son signo de un problema hepático.
- f. La mayoría de las veces, los días de verano son lluviosos.
- g. La mayoría de las veces, las plantas tienen cloroplastos.
- h. La mayoría de las veces, las explosiones solares afectan las comunicaciones terrestres.
- i. La mayoría de las veces, los temblores de más de 7 grados richter son destructivos.
- j. La mayoría de las veces, los fisípedos tienen muchos vástagos.

Estas premisas se refieren a hechos contingentes, pero que tienen cierto grado de regularidad y de predictibilidad, lo cual permite que sean consideradas como objetivo de un conocimiento científico. La premisa e) es un ejemplo de un conocimiento común en la ciencia médica, que ayuda a diagnosticar; f) es un ejemplo de premisa de la meteorología, y c) un conocimiento de la botánica. Aristóteles se refiere a una regularidad predicativa, es decir, la regularidad de que ocurre que “x” se da en “y”. La

¹⁵⁹ Cf. Arist. *APr.* A27 43b32-36, *APo.* B12 96^a8-19, *Metaph.* Δ30 1125a15, E2 1027^a20-21, Θ8 1065a3.

¹⁶⁰ La noción de “lo que ocurre la mayoría de las veces” es compleja, puede tomarse como una noción estadística, como una noción temporal o como una noción modal semejante a lo “posible” y lo “natural”, pero contraria a la necesidad. Sobre la discusión en este tema en la ciencia aristotélica véase MIGNUCCI, M., 1981; JUDSON, L., 1991; BARNES, 1994, p. 192; BOERI, M., 2007.

¹⁶¹ Cf. Arist. *APr.* A13 32b4-13.

¹⁶² Cf. Arist. *APo.* B12 96^a8-19.

¹⁶³ Cf. Arist. *Metaph.* E2 1026b32.

demostración da por supuesta la existencia regular de “x” (predicado), dándose en “y” (sujeto), lo cual se expresa en las premisas o principios de las demostraciones, de modo que, hay ciencia en la medida en que los predicados o cualidades se dan con regularidad en un sujeto.¹⁶⁴

Según *APo.*, los elementos causantes de la necesidad del conocimiento científico son la universalidad y los atributos *por sí mismos*, los cuales se presentan como características de las premisas. Por otra parte, la ciencia aristotélica admite lo ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ como una noción alternativa al concepto de necesidad en sentido absoluto, gracias a lo cual, son posibles las ciencias de los seres contingentes como la biología, la meteorología, la medicina, la geología, etcétera; de la misma forma, también los fenómenos éticos pueden ser objeto de investigación científica. En la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles dice explícitamente que el objeto y las premisas de la ciencia política son de cosas “que ocurren la mayoría de las veces”:

Las cosas bellas y justas, acerca de las cuales investiga la ciencia política, presentan mucha diversidad y variabilidad, de tal modo que parecen existir sólo por convención, y no por naturaleza. Los bienes presentan semejante variabilidad, debido a que a partir de ellos resultan daños para muchos; en efecto, algunos han perecido a causa de la riqueza, y otros a causa de la valentía. Así pues, uno debe contentarse con que los que hablen acerca de tales temas y a partir de tales indiquen la verdad burdamente y en esbozo, y también con que los que hablen acerca de las cosas que ocurren la mayoría de las veces, y a partir de tales premisas, logren conclusiones semejantes.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Cabe recordar que Aristóteles también consideró otro tipo de premisas: “las que ocurren muchas veces”, noción que es muy parecida a la de las cosas que “ocurren la mayoría de las veces”; sin embargo, parece que la segunda es más regular que la primera. Este tipo de premisas también pueden ser objeto de ciencia, pues ocurren también con cierta regularidad o raramente, tal como sucede con los eclipses. Cf. Arist. *APo.* A8 75b33-35 y SORABJI, 2003, pp. 21-51.

¹⁶⁵ Cf. Arist. *EN* A3 1094b14-23: τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή. τοιαύτην δὲ τινα πλάνην ἔχει καὶ τὰγαθὰ διὰ τὸ πολλοῖς συμβαίνειν βλάβας ἀπ' αὐτῶν· ἤδη γάρ τινες ἀπόλωντο διὰ πλοῦτον, ἕτεροι δὲ δι' ἀνδρείαν. ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθες ἐνδείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαύτα καὶ συμπεραίνεσθαι. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἀποδέχεσθαι χρᾶν ἕκαστα τῶν λεγομένων.

En este texto, Aristóteles señala que los objetos o fenómenos sobre los cuales trata la ciencia ético-política, son diversos y variables, a tal grado que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza; y además que, sobre estos temas sólo puede hablarse burdamente y en esbozo. Aristóteles también dice que el objeto de la política pertenece al género de cosas que “ocurren la mayoría de las veces”, sobre las cuales hay premisas y conclusiones del mismo tipo. Al afirmar la pertenencia de los objetos de la política al ámbito de lo *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, parece descartarse que sean sólo por convención, ya que las cosas que “ocurren la mayoría de las veces” son consideradas como un tipo de cosas que se dan “por naturaleza”.¹⁶⁶

Sin embargo, parece que las afirmaciones ético-políticas no sólo son de carácter *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, sino que también hay algunas de carácter necesario. Terence Irwin comenta que no todas las verdades éticas parecen ser verdaderas en “la mayoría de los casos” (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*); por ejemplo, “la valentía es mejor que la cobardía”: no hay un caso en el que la valentía sea mejor que la cobardía, sino que la cobardía es y será siempre un vicio y la valentía una virtud. Irwin piensa que las verdades *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* en la ética son aquellas que dan consejos prácticos específicos, por ejemplo, “mantenerse firme en la línea de batalla”, o bien, “sostener las promesas”.¹⁶⁷ Sin embargo, pienso que las premisas éticas que son verdaderas *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, no sólo son de carácter “prescriptivo”, como parecen serlo en los ejemplos de Irwin, sino que Aristóteles también considera premisas de carácter “descriptivo”. A esto, también habría que añadir que Aristóteles tampoco parece descartar las premisas o principios necesarios de ambos tipos, descriptivos y prescriptivos. Desde mi punto de vista, los principios éticos pueden clasificarse de la siguiente manera, de acuerdo con su necesidad científica:

¹⁶⁶ Cf. Arist. *APr.* 32b13, *EE* 1247^a31-33: ἀλλὰ μὴν ἢ γε φύσις αἰτία ἢ τοῦ ἀεὶ ὡσαύτως ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἢ δὲ τύχη τούναντίον.

¹⁶⁷ Cf. IRWIN, 1999, p. 352.

a) Principios necesarios:

1) Descriptivos: p. e., la definición de felicidad como “la actividad del alma conforme a la virtud”¹⁶⁸, y las definiciones de otras virtudes como la valentía (el punto medio referido al temor) y la templanza (el punto medio referido al placer y dolor).¹⁶⁹ “Las acciones virtuosas son placenteras en sí mismas”, “los bienes se dividen en útiles, los que son queridos por sí mismos y a su vez son queridos para otra cosa, y los que son simplemente queridos por sí mismos”.

2) Prescriptivos: p. e., “se ha de actuar según la recta razón”¹⁷⁰, “no toda acción y pasión admiten término medio, sino que algunas implican maldad, como el alegrarse del infortunio de otros, la desvergüenza y la envidia. No es posible acertar en acciones como el adulterio, el robo, y el homicidio, en ellas, siempre hay error”¹⁷¹, también son erróneos los vicios como la injusticia, la cobardía y el desenfreno;¹⁷² “siempre es mejor buscar el medio que el exceso o el defecto”.

¹⁶⁸ Cf. Arist. *ENA*7 1098^a16-18.

¹⁶⁹ Cf. Arist. *EN* Γ9 y Γ10 1117^a29-118b8. Las definiciones de las virtudes (independientemente de que tengan o no una carga prescriptiva), como la definición de valentía, no son verdades del tipo *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, sino necesarias, pues no es que haya algunas excepciones en las cuales sean mejor los vicios que las virtudes; lo que sí parecen ser verdades *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* son las especificaciones prácticas de los principios, esto es, no el principio universal en sí mismo, sino la manera concreta de llevarlo a cabo, para lo cual es necesario un correcto entrenamiento y una correcta educación de la percepción, es decir, la virtud de la *φρόνησις*. En el ejemplo de la valentía, son verdades *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*: “mantenerse en la línea de batalla”, o bien, “retroceder y preparar otra estrategia”, o llevar a cabo a una emboscada, etcétera.

¹⁷⁰ Arist. *ENB*2 1103b31-32.

¹⁷¹ Cf. Arist. *ENB*6 1107^a8-15.

¹⁷² Cf. Arist. *ENB*6 1107^a18-20.

b) Principios ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ:

1) Descriptivos: p. e., “detestar a los envidiosos”¹⁷³, “tener afecto a los amados”¹⁷⁴, “la amistad de hermanos es parecida a la de los compañeros, pues son iguales y de la misma edad, y ellos, la mayoría de las veces, tienen los mismos sentimientos y los mismos hábitos”¹⁷⁵, “las pasiones son todo aquello que está, la mayoría de las veces, acompañados por placer o dolor sensible”¹⁷⁶, “la mayoría de los hombres tienen y disfrutan de los bienes”¹⁷⁷.

2) Prescriptivos: p. e., “la mayoría de las veces hay que devolver los beneficios que alegran a los compañeros, y es mejor regresar un préstamo que donar algo a un compañero”¹⁷⁸, “parece que es mejor rescatar al padre que a otro que nos rescató antes”¹⁷⁹. Otros ejemplos serían los siguientes: “ayudar al que lo necesita”, “regresar lo prestado”, “no airarse”, “llevar una decisión hasta sus últimas consecuencias”.

Por el momento no ahondaré más acerca de la relación entre las verdades descriptivas y las prescriptivas,¹⁸⁰ tampoco pretendo hacer una división exhaustiva de todos los principios contenidos en la ética aristotélica,¹⁸¹ ni

¹⁷³ Cf. Arist. *APr.* B27 70^a5-6.

¹⁷⁴ Cf. Arist. *APr.* B27 70^a6.

¹⁷⁵ Cf. Arist. *EN* 1161^a25-27.

¹⁷⁶ Cf. Arist. *EE* 1220b12-14.

¹⁷⁷ Cf. Arist. *EE* 1231^a26-28.

¹⁷⁸ Cf. Arist. *EN* 1164b30-33. Un ejemplo interesante con el cual Aristóteles suele comparar a la ética, es aquél del ámbito médico: el agua mezclada con miel es, la mayoría de las veces, benéfica para el que tiene fiebre. Cf. *Metaph.* E2 1027a23-24.

¹⁷⁹ Cf. Arist. *EN* 1164b33-1165^a2.

¹⁸⁰ Este tema está relacionado con la falacia naturalista, la cual dice que no es posible derivar prescripciones éticas a partir de descripciones. Sobre este punto cf. GÓMEZ-LOBO, 1991.

¹⁸¹ Karen Nielsen distingue cuatro tipos de principios en la ética: 1) la felicidad como primer principio, 2) definiciones de estados del carácter, virtudes, vicios, sentimientos, voluntario, involuntario, y que explican lo que promueve o funda la vida feliz y también son principios en sentido de causa de movimiento, 3) principios de movimiento: deseos racionales y no-racionales, y, 4) principios guía de acción (action-guiding principles), los

un posible esquema deductivo-axiomático en que podrían derivarse unos “principios” de otros, a la manera de postulados, distinción que para Aristóteles parecía no tener relevancia en la *EN* por no estar acorde con la exactitud de la materia.¹⁸² Por ahora sólo me interesa hacer esta distinción de los principios éticos, como una posible clasificación científica de los mismos, a partir de su grado de necesidad, la cual está determinada por los predicados o atributos *por sí mismos* que se refieren a las esencias de los fenómenos éticos. Los principios descriptivos son afirmaciones que expresan atributos por sí mismos, que son esenciales, por ejemplo, las definiciones (de las virtudes, de las acciones, de las pasiones, etcétera), o bien, atributos por sí mismos que no son esenciales, como “ser detestable” respecto a los envidiosos. Los principios prescriptivos, en cambio, expresan que algo es benéfico o conveniente de llevar a cabo “siempre” o “la mayoría de las veces”, si se conforma a la consecución del bien humano, o bien, será perjudicial e inconveniente “siempre” o “la mayoría de las veces”, si lo contraría. Como podemos observar, varios de estos

cuales se dividen en dos: a) los principios éticamente imbuidos (ethically imbued principles), como actuar generosamente, justamente, temperadamente, prudentemente, los cuales son siempre verdaderos, y b) las reglas de conducta (rules of conduct), como dar el asiento a las personas mayores y regresar lo prestado, las cuales son verdaderas usualmente (la mayoría de las veces). La diferencia entre estos dos últimos principios está en que los segundos, además de ser generalizaciones verdaderas, admiten excepciones. Cf. NIELSEN, K. M., 2012, pp. 11-13.

¹⁸² En la ética aristotélica, algunos principios prescriptivos parecen derivarse de los descriptivos, p.e., los principios de acción como especificaciones, a partir de las definiciones de virtud, “devolver lo prestado” como especificación de la virtud de la justicia. Los principios descriptivos contienen atributos o predicados *por sí mismos* que son aquellos que dotan de necesidad a su conocimiento. Las especificaciones de los principios con vistas a la acción, esto es, los principios prescriptivos, no podrían violar los predicados “por sí”, que califican a una acción de virtuosa o no virtuosa, aunque sí pueden cambiar sus características particulares, accidentales o circunstanciales, que no afectan su pertenencia a la clase de ciertas virtudes o vicios. También parece ocurrir que unos principios descriptivos se derivan de otros; por ejemplo, las virtudes parecen derivarse de la felicidad, que es el principio ético por excelencia, ya que su definición incluye la de virtud. Esto parecería dar pie a pensar en que en la ética aristotélica pudiera darse una ciencia demostrativa en la que se deducirían unos principios de otros. En el capítulo anterior he hablado acerca de los inconvenientes de una ética demostrativa, e igualmente mencioné a los autores que están a favor de esta postura.

principios o premisas éticas aparecen explícitamente en la *Ética Nicomaquea*, otras de ellas pueden derivarse a lo largo de su exposición.¹⁸³

Mostrar que en la ética se dan principios necesarios o del tipo *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, es el primer paso para justificar la presencia de conocimiento científico indemostrable en la ética, desde el punto de vista material de la ciencia, es decir, de sus contenidos; así, el conocimiento ético de los principios rebasa los límites del azar, debido al carácter verdadero y necesario de sus premisas.

Por otra parte, aunque hay que reconocer que la presencia de premisas de carácter científico en la ética (en otras palabras, de una ciencia no-demostrativa o de principios), es el primer paso para desarrollar una ciencia de tipo demostrativo, y que esta tarea ha sido señalada como una empresa totalmente viable por algunos autores,¹⁸⁴ también es preciso reiterar que esta empresa no coincide con el proyecto de teoría ética, ni con

¹⁸³ Sobre la aplicación de la noción de lo *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* a la ciencia ética, Reeve distingue en Aristóteles dos tipos de necesidad, cada uno de los cuales origina dos tipos de ciencia: la ciencia *ἀπλῶς* o incondicional se refiere a la necesidad absoluta, y la “ciencia plena” es la que está conformada por premisas *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, lo cual debe entenderse como relaciones de probabilidad entre universales, es decir, universales referidos a la materia, en oposición a los universales sin materia, como los universales matemáticos y los universales de la teología. Cf. REEVE, C. D. C., 1992, p. 16-17. Michael Winter, en oposición a las posturas de Reeve y Anagnostopoulos, sostiene una visión distinta de lo *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*; él piensa que esta noción debe entenderse como la relación entre una *δύναμις* o potencia referida a un sujeto, por ejemplo, “la riqueza es benéfica”, en donde la potencia o capacidad “ser benéfica” está referida a la riqueza. Esta premisa es válida la mayoría de las veces, pero, aunada al “principio causal fuerte” (SCP: “las sustancias naturales realizan alguna capacidad que tienen en caso de que no haya impedimentos y de que esté presente una causa eficiente apropiada”) se elimina el riesgo de que esas premisas sean excluidas de la ciencia, debido a las excepciones que pudieran presentar, convirtiéndolas así en premisas necesariamente verdaderas y *per se*, de modo que, dichas proposiciones pueden tener un rol en las demostraciones éticas. Para más detalles, cf. WINTER, M., 2001 (b), pp. 163-189. Terence Irwin, por su parte distingue dos tipos de regularidad (o de lo *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, a lo cual denomina “usual”): 1) regularidad frecuente, por número de casos (como encanecer con los años) y 2) regularidad normal-natural (como afirmar que normalmente el ser humano tiene pulmones). Irwin piensa que esta distinción no es explícita en Aristóteles pero sí está implícita, y, además, piensa que la ciencia aristotélica no puede estar basada en una compilación frecuente de datos, sino en regularidades normativas (*Metaph.* 981a12-30). Irwin sostiene que la ética tiene una parte científica que incluye generalizaciones incualificadas y generalizaciones regulares de tipo normativo-natural, como afirmar que los bienes externos son buenos simplemente y por naturaleza, independientemente de que la mayoría se beneficie o no de ellos. Cf. Irwin, T., 2000, pp. 100-115.

¹⁸⁴ Ver nota 95.

la metodología que Aristóteles desarrolló y utilizó en sus obras ético-políticas; en éstas parece darse un desarrollo, explicación y problematización de los principios éticos, haciendo uso de otros métodos que no son los de la demostración axiomática.

4. Las definiciones como principios de la ciencia ética

La ciencia demostrativa y la ciencia no-demostrativa o ciencia de principios cumplen con las notas definitorias de la ciencia *ἀπλῶς*, que es una forma genérica de referirse al conocimiento científico, caracterizada por ser un conocimiento necesario y causal. En la ciencia demostrativa, la causa está expresada en el término medio, mientras que en la ciencia no-demostrativa las definiciones expresan la causa formal de las cosas; por eso Aristóteles dice que “[...] saber el *qué es* es lo mismo que saber el *porqué*”.¹⁸⁵ Puesto que las definiciones son un tipo de principios de toda ciencia, pues ellas son los enunciados que expresan las esencias de las cosas, la teoría de la definición es una parte de la teoría de la ciencia aristotélica. Aristóteles piensa que las definiciones son un tipo de principios sobre los cuales se basa la ciencia, y que son principios indemostrables, porque, desde la visión demostrativo-silogística de la ciencia, no pueden obtenerse a partir de la demostración. Las definiciones son un tipo de principios de especial importancia en la ciencia, porque ellas expresan la esencia de las cosas y, así, conforman y delimitan el campo de estudio de cada una de las ciencias. En otras palabras, las definiciones conforman el género-subyacente; es decir, el objeto de estudio de cada ciencia, sobre el cual pueden llevarse a cabo las demostraciones, pues también, gracias a dichas definiciones es posible saber las propiedades universales, que son también objeto de investigación científica. Por esta razón, las definiciones constituyen el contenido primordial de toda ciencia de principios. El establecimiento de las definiciones debe estar precedido

¹⁸⁵ Cf. Arist. *APo.* B2 90a31-32.

por la explicación de la posibilidad de un conocimiento objetivo ético a través de universales, o principios éticos; dada esta explicación, es posible realizar una segunda labor teórica del asentamiento de los principios éticos a manera de definiciones. En el establecimiento de la definiciones se puede ver con más claridad el producto de la razón teórica que piensa los fenómenos éticos.

Aristóteles, en la *Ética Nicomaquea*, tiene un especial interés por la búsqueda y exposición de definiciones, lo cual habla en favor de una ciencia ética de principios. Este especial interés por la exposición de definiciones se aprecia no sólo en libros o temas aislados, sino en la obra misma que, en su conjunto, parece estar desarrollada, en una buena parte, con el propósito de mostrar y explicar definiciones. Sin embargo, la búsqueda de definiciones éticas no está libre de problemas; uno de los temas de más interés actual es el de la defensa de las definiciones éticas como definiciones reales, y no sólo como definiciones nominales; es decir, las definiciones éticas no son definiciones nominales en las que se transpone un término o palabra por otro, sino que son definiciones reales que denotan, si no sustancias, sí hechos, sucesos, hábitos, etcétera.¹⁸⁶ Por ahora, no abordaré con detalle este problema sobre el cual se ha escrito con detalle; por ahora, sólo me detendré en mencionar la importancia de la búsqueda de las definiciones como una de las tareas científicas de la ética. Prácticamente, puede apreciarse que, en todos los libros de la *Ética Nicomaquea*, aparece el claro propósito de búsqueda de definiciones éticas; en diversos lugares, se observa que Aristóteles utiliza una explícita terminología científica relativa a las definiciones, como puede apreciarse en el siguiente cuadro:

¹⁸⁶ Cf. REEVE, C. D. C., 1991 y NATALI, C., 2010.

Libro	Tema	Cita	Contenido
A	El bien	2, 1194 ^a 24-26	Y si es así, hay que intentar comprenderlo esquemáticamente [el bien supremo], qué clase de cosa es y de cuál de las ciencias y facultades es propio: εἰ δ' οὕτω, πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτὸ τί ποτ' ἐστὶ καὶ τίνος τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων.
	„	4, 1095 ^a 15-17	Digamos cuál es el fin que persigue la política y cuál es el más alto de todos los bienes prácticos: τί ἐστὶν οὐ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐρίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν
	„	4, 1095 ^a 20-22	Y, acerca de la felicidad, qué es, disienten y no dan cuenta igualmente la mayoría y los sabios: περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστὶν, ἀμφισβητοῦσι καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν.
	„	7, 1097 ^a 15-16	Y de nuevo tornemos sobre el bien buscado, cuál sería: Πάλιν δ' ἐπανέλθωμεν ἐπὶ τὸ ζητούμενον ἀγαθόν, τί ποτ' ἂν εἴη.
	„	7, 1097b22-24	Pero decir que la felicidad es lo mejor parece algo igualmente acordado, se requiere, además, decir más claramente qué es: Ἄλλ' ἴσως τὴν μὲν εὐδαιμονίαν τὸ ἄριστον λέγειν ὁμολογούμενόν τι φαίνεται, ποθεῖται δ' ἐναργέστερον τί ἐστὶν ἔτι λεχθῆναι.
	„	7. 1097b33	Cuál sería la función del hombre: τί οὖν δὴ τοῦτ' ἂν εἴη ποτέ;
A-B	La virtud	13. 1103 ^a 3-4	La virtud se define según esta diferencia: διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην·
	„	2, 1103b27-28	Pues no investigamos para saber qué es la virtud, sino para volvernōs virtuosos: οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵνα ἀγαθοὶ γενώμεθα.
	Recta razón	2, 1103b32-34	Después se hablará acerca de ello, sobre qué es la recta razón, y cómo es su relación con las otras virtudes: ῥηθήσεται δ' ὕστερον περὶ αὐτοῦ, καὶ τί ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, καὶ πῶς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετὰς.
	La virtud	3, 1104b24-25	Por eso también la virtud se define como cierta imperturbabilidad y tranquilidad: διὸ καὶ ὀρίζονται τὰς ἀρετὰς ἀπαθείας τινὰς καὶ ἡρεμίας·
	„	5, 1105b19	Y después de estas cosas, hay que investigar qué es

			la virtud: Μετὰ δὲ ταῦτα τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτέον.
	„	5, 1106 ^a 10-13	Pues si las virtudes no son atributos ni capacidades, resta que sean hábitos. Así pues, se ha hablado de la virtud en cuanto a su género: εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις, λείπεται ἕξις αὐτὰς εἶναι. ὅ τι μὲν οὖν ἐστὶ τῷ γένει ἡ ἀρετὴ, εἴρηται.
	„	6, 1106b36-11107 ^a 2	Pues la virtud es un hábito electivo, siendo un medio en relación con nosotros, definiéndose por la razón y de la manera en que el prudente definiría: Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.
Γ	Voluntario Involuntario	2, 1111b4	Habiéndose definido tanto lo voluntario, como lo involuntario [...] Διωρισμένων δὲ τοῦ τε ἐκουσίου καὶ τοῦ ἀκουσίου [...]
	Elección	2, 1112a13-14	Qué es o qué tipo de cosa es [la elección], puesto que no es ninguna de las cosas dichas: τί οὖν ἡ ποῖόν τι ἐστὶν, ἐπειδὴ τῶν εἰρημένων οὐθέν;
	La virtud	5, 1115 ^a 4-5	Tomando las virtudes hablemos acerca de cada una, qué son, acerca de qué clase de cosas y cómo, y al mismo tiempo será evidente también cuántas son: Ἀναλαμβάνοντες δὲ περὶ ἐκάστης εἰπόμεν τίνες εἰσὶ καὶ περὶ ποῖα καὶ πῶς· ἅμα δ' ἔσται δῆλον καὶ πόσαι εἰσὶν.
	Valentía	9, 1117b20-22	Y qué es la valentía, no es difícil comprenderla en esbozo a partir de las cosas dichas: τί δ' ἐστὶν, οὐ χαλεπὸν τύπῳ γε περιλαβεῖν ἐκ τῶν εἰρημένων.
	Moderación	10, 1117b24-25	Que la moderación es un término medio acerca de los placeres ha sido dicho por nosotros: ὅτι μὲν οὖν μεσότης ἐστὶ περὶ ἡδονᾶς ἢ σωφροσύνη, εἴρηται ἡμῖν.
Δ	La virtud	2, 1122b1-2	El hábito se define por las actividades y por sus objetos: ἡ ἕξις ταῖς ἐνεργείαις ὀρίζεται, καὶ ὧν ἐστὶν.
	Magnanimidad	3, 1123 ^a 34-35	A partir de su nombre, la magnanimidad parece referirse a las cosas grandes, y a cuantas cosas tomamos como algo primero: Ἡ δὲ μεγαλοψυχία περὶ μεγάλα μὲν καὶ ἐκ τοῦ ὀνόματος ἔοικεν εἶναι, περὶ ποῖα δ' ἐστὶ πρῶτον λάβωμεν.
	Vergüenza	9, 1128b10-12	La vergüenza se define como una especie de miedo a la mala reputación: ὀρίζεται γοῦν φόβος τις ἀδοξίας
E	Justicia	1, 1130 ^a 10-13	Y en qué se distinguen la virtud y esta justicia, es evidente a partir de las cosas dichas: en efecto, ellas

			son lo mismo, pero su esencia no es la misma, si ésta está relacionada con otra, es justicia, pero si ésta es simplemente un hábito tal, es virtud: τί δὲ διαφέρει ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ δικαιοσύνη αὕτη, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων· ἔστι μὲν γὰρ ἡ αὕτη, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό, ἀλλ' ἢ μὲν πρὸς ἕτερον, δικαιοσύνη, ἢ δὲ τοιάδε ἕξις ἀπλῶς, ἀρετὴ.
		2, 1130 ^a 32-34	Es evidente que hay otra injusticia aparte de la injusticia total que es sinónima, porque la definición está en el mismo género: ὥστε φανερόν ὅτι ἔστι τις ἀδικία παρὰ τὴν ὅλην ἄλλη ἐν μέρει, συνώνυμος, ὅτι ὁ ὀρισμὸς ἐν τῷ αὐτῷ γένει·
	„	2, 1130b6-8	Así pues, es evidente que las justicias son muchas, y que son determinadas y distintas en relación con la virtud completa. Hay que considerar qué es y qué clase de cosa es: Ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν αἱ δικαιοσύναι πλείους, καὶ ὅτι ἔστι τις καὶ ἕτερα παρὰ τὴν ὅλην ἀρετὴν, δῆλον· τίς δὲ καὶ ποία τις, ληπτέον.
	„	5, 1133b29	Así pues, se ha dicho qué es lo injusto y qué es lo justo: Τί μὲν οὖν τὸ ἄδικον καὶ τί τὸ δίκαιόν ἐστιν, εἴρηται.
	„	5, 1133b30-31	Habiendo definido [lo injusto y lo justo], es evidente que la acción injusta es un medio entre cometer injusticia y padecer injusticia: διωρισμένων δὲ τούτων δῆλον ὅτι ἡ δικαιοπραγία μέσον ἐστὶ τοῦ ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι·
	„	10, 1137b33-34	Así pues, es evidente qué es lo equitativo y qué tipo de justicia es mejor: τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ ἐπιεικές, καὶ ὅτι δίκαιον καὶ τινὸς βέλτιον δίκαιον, δῆλον.
	„	1138b13-14	Así pues, se ha definido de este modo la justicia y las otras virtudes éticas: περὶ μὲν οὖν δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων, τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν, διωρίσθω τὸν τρόπον τούτων.
Z	Recta razón	1138b33-34	Por eso, no sólo es necesario que esto (lo que dijimos antes) sea dicho verdaderamente también acerca de los hábitos del alma, sino también [es necesario que] se defina [esto, i.e.] qué es la recta razón, a saber, cuál es la definición de ésta: διὸ δεῖ καὶ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἕξεις μὴ μόνον ἀληθῶς εἶναι τοῦτ' εἰρημένον, ἀλλὰ καὶ διωρισμένον τίς ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὄρος.
	Ciencia	1139b18	Qué es pues la ciencia: ἐπιστήμη μὲν οὖν τί ἐστὶν
	„	1139b35-36	Así pues, sea definida la ciencia de este modo: περὶ μὲν οὖν ἐπιστήμης διωρίσθω τὸν τρόπον τούτων.
	Principios	1142 ^a 19-20	Los jóvenes no tienen convicción de los principios de las otras ciencias, sino sólo hablan, pero les es

			evidente el qué es de los principios: καὶ τὰ μὲν οὐ πιστεύουσιν οἱ νέοι ἀλλὰ λέγουσιν, τῶν δὲ τὸ τί ἐστὶν οὐκ ἄδηλον;
	Buena deliberación	1142 ^a 32-33	Hay que buscar qué es la deliberación. Es necesario captar también qué es la buena deliberación, si es una cierta ciencia, o una opinión o sagacidad o es de algún otro género: τὸ γὰρ βουλευέσθαι ζητεῖν τι ἐστίν. δεῖ δὲ λαβεῖν καὶ περὶ εὐβουλίας τί ἐστί, πότερον ἐπιστήμη τις ἢ δόξα ἢ εὐστοχία ἢ ἄλλο τι γένος.
	Deliberación	1142b16-17	Por eso hay que buscar primero qué es y acerca de qué es la deliberación: διὸ ἡ βουλή ζητητέα πρῶτον τί καὶ περὶ τί.
	Virtudes intelectuales	1143b14-17	Así pues, se ha dicho qué es la prudencia y la sabiduría, y acerca de qué cosas son cada una, y que cada una es una virtud de una distinta parte del alma: τί μὲν οὖν ἐστὶν ἡ φρόνησις καὶ ἡ σοφία, καὶ περὶ τί ἕκαστα τυγχάνει οὕσα, καὶ ὅτι ἄλλου τῆς ψυχῆς μορίου ἀρετὴ ἕκαστα, εἴρηται.
	La virtud	1144b21-23	En efecto, ahora, todos, cuando definen la virtud, diciendo el hábito y las cosas con las cuales está relacionada, añaden “la que se realiza según la recta razón”: καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὀρίζονται τὴν ἀρετὴν, προστιθέασι, τὴν ἕξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἃ ἐστὶ, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον.
H	Incontinencia	1152a34-36	Así pues, se ha dicho qué es la continencia, qué es la incontinencia, qué es la firmeza, qué es la debilidad y cómo son los hábitos entre sí: τί μὲν οὖν ἐστὶν ἐγκράτεια καὶ τί ἀκρασία καὶ τί καρτερία καὶ τί μαλακία, καὶ πῶς ἔχουσιν αἱ ἕξεις αὐταὶ πρὸς ἀλλήλας, εἴρηται.
	„	1154b32-34	Así pues, se ha hablado acerca de la continencia, la incontinencia y acerca del placer y el dolor, y qué son cada una y cómo son los bienes y los males de ellas: Περὶ μὲν οὖν ἐγκρατείας καὶ ἀκρασίας καὶ περὶ ἡδονῆς καὶ λύπης εἴρηται, καὶ τί ἕκαστον καὶ πῶς τὰ μὲν ἀγαθὰ αὐτῶν ἐστὶ τὰ δὲ κακά.
I	Amistad	1166a1-10	Las características de la amistad que se dan en relación con los vecinos y aquéllas con las que se definen las amistades, parecen hacer derivado de las que se dan en relación consigo mismo: Τὰ φιλικὰ δὲ τὰ πρὸς τοὺς πέλας, καὶ οἷς αἱ φιλίαι ὀρίζονται, ἔοικεν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθῆναι.
	„	1168b3-5	Y estas cosas existen sobre todo [en la amistad] con uno mismo y todas las restantes que definen al amigo: ταῦτα δ' ὑπάρχει μάλιστα' αὐτῷ πρὸς αὐτόν,

			καὶ τὰ λοιπὰ δὴ πάνθ' οἷς ὁ φίλος ὀρίζεται·
K	Placer	1174a13-14	Qué es y qué clase de cosa es el placer: Τί δ' ἐστὶν ἢ ποῖόν τι [...]
	Política	1181a14	Pues totalmente, [los sofistas] no saben qué clase de cosa es, ni acerca de cuáles cosas es la política: ὅλως γὰρ οὐδὲ ποῖόν τι ἐστὶν ἢ περὶ ποῖα ἴσασιν·

Como puede apreciarse en el cuadro, Aristóteles está interesado en hacer una búsqueda constante del “qué es” o definición de los fenómenos éticos. En el libro A, la preocupación central es encontrar la esencia del bien humano, posteriormente, hay una exposición sobre la esencia de la virtud, de lo voluntario y lo involuntario, la elección, las definiciones de las virtudes específicas del carácter, luego la esencia de virtudes intelectuales como la recta razón o prudencia y la ciencia, la buena deliberación, pero también la búsqueda de la esencia de fenómenos como la incontinencia, la amistad y el placer. Un esquema tal de búsqueda de definiciones éticas retrata el índice temático de la misma obra ética.

Conclusiones

En el capítulo segundo, mi objetivo fue mostrar que, para Aristóteles, la ética es una ciencia de tipo no-demostrativo. La ética, como otras ciencias, tiene un objeto de estudio, una finalidad y una exactitud propias: su objeto de estudio es el bien humano; su finalidad es tanto teórica, es decir, saber qué es el bien humano, como práctica, es decir, busca el conocimiento del bien para llevarlo a la acción; y su exactitud es la propia de las ciencias que tienen que ver con los particulares, es decir, con los casos concretos y con las circunstancias, aunque el grado de universalidad de sus conocimientos es el suficiente como para conformarse como una ciencia. Sin embargo, la ética es una ciencia no-demostrativa, no sólo porque el mismo estagirita no buscó hacer un sistema deductivo, sino porque ella está constituida por principios. La introducción de la noción de lo ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, permitió

superar el principal inconveniente que presenta *ENZ* sobre el requisito de necesidad de los objetos de la ética, y, por consiguiente, de sus principios, pues basta con que sus objetos ocurran la mayoría de las veces para poder ser investigados científicamente. Pero, sobre todo, la ética aristotélica es una ciencia de principios, porque Aristóteles investigó la esencia de los elementos que conforman el bien humano; es decir, buscó establecer tanto una definición del bien humano, como las definiciones de los elementos que se implican en él, tales como las virtudes, el placer y el dolor, los tipos de acciones, entre otras. Al parecer, los principios de las acciones también serían elementos del bien humano puesto que, gracias a ellos es posible llevar a cabo la actividad virtuosa; sin embargo, ellos no parecen ser principios de carácter teórico, sino una racionalización de lo que el sujeto ha aprendido sobre el actuar correcto o incorrecto, aunque, en la medida en que son universales, ellos se conforman como principios de la ciencia práctica.

CAPÍTULO III

LA POSIBILIDAD DE UNA CIENCIA ÉTICO-POLÍTICA EN *ÉTICA NICOMAQUEA Z*

El libro *Z* es uno de los libros centrales de la *Ética Nicomaquea*, porque en él, Aristóteles busca elucidar la naturaleza del conocimiento práctico, así como enfatizar su autonomía en oposición al conocimiento teórico. Aristóteles se aleja del modelo platónico, en el cual la ciencia del bien es lo mismo que la ciencia del ser.¹⁸⁷ La separación del ámbito práctico y el ámbito teórico, a través de la oposición entre φρόνησις y σοφία / φρόνησις y ἐπιστήμη, consiste en que el conocimiento práctico está orientado a la acción, y el conocimiento teórico es buscado por sí mismo, independientemente de su utilidad. La separación entre el conocimiento teórico y práctico desafía la posibilidad de la ciencia ético-política, porque, aparentemente, los fenómenos morales, sólo podrían ser pensados por la parte calculadora del alma (λογιστικόν), pues son cosas cuyos principios pueden ser de otra manera y, por lo tanto, no podrían ser pensados por la parte epistémica del alma (ἐπιστημονικόν), que piensa las cosas que no pueden ser de otra manera.

La separación entre el ámbito teórico y el ámbito práctico puede llevar a pensar que, lo que Aristóteles denominó en algunas partes de la *EN* como “ciencia política” es idéntica a la virtud de la *prudencia* (φρόνησις).¹⁸⁸ A esto se suma que en diversos pasajes del libro *Z* es difícil distinguir la ciencia ético-política de la virtud propia del ámbito práctico, que es la prudencia. En este capítulo defiendo que en *ENZ* hay suficientes pruebas para confirmar que la ética es una disciplina científica en oposición

¹⁸⁷ Cf. PLATÓN, *Rep.* VI y VII; Arist. *ENA*6 1096^a11-1097^a14.

¹⁸⁸ Recientemente, Enrico Berti ha señalado que la identificación entre filosofía práctica y prudencia no corresponde al pensamiento aristotélico, tal como sostiene Gadamer explícitamente en *Verdad y Método* al hablar de la filosofía práctica aristotélica como uno de los modelos hermenéuticos. Según el mismo Berti, la identificación de estas dos formas de saber tiene sus raíces en Heidegger, quien adoptó a la *Ética Nicomaquea* como su guía en el desarrollo del programa de una “hermenéutica de la facticidad” y de una “analítica del *Dasein*”. Cf. BERTI, E., 2012.

a la virtud de la prudencia entendida como una virtud cuya función se lleva a cabo en el ámbito de las acciones particulares. La autonomía del conocimiento práctico en oposición al conocimiento teórico debe entenderse como la independencia de la ciencia ética de la ontología o ciencia del ser, contrariamente al modelo platónico; pero no como una identificación entre prudencia y ciencia ético-política.

En este capítulo, mi objetivo no es comparar la función de la prudencia y la de la ciencia ético-política, sino que mi objetivo es más modesto: consiste en analizar los textos que permiten apreciar el estatuto científico que Aristóteles le otorga a la política y a la ética en el libro *Z*, y, por lo tanto, permiten hacer una distinción entre ciencia ético-política y prudencia. En estos textos es posible apreciar a la ciencia ético-política desde varios puntos de vista; primero, la ciencia ético-política vista como un campo de estudio e investigación; segundo, los principios universales como constitutivos de la ciencia ético-política; tercero, el estatuto científico de la ciencia ético-política como semejante a la ciencia médica; y cuarto, el objeto y finalidad misma del tratado son de carácter científico. La división de este capítulo responde a la presentación de estos temas.

Este capítulo está dividido en cinco partes. En la primera parte, explicaré más ampliamente el problema que presenta el libro *Z* para la científicidad de la ética, pues su objetivo principal radica en distinguir el ámbito teórico del ámbito práctico, lo cual lleva, aparentemente, a excluir toda ciencia del ámbito práctico, debido a las condiciones de necesidad que requiere la ciencia o ἐπιστήμη; en la segunda parte, analizo algunos pasajes que muestran que Aristóteles postula un campo de conocimientos propio de la ciencia ético-política, lo cual es un primer paso para distinguirla de la prudencia; en la tercera parte hablaré acerca de la apelación a principios prácticos universales y con cierto grado de necesidad en el libro *Z*, esto posibilita que dichos principios sean considerados como constitutivos de una ciencia no-demostrativa que se refieren a realidades regulares, estos principios de la acción son captados por la virtud del *nous*, aunque no sin la

intervención de la prudencia; en la cuarta parte intentaré exponer cuál es la analogía correcta entre la medicina y la ciencia ético-política, lo cual se añade como un argumento más para entender a la política como una ciencia, y como un conocimiento distinto al de la prudencia. Finalmente, en la quinta parte, expondré la forma en que es posible defender una ciencia ético-política a partir de los rasgos metodológicos que sigue el libro Z. Las primeras tres partes se desarrollan con base en los contenidos y propuestas del libro Z, mientras que la última parte se refiere a la forma, finalidad y objeto del libro en su conjunto, es decir, a una valoración de dicho libro desde el punto de vista de un tratado en cuanto tal.

La exposición se concentra únicamente en este libro, por dos razones; en primer lugar, porque siendo el libro de la *EN* más relevante para entender las virtudes intelectuales y el conocimiento práctico, en él aparece el problema de la aparente indeterminación de la política como ciencia y, por consiguiente, también de la ética, y, en segundo lugar, porque dicho libro es uno de los libros que comparte con la *Ética Eudemia*, de modo que cabe la posibilidad de que en él se sostenga una teoría distinta a la de los libros no comunes de la *EN*.¹⁸⁹ Algunos temas que aparecen en este capítulo podrían haber sido mencionados en los capítulos anteriores de este trabajo; sin embargo, pienso que el matiz que aportan al tema de la científicidad de la ética es distinto, si se enmarcan exclusivamente en el contexto del libro Z, en donde es más problemático hablar de la ciencia ético-política.

¹⁸⁹ Sobre la relación entre las dos éticas y el problema de los libros que tienen en común. Cf. ROWE, C. J., 1971. Marco Zingano piensa que la diferencia entre el prudente y el filósofo moral aparece más clara en la *EN* que en la *EE*, debido a que en la *EN* hay un mejor entendimiento del método aplicado a los objetos morales, y a que la dialéctica deja de tener un papel relevante. Cf. ZINGANO, M., 2007, p. 303.

1. El problema de la identificación entre ciencia ético-política y prudencia

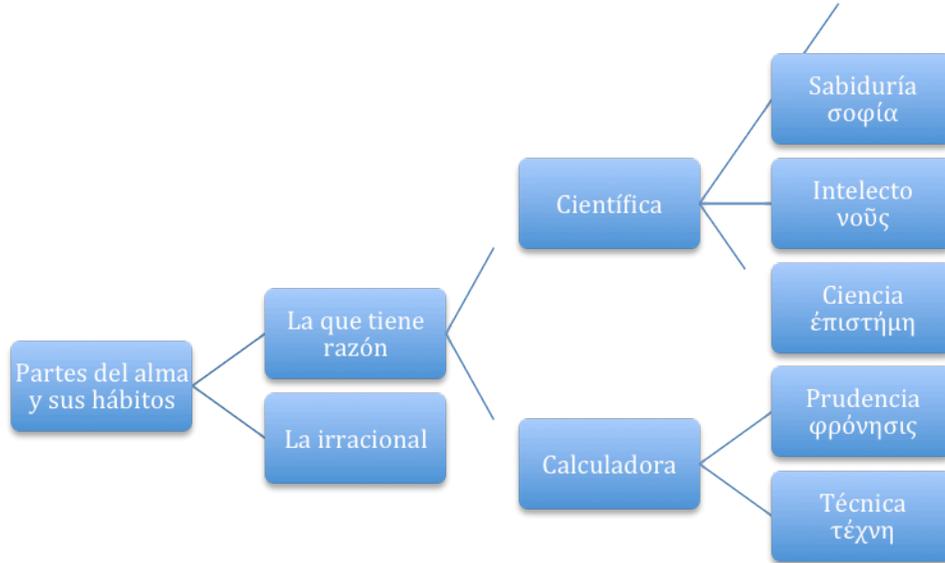
Los dos objetivos principales del libro *Z* consisten, uno en esclarecer en qué consiste la prudencia como hábito intelectual práctico, y otro, en sostener una diferencia entre el ámbito teórico y el ámbito práctico, lo cual se lleva a cabo a través de la distinción entre la prudencia y los demás hábitos intelectuales.¹⁹⁰ Aristóteles comienza el libro *Z* señalando la necesidad de abordar el tema de la prudencia como un tema ineludible en la explicación de la virtud completa y de la explicación de la felicidad o bien del hombre, la cual consiste en la actividad racional del alma conforme a la virtud.¹⁹¹ La conformación de las virtudes éticas consiste en encontrar el medio entre el exceso y el defecto en cada área de la vida humana, y ese medio se encuentra sólo gracias a la recta razón. Por este motivo, al tema de la virtud ética desarrollado en los libros B-E (II-V), sigue una investigación acerca de la naturaleza de la prudencia, que es otra forma de designar a la recta razón.

En *Ética Nicomaquea* Z1, para hablar de las virtudes intelectuales, Aristóteles primero hace una exposición de las partes en que se divide el alma,¹⁹² muy semejante a la que realiza en *EN* A13, para poder hablar de las virtudes éticas; así, él divide al alma en dos partes: 1) la parte que tiene razón y 2) la parte irracional. La primera la subdivide en dos: a) científica (ἐπιστημονικόν): con la que pensamos (θεωροῦμεν) los entes cuyos principios no pueden ser de otra manera y b) calculadora (λογιστικόν) con la que pensamos los entes cuyos principios son de otra manera (τὰ ενδεχόμενα). Las virtudes intelectuales se ubican en el siguiente cuadro:

¹⁹⁰ Richardson Lear piensa que en *EN Z* Aristóteles busca que aquellos que tienen en alta estima a la sabiduría práctica reconozcan en la teoría una nobleza que antes no se le había atribuido con tanto énfasis: “[...] I believe the structure of *NE VI* is protreptic, leading the audience raised in fine moral habits to an appreciation of theoretical wisdom. Indeed, I will argue that by the end of *NE VI* Aristotle takes the reader a step further: to appreciate that in some sense theoretical wisdom is a standard for practical wisdom”. Cf. RICHARDSON, G., 2006, p. 93-94.

¹⁹¹ Cf. Arist. *EN* 1098^a7-15.

¹⁹² Cf. Arist. *EN* 1139^a3-15.



Aristóteles afirma en *EN* Z1 y Z4, que la prudencia es la virtud que pertenece a la parte del alma que piensa las cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (λογιστικόν),¹⁹³ debido a que las acciones, al estar a cargo de los individuos, son deliberables, y nadie delibera sobre aquello que no puede ser de otra manera; las acciones, igual que las producciones, dependen de los agentes, de modo que ellas no pueden pertenecer al ámbito de lo necesario. El ámbito de lo necesario pertenece a la ciencia, y Aristóteles define la ciencia como un hábito demostrativo de las cosas que son necesarias, eternas, ingenerables e indestructibles; y es una virtud que pertenece a la parte del alma que piensa las cosas cuyos principios no pueden ser de otra manera (ἐπιστημονικόν)¹⁹⁴. La ciencia (ἐπιστήμη), junto a la virtud del intelecto (νοῦς), que es la virtud intelectual de los principios, y a la sabiduría (σοφία) son las virtudes propias que corresponden a tres funciones distintas de la parte epistémica o científica del alma; es decir, la captación de los principios (νοῦς), la deducción a partir de tales principios (ἐπιστήμη), y la conjunción de ambas virtudes en relación con los seres

¹⁹³ Cf. Arist. *EN* 1140^a1-2.

¹⁹⁴ Cf. Arist. *EN* 1140b31-1141^a1.

más honorables (σοφία)¹⁹⁵. Cabe destacar aquí que Aristóteles parece suponer, por un lado, una correspondencia implícita entre los objetos pensados y sus propios principios, y, por el otro, una correspondencia entre los objetos pensados y la parte del alma que los piensa: así, los objetos contingentes tienen principios contingentes y son pensados por la parte calculadora del alma, y, los objetos necesarios tienen principios necesarios y son pensados por la parte científica del alma.¹⁹⁶

Esta división que considera a la ciencia (ἐπιστήμη) como virtud del conocimiento demostrativo, hace pensar que la política y la ética se descartan como conocimientos y disciplinas científicas, porque Aristóteles hace énfasis en que la virtud intelectual propia del ámbito de la acción no es la ciencia (ἐπιστήμη), sino la prudencia (φρόνησις), la cual pertenece al ámbito de las cosas contingentes.¹⁹⁷ Aristóteles apela a la distinción entre lo necesario y lo contingente, para diferenciar el ámbito teórico del práctico, pues éstas parecen ser, respectivamente, sus características propias. Si la ciencia no es sobre los objetos contingentes, entonces no es posible una ciencia del terreno práctico. Consecuentemente, en apariencia, lo que Aristóteles consideró en otras partes de la *EN* como ciencia política¹⁹⁸ no sería otra cosa sino la prudencia; a menos que la política

¹⁹⁵ Cf. Arist. *EN* Z7 1141a18-20.

¹⁹⁶ Para Richardson Lear la diferencia entre la virtud teórica y práctica que presenta Aristóteles en *EN* Z1 no parece estar tanto en sus objetos (pues la razón teórica puede pensar los objetos contingentes desde el punto de vista de lo ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), y tampoco en su metodología (pues utilizan las mismas leyes de inferencia y obtienen del mismo modo sus principios), sino más bien en que el razonamiento práctico está intrínsecamente ligado a la función de la parte irracional del alma: “Theoretical and practical rational virtue are interestingly different, and they are so because the virtue of practical reason is not independent of the virtue of nonrational desire. This allows Aristotle to develop an account of the relationship between moral and theoretical virtue according to which they are structurally analogous but genuinely different types of rational virtuous activity.” Cf. RICHARDSON, G., 2006, p. 94. Richardson Lear se refiere a ambas virtudes como dos formas de vida verdadera, cf. p. 103. Sin embargo, en este contexto de *EN* Z hay que considerar que aquí no aparece lo ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, lo cual no hace evidente que la parte epistémica piense los objetos prácticos; aunque estoy de acuerdo con la íntima relación entre la razón práctica y la parte irracional o caracterológica del alma como una nota definitoria que ayuda a distinguir la virtud práctica de la teórica.

¹⁹⁷ Cf. Arist. *EN* Z3 1139b20-22, *EN* Z5 1140b2-4.

¹⁹⁸ Cf. Arist. *EN* A2 1094^a27, 1094b11, A3 1094b15, 1095^a2, A4 1095^a16, K7 1177b12-15, K9 1181^a23, 1181b15.

podiera considerarse bajo una acepción distinta de ciencia que no fuera la de ciencia demostrativa,¹⁹⁹ para entonces hacer compatible la doctrina de *ENZ* con otros pasajes de la *EN*, en donde se hace una referencia explícita a la ciencia política. El énfasis puesto en el sentido restringido de ciencia como conocimiento demostrativo y necesario es lo que, por un lado, permite resaltar la autonomía del terreno práctico en oposición al terreno teórico, pero, por el otro, sacrifica la posibilidad de la ciencia ético-política.

La contingencia o ausencia de “necesidad” en los fenómenos prácticos es el principal inconveniente en el contexto de *EN Z* para excluirlos del ámbito teórico.²⁰⁰ Sin embargo, este problema no aparece en otros libros de la *EN*, porque Aristóteles menciona que los fenómenos morales pertenecen al terreno de lo ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ o “lo que sucede la mayoría de las veces” (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ),²⁰¹ la cual es una noción debilitada o, mejor dicho, matizada de la noción de necesidad, que permite, como hemos visto en el capítulo segundo, hablar de ciencia de los fenómenos no necesarios. Esto hace pensar que la visión de *Z* podría pertenecer a una

¹⁹⁹ Los que sostienen la posibilidad de una ciencia ética-política como ciencia demostrativa, recurren a las últimas líneas de *Z11*, en donde Aristóteles sostiene que, los hábitos relacionados con la prudencia, se corresponden con la edad del individuo, por eso es preciso atender a las opiniones de los experimentados y de los que tienen más edad, no menos a que a las “demostraciones”, cf. Arist. *ENZ11 1143b11-13*. Sobre las dificultades que entraña hablar de la ciencia demostrativa véase el último apartado del capítulo I. La principal dificultad que veo en *ENZ* para concebir a la ética y a la política como ciencias radica, principalmente, en la restricción del campo teórico o epistémico, únicamente a los objetos necesarios. Esto se debe en gran parte a que, en este libro, Aristóteles no considera la noción de lo ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ.

²⁰⁰ Para Rowe, la principal diferencia entre la *EE* y la *EN* está en que en la *EE* no hay una clara distinción entre la ética y las ciencias teóricas; en esta obra, Aristóteles no menciona la naturaleza peculiar de los objetos de la ética ni tampoco menciona la falta de exactitud del conocimiento ético, características que sí aparecen en *EN*. La ética es vista en la *EE* como ciencia teórica: “In conclusion: in *EE* –and we are now, I think, justified in talking of *EE* as a whole –the practical and the theoretical tend to merge into one another; and this is reflected in the close relation envisaged between speculative and practical thinking. But in *EN*, the distinction between the two spheres is complete. Ethics and the theoretical sciences no longer have anything in common, since their subject-matters are now established as being totally different in kind. Correspondingly, the rational faculty is now divided into two; the φρόνησις of *EE* becomes the ἀρετή of one half, and σοφία is appropriated for that of the other.” Cf. ROWE, C. J., 1971, p. 72. Sin embargo, Rowe reconoce que la diferencia entre ética y filosofía teórica en *EN* es exagerada, y no es tan tajante como dice el mismo Aristóteles, ya que hay pasajes de la misma obra que son claramente teóricos como *ENA6*.

²⁰¹ Cf. Arist. *ENA3 1094b21, Γ3 1112b9*.

etapa anterior a la del resto de la obra, ya que el concepto de ciencia en este texto es muy estrecho, y otras ciencias como la meteorología y la biología, como partes de la física o ciencia natural, y consideradas tradicionalmente como teóricas, quedarían fuera de las ciencias, pues sus fenómenos están sujetos al devenir.

La aparente identificación de la política con la prudencia y la aparente imposibilidad de una ciencia ético-política por causa de la separación entre el terreno teórico y práctico del conocimiento se extiende a otras partes del libro *Z*. Sin embargo, pienso que en dichas partes puede haber una interpretación distinta, una que favorezca a la política y, por consiguiente, a la ética, como ciencia y no identificada con la prudencia. La prudencia en Aristóteles es la virtud práctica que permite la correcta deliberación y ella tiene cabida en el ámbito de las acciones particulares; en cambio, la ciencia ético-política es un tipo de ἐπιστήμη que estudia el ámbito de la moralidad, y cómo es posible desarrollar el bien del hombre en el individuo y en la πόλις.²⁰²

2. La ciencia ético-política como un campo de estudio determinado

En contraste con la noción de ciencia o ἐπιστήμη como ciencia demostrativa, en *EN Z7* Aristóteles parece considerar al terreno práctico como un campo de conocimiento muy semejante a una disciplina científica. El texto se resume en explicar la naturaleza de la sabiduría (σοφία), afirmando que ella es la conjunción entre ciencia (ἐπιστήμη) e intelecto (νοῦς) acerca de las cosas más honorables del universo:

²⁰² Enrico Berti distingue a la filosofía práctica de la prudencia, explicando sus distintas funciones: “La filosofía práctica, o scienza politica, secondo Aristotele, ricerca che cos’è la felicità, la identifica con l’esercizio eccellente della funzione propria dell’uomo, cioè con la virtù, descrive le varie virtù e insegna a praticarle, procedendo con metodo dialettico, cioè argomentando e confutando le opinioni degli altri filosofi, sulla base di *éndoxa*. La *phrónesis*, invece, è l’esercizio stesso della virtù, cioè il saper deliberare bene circa i mezzi più idonei a raggiungere la felicità propria, della propria famiglia o della propria città, e l’unico argomento di cui essa fa uso è il cosiddetto sillogismo pratico.” Cf. BERTI, 2012, p. 17.

En tal forma, la sabiduría es intelecto y ciencia, es la ciencia de las cosas honorables, al ser justamente la cabeza de las ciencias. En efecto, es absurdo que alguien piense que la política (o la prudencia) sea la ciencia más excelente, si el hombre no es la mejor cosa de las que hay en el universo.²⁰³

Aristóteles quiere resaltar una concepción genuina de la sabiduría; no se trata del conocimiento en un área determinada, como es el conocimiento de un escultor, un labrador o un arquitecto, los cuales serían más bien ejemplos de técnicas; tampoco es un saber práctico o moral, la sabiduría es el conocimiento teórico, buscado por sí mismo, de las cosas más perfectas del universo, esto es, el conocimiento de los astros y las esferas celestes, se trata de la sabiduría identificada con la astronomía y teología y, posiblemente, también con las matemáticas; la sabiduría se consagra así, como cabeza de todas las ciencias. En este texto se confirma la oposición entre conocimiento práctico y teórico, entre sabiduría y prudencia, a la cual también denomina política, y que Aristóteles descarta que sea la “más buena” (σπουδαιοτάτην) de todas las ciencias. Además, en lo que sigue del texto, la concepción de la política como una ciencia o disciplina científica se afirma cuando Aristóteles menciona el propio objeto de estudio de la política como algo que no podría ser el objeto propio de la sabiduría:

Y si lo sano y lo bueno es distinto para los hombres y para los peces, y, al contrario, lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, todos dirían que lo sabio es lo mismo y lo prudente distinto [...] También es evidente que la sabiduría no es lo mismo que la política; en efecto, si uno llama sabiduría a la [ciencia] acerca de las cosas útiles para uno, habrá muchas sabidurías, pues no hay una sola [ciencia] acerca del bien de todos los animales, sino una distinta acerca de cada uno, de lo contrario, habría una única ciencia médica acerca de todos los seres.²⁰⁴

²⁰³ Arist. *EN Z7* 1141^a18-22: ὅστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων. ἄτοπον γὰρ εἶ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἶεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀνθρώπος ἐστίν.

²⁰⁴ Arist. *EN Z7* 1141^a22-33: εἰ δὴ ὑγιεινὸν μὲν καὶ ἀγαθὸν ἕτερον ἀνθρώποις καὶ ἰχθύσι, τὸ δὲ λευκὸν καὶ εὐθὺ ταῦτόν ἀεί, καὶ τὸ σοφὸν ταῦτό πάντες ἂν εἴποιεν, φρόνιμον δὲ ἕτερον· [...] φανερόν δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἂν εἴη ἡ σοφία καὶ ἡ πολιτικὴ ἢ αὐτὴ· εἰ γὰρ τὴν περὶ τὰ ὠφέλιμα τὰ αὐτοῖς ἐροῦσι σοφίαν, πολλὰ ἔσονται σοφαί· οὐ γὰρ μία

En este pasaje Aristóteles quiere hacer ver que la sabiduría no tiene el mismo objeto que la prudencia y la política, pues éstas tienen por objeto el bien del hombre, esto es, las cosas que le son útiles. La razón por la cual las cosas útiles y buenas para el hombre no pueden ser el objeto de la sabiduría es de carácter ontológico-metafísico, y remite a la discusión con los platónicos respecto al bien universal, en *EN A6*, como aquél que no puede ser el objeto de estudio de la ciencia política: lo bueno se predica del mismo modo que la salud y lo útil, esto es, no de forma unívoca como lo blanco y lo recto, sino con relación a algo uno (πρὸς ἓν), que los hace semejantes. Lo bueno, igual que lo sano, no es siempre el mismo en cada caso; es decir, lo bueno y lo sano no es lo mismo para cada especie animal: lo que es bueno para el hombre es distinto de lo que es bueno para los peces, o lo que es bueno para los caballos. Lo mismo ocurre en el caso de lo saludable y en la correspondiente ciencia de la salud: como las cosas que son saludables para el hombre son distintas para otras especies; así también, las ciencias de lo saludable serán distintas para cada especie. En cambio, la sabiduría es siempre la misma y con relación a algo único y que siempre es lo mismo, como lo blanco, que en cualquier objeto siempre es el mismo. Si la sabiduría tuviera por objeto lo útil, habría muchas sabidurías, pues habría una sabiduría para lo útil de cada objeto; pero el objeto de la sabiduría no se predica como lo útil, ni como lo bueno, al ser la ciencia de las cosas más honorables en el orden del ser, la sabiduría sería una ciencia única, pues no hay muchos seres honorables, sino sólo algunos.²⁰⁵

En este texto se sugiere la posibilidad de una ciencia del bien del hombre: así como hay una ciencia de la salud para cada especie y una ciencia médica del hombre, así también hay una ciencia del bien para cada

περὶ τὸ ἀπάντων ἀγαθὸν τῶν ζώων, ἀλλ' ἑτέρα περὶ ἕκαστον, εἰ μὴ καὶ ἰατρικὴ μίᾳ περὶ πάντων τῶν ὄντων.

²⁰⁵ Para Aristóteles, el sabio es sabio en general y no en algo particular. Cf. Arist. *EN* 1141^a13., y, además, la sabiduría es la ciencia más exacta de todas las ciencias. Cf. Arist. *EN* 1141^a16.

especie y una ciencia del bien del hombre, porque, la ciencia del bien del hombre, esto es, la política, es vista como un campo de conocimientos opuesto al campo de la sabiduría, cuya justificación se da gracias a la delimitación de un género de estudio determinado, lo cual es el requisito principal en la conformación de toda ciencia en cuanto disciplina científica.²⁰⁶

Si la política es considerada como una ciencia en este capítulo y es imposible hablar de una ciencia demostrativa del ámbito práctico (pues, según *EN* 1 y 3, la ciencia consiste en demostrar acerca de cosas necesarias), entonces sólo queda pensar que en el libro *Z* hay dos sentidos de ciencia, uno, que es la ciencia como conocimiento demostrativo y, otro, que no está esclarecido, pero que se refiere a la ciencia en cuanto campo o cuerpo de conocimientos. Según *EN Z7*, la ciencia política es considerada como un campo de conocimiento relativo al bien y las cosas útiles para el hombre.

Sin embargo, la identificación entre política y prudencia vuelve a plantearse cuando Aristóteles afirma en *EN Z8* que, de algún modo, ellas son el mismo hábito:

Tanto la política como la prudencia son el mismo hábito, no obstante, su esencia no es la misma. Y acerca de la ciudad, una es la prudencia legislativa, como la principal, y otra, que tiene un nombre común, la prudencia política, como la referida a los particulares: ésta es práctica y deliberativa.²⁰⁷

Carlo Natali, al comentar este pasaje, explica que dos cosas son iguales *en* su *esencia* (τὸ εἶναι) cuando comparten todos los predicados, lo cual no parece suceder en el caso de la política y la prudencia, cuyo ámbito u

²⁰⁶ Cf. Arist. *APo.* 76b13.

²⁰⁷ Arist. *EN Z8* 1141b23-27: "Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μὲντοι εἶναι οὐ ταῦτόν αὐταῖς. τῆς δὲ περὶ πόλιν ἢ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις νομοθετικὴ, ἢ δὲ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτικὴ· αὐτὴ δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτικὴ·"

objeto de aplicación es distinto.²⁰⁸ El ámbito de aplicación de la prudencia es el ámbito del individuo, mientras que el ámbito de aplicación de la política es el de un conjunto de individuos agrupados en una πόλις. Y, en efecto, en este capítulo, Aristóteles menciona a continuación dos tipos de prudencia de acuerdo a su ámbito de aplicación: por un lado, la prudencia del individuo particular, la cual se dice ser prudencia en sentido principal y, por otro lado, la relativa a la πόλις. Ésta última se divide en dos: la prudencia legislativa (νομοθετική) que es la principal (ἀρχιτεκτονική), y la prudencia política (πολιτική) que es la referida a los particulares (τὰ καθ' ἕκαστα) y, a su vez es práctica y deliberativa.²⁰⁹

Aristóteles, al identificar a la política y a la prudencia en cuanto hábito, habla desde el punto de vista del sujeto; es decir, se refiere a las habilidades y disposiciones que tiene el individuo en materia práctica; éstas son las mismas en el sujeto, pero cuando el sujeto las aplica en el ámbito privado o individual se llama prudencia, y si las aplica en el ámbito público, se le denomina política. Entonces, como hábito y de cara al sujeto, la prudencia y la política son lo mismo, pero, desde el punto de vista de su esencia, ambas son distintas por el ámbito de su aplicación: una está referida al ámbito individual, y la otra, al ámbito público, acerca de la constitución y aplicación de las leyes.²¹⁰

A pesar de que la prudencia y la política se consideran como un mismo hábito del sujeto, pienso que su diferencia no está sólo en cuanto a su ámbito de aplicación (individual y público, respectivamente), sino a una diferencia mayor que se deriva del mismo ámbito de su aplicación. Pienso

²⁰⁸ Carlo Natali explica esta expresión de modo muy claro: “Only things that have an identical τὸ εἶναι share all possible predicates, phys. III 3, 202b 15-16; the difference between wisdom and politics does not lie in the subjective habitual state, nor in the logical structure of reasoning, but in the object to which they are applied.” Cf. NATALI, C., 2001, p. 196, nota 66.

²⁰⁹ Cf. Arist. *EN* 1141b24-30.

²¹⁰ Reeve comenta este pasaje de la siguiente forma: “Practical wisdom is the same state of the soul as political science (*politiké*), so that what the former accomplishes in relation to the individual, the the latter accomplishes in relation to the city (polis): ethics is politics for the individual; political science, ethics for the city or state (*NE* I.2, VI.8).” Cf. REEVE, C. D. C., 2006, p. 210.

que la diferencia entre prudencia y política es aún mayor que la concerniente al ámbito de aplicación, pues, si así fuera, la política quedaría reducida a un tipo de prudencia; lo cual no parece concordar con lo dicho en *EN Z7*, en donde la política es concebida como una ciencia o campo de conocimientos. Si Aristóteles quisiera concebir a la política sólo como un tipo de prudencia, en todo caso, tendríamos que atribuirle a la política todos los tipos de prudencia referidos a la πόλις, es decir, atribuirle también la prudencia económica,²¹¹ en oposición a la prudencia individual.

Sin embargo, pienso que la política, a diferencia de la prudencia, tiene además el carácter de un campo de conocimientos debido a que en el ámbito público se requiere de una concepción más abarcante y acabada del bien humano, esto es, se requiere de un mayor énfasis en el conocimiento de los universales,²¹² lo cual lleva al desenvolvimiento de la política como una ciencia en cuanto disciplina científica. Esta idea puede reforzarse a través del contexto inmediatamente anterior (recordemos que las divisiones de los capítulos de la *Ética Nicomaquea* no son propias de la obra original). Al final de *EN Z7*, que sería al mismo tiempo, el comienzo de *EN Z8*, Aristóteles habla de los particulares como el objeto principal de la prudencia, o del particular más que del universal, tal como sucede en el conocimiento médico y, a continuación dice que:

Y la prudencia es práctica: de tal modo que es necesario tener ambos [conocimientos], y, sobre todo a ésta [i.e. la experiencia]. Aquí, alguna [prudencia] será arquitectónica.²¹³

Como hemos mencionado ya, la *prudencia legislativa* (νομοθετική) es la *arquitectónica*, esto es, la prudencia principal de entre los diversos tipos de prudencia; y ella es superior también a la prudencia política, la cual es del conocimiento particular (y muy probablemente superior a la prudencia individual); es decir, la prudencia legislativa es superior a cualquier tipo de

²¹¹ Cf. Arist. *EN* 1141b32.

²¹² Cf. Arist. *EN* K9 1180b20-23.

²¹³ Arist. *EN* 1141b21-23: ἡ δὲ φρόνησις πρακτική· ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν, ἢ ταύτην μᾶλλον. εἶθ' ἄν τις καὶ ἐνταῦθα ἀρχιτεκτονική.

prudencia, porque está más allegada al conocimiento universal. Esta apreciación de la νομοθετική, como referida a lo universal, favorece una visión científica, porque una característica propia de lo científico es la universalidad. Aunque, ciertamente, en este contexto, la νομοθετική es un tipo de prudencia, ella conlleva *el origen* de la ciencia política debido a su universalidad. Cabe recordar que, la νομοθετική es considerada en K9,²¹⁴ como parte de la ciencia política, y Aristóteles recomienda al respecto, como sucede en todas las técnicas y teorías, la adquisición progresiva de los universales.²¹⁵

Si Aristóteles, al señalar en *EN Z8* que la política y la prudencia son el mismo hábito, pero con una esencia distinta, tiene en mente a la política como el campo de conocimiento que señaló en *Z7*, y, además, piensa a la prudencia como aquella virtud que tiene más relación con los particulares, así, la diferencia en cuanto a su “esencia”, no sólo radica en su referencia a distintos ámbitos (público y privado), sino también implica una diferencia en cuanto al conocimiento: *la política se caracteriza por un conocimiento más universal, mientras que la prudencia tiene que ver más con los particulares*. El origen de la ciencia política radica en la universalidad propia de la prudencia legislativa, lo cual representa una diferencia sustantiva frente a la prudencia individual. Como sucede también en la medicina, adelantándome al cuarto apartado, en todo conocimiento del ámbito práctico se distinguen dos niveles, uno relativo a los principios universales, y otro relativo al conocimiento particular o de la experiencia: si el conocimiento propio de la prudencia es el particular, el conocimiento propio de la ciencia política es el universal.

Sin embargo, cabe señalar que, esta diferencia entre prudencia y política, en cuanto a sus conocimientos más propios, no puede seguirse a

²¹⁴ Cf. Arist. *EN K9* 1180b20-31.

²¹⁵ “Deliberation may be the avatar par excellence of Aristotelian so-called particularism – the place at which guidance by universal laws gives out and the individual agent must come to his own virtue-aided conclusions. If so, political science is surely the avatar of Aristotelian universalism. To see practical wisdom correctly, we must keep both its aspects in mind – something we will be more likely to do if, as Aristotle intends, we read the *Nicomachean Ethics* as a prelude to the *Politics*.” Cf. REEVE, C. D. C., 2006, p. 211.

partir del esquema de los hábitos intelectuales, ya que, según éste, la prudencia es señalada como la virtud propia del ámbito práctico. Si quisiéramos encontrar un lugar en este esquema para la política tendríamos que colocarla en el ámbito de la ἐπιστήμη o del νοῦς. Sin embargo, con la identificación entre política y prudencia Aristóteles busca señalar que, no puede haber una correcta política sin prudencia, o bien, no pueden darse buenos políticos que no sean prudentes. El campo de aplicación de la prudencia política es lo que parece conducirla a la necesidad de buscar aún más, los universales, esta necesidad de universalidad es aún mayor que la requerida en la prudencia individual.²¹⁶

En el apartado siguiente volveré sobre la diferencia entre prudencia y política según el tipo de conocimientos que les son propios. En resumen, las dos características científicas de la política que aparecen hasta ahora son: una, que la política engloba los conocimientos prácticos en un solo campo de conocimientos, según *EN Z7* y, otra, que la política como ciencia tiene su origen en la prudencia legislativa gracias a la relevancia de su universalidad, según *EN Z8*.

3. Los principios prácticos como constitutivos de la ciencia ético-política

Al final de *Ética Nicomaquea Z7*, Aristóteles introduce principios universales de la acción,²¹⁷ los cuales son, junto con la percepción de los particulares, elementos indispensables de la prudencia con vistas a la acción virtuosa. Sin embargo, en *EN Z2*, Aristóteles había sostenido que la parte calculadora del alma, encargada del ámbito práctico y poseedora de la virtud de la prudencia, tiene como objeto las cosas cuyos principios pueden

²¹⁶ En *EN K9* 1180b16-20, Aristóteles señala que uno puede atender un caso concreto con base en su experiencia propia, tal como le ocurre a quien puede curarse a sí mismo y es incapaz de curar a otros. Por eso, si uno busca tener un ámbito de aplicación más amplia, por ejemplo, el caso de la aplicación de las leyes en la πόλις, es necesario progresar en el conocimiento del universal.

²¹⁷ Cf. Arist. *EN Z7* 1141b14-21.

ser de otra manera; de modo que la apelación a principios universales, a propósito de la función de la prudencia, parece contrariar dicha afirmación inicial, ya que, tales principios, por ser universales, parecen tener un grado de necesidad.²¹⁸ En este apartado mi objetivo es, en primer lugar, mostrar que los principios universales a los que Aristóteles recurre en el libro *Z*, son aquello que conforma y posibilita la ciencia ético-política, ya que, al tener cierto grado de necesidad, pertenecen al ámbito científico. Y, en segundo lugar, mostraré que dichos principios universales son propios de la virtud del $\nu\omicron\delta\zeta$, es decir, una virtud de la parte epistémica del alma.

La necesidad y la universalidad son características de todo conocimiento científico. Estas características están presentes tanto en la noción de ciencia demostrativa como en la noción de ciencia de principios, según lo expresé en el capítulo primero. Sin embargo, a pesar de que Aristóteles hace énfasis en el sentido demostrativo de la ciencia en *EN Z*, pienso que en este mismo libro hay un sentido de ciencia como “sistema de conocimientos” y que permea en diversas partes de *EN Z*, el cual se puede completar con un sentido de ciencia de principios. En *EN Z7* Aristóteles se refiere a los conocimientos éticos como a un campo de conocimientos; mi hipótesis consiste en que Aristóteles pensó que los contenidos de dicho campo son, precisamente, los principios éticos universales cuya virtud correspondiente es el $\nu\omicron\delta\zeta$ y no la prudencia.

En *EN Z4*, Aristóteles afirma que lo que es producido ($\pi\omicron\iota\eta\tau\acute{o}\nu$) y lo practicable ($\pi\rho\alpha\kappa\tau\acute{o}\nu$) pertenecen al ámbito de las cosas cuyos principios pueden ser de otra manera;²¹⁹ esto quiere decir que los principios de lo producido y de lo practicable pueden ser adecuados, o no, para la acción virtuosa, porque éstos dependen del sujeto que lleva a cabo el producto o la

²¹⁸ Cf. Arist. *EN Z2* 1139^a5-8. Pienso que esta contradicción es sólo aparente, porque, con la afirmación de que “la parte calculadora del alma piensa las cosas cuyos principios pueden ser de otra manera”, Aristóteles no busca negar universalidad y cierta necesidad a los principios del ámbito práctico, sino que busca hacer énfasis en que la aplicación de estos principios depende de la deliberación del agente, así como de sus circunstancias contingentes.

²¹⁹ Arist. *EN Z4* 1140^a1-2.

acción: las acciones pueden ser correctas o incorrectas, si los principios son adecuados o no adecuados, respectivamente.

Sin embargo, aunque la prudencia es una virtud del alma racional que piensa las cosas que pueden ser de otra manera en el ámbito práctico, no por eso ella admite cualquier tipo de principios, sino que, en cuanto virtud, implica llevar a término la acción virtuosa y correcta y, por lo tanto, reclama principios adecuados. Aristóteles afirma que la prudencia es: “un hábito práctico de acuerdo con la razón verdadera, acerca de los bienes y males en el hombre.”²²⁰ A diferencia de la técnica que está referida a ámbitos determinados (v.g. el arte de la arquitectura o el arte de esculpir), la prudencia está referida a quien es capaz de la correcta deliberación en relación con la vida completa:

Parece ser propio del prudente el ser capaz de deliberar correctamente, sobre las cosas bellas y convenientes para él mismo, no según la parte, por ejemplo, cuáles tienen que ver con la salud, o cuáles tienen que ver con el vigor, sino cuáles tienen que ver con el vivir bien en su totalidad.²²¹

La deliberación, como función propia de la prudencia, estriba en dos cosas: por un lado, en especificar los fines concretos hacia los cuales tiende el sujeto, basándose en una concepción previa del bien, y, por otra parte, en pensar los mejores medios para llevar a cabo los fines especificados; ambas funciones conforman a la deliberación como un tipo de búsqueda.²²² La virtud ética, que hace recto el deseo, y la prudencia, que hace correcta la deliberación, dan lugar a la elección correcta, que será la causa eficiente de la acción buena.²²³

La prudencia, para llevar a cabo la correcta deliberación, requiere entonces de principios verdaderos y de ninguna manera falsos; ella es una

²²⁰ Arist. *EN* Z5 1140b5-6: ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. Cf. Arist. *EN* 1140b20-21: τὴν φρόνησιν ἔξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικὴν.

²²¹ Arist. *EN* Z5 1140^a25-28: δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως.

²²² Cf. Arist. *EN* Z12 1144^a6-9.

²²³ Cf. Arist. *EN* Z2 1139^a23-26, 31.

de las virtudes intelectuales por las cuales siempre captamos la verdad y no caemos en el error.²²⁴ La parte calculadora del alma puede deliberar erróneamente, si sigue principios falsos, o correctamente, si sigue principios verdaderos; sin embargo, gracias a la prudencia siempre se deliberará correctamente.²²⁵ Por ejemplo, en una situación que requiere el ejercicio de la valentía, como enfrentar al enemigo, nuestro principio sería falso si el principio de acción fuera cualquiera de los extremos en relación con el punto medio, y verdadero si optamos por la acción valiente; y lo mismo sucede con las demás virtudes que realizan el bien humano y que funcionan como principios de la acción. La prudencia se vale sólo de los principios verdaderos, que hacen correcta la deliberación. La verdad de los principios parece implicar un cierto grado de necesidad, pues el prudente sólo considera los principios que permiten la realización del bien humano, y la verdad de los principios de la acción está en conformidad con una adecuada concepción del bien humano.

Por otra parte, otro aspecto que confiere necesidad a los principios de la acción prudente es su universalidad. Recordemos que Aristóteles en *APo.* A4 dice que el universal abarca a sus objetos de forma necesaria.²²⁶ La contingencia de los principios de las acciones señalada en *EN Z2* no es total, ésta provendría o por parte del sujeto, al aplicar los principios de manera distinta en las acciones, o bien de los principios en sí mismos, que retratan la realidad contingente de los fenómenos prácticos; pero la universalización de los principios habla de cierta regularidad y predictibilidad en los fenómenos, y de dicha regularidad se deriva cierto grado de necesidad.²²⁷ La aparente contingencia total atribuida a los principios en *EN Z2* se acentúa debido a que en el libro *Z*, Aristóteles no

²²⁴ Cf. Arist. *EN Z6* 1141^a3-4.

²²⁵ Aunque la prudencia se ubique en la parte doxástica que admite lo falso, ella siempre es verdadera. Cf. Arist. *EN Z5* 1140b25-28.

²²⁶ Cf. Arist. *APo.* 73b25-29.

²²⁷ “But, in contrast with what was maintained in the archaic ethics, for Aristotle there is a certain consistency in human events, which are not completely unpredictable; it is possible to make inferences and generalizations about events and our practical behavior shows that we move in a world that is, in most cases, rather predictable.” Cf. NATALI, C., 2001, p. 25.

menciona la noción de lo ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ (lo que ocurre la mayoría de las veces), la cual permite, desde el punto de vista de los *Analíticos Posteriores*, una ciencia tanto de los fenómenos físicos como de los fenómenos éticos.

Sin embargo, la universalidad en los principios prácticos podría originar, además, una dificultad, ya que puede llevar a pensar que la prudencia es lo mismo que la política, porque los contenidos de la prudencia no son sólo particulares sino también universales. Si recordamos que en *EN Z6* Aristóteles afirmó que la “ciencia (ἐπιστήμη) es una suposición acerca de los universales y de las cosas necesarias,”²²⁸ y si la prudencia tiene suposiciones o contenidos universales con cierto grado de necesidad, entonces, de alguna manera, uno podría pensar que la prudencia guarda cierta semejanza con la ciencia o con la técnica, ya que ambas instancias tienen que ver con los universales.²²⁹ Dicha universalidad de los principios prácticos parece elevar a la prudencia a un conocimiento difícilmente distinguible de la política; de tal forma que, su diferencia, podría radicar, tal como Aristóteles apuntaba en *EN Z8*, sólo en su ámbito de aplicación (individual y público, respectivamente).

Sin embargo, pienso que puede confirmarse una diferencia más tajante entre prudencia y política, que la del sólo ámbito de aplicación, esto es, la de considerar a la prudencia y a la política como dos conocimientos distintos, lo cual nos permite hacer una mayor conexión con otros textos de la *Ética Nicomaquea*, que se refieren a la política como una ciencia. Para poder justificar mi postura, argumentaré que el tipo de universales requeridos en la prudencia no tienen que ser forzosamente de una universalidad propia de los principios, como sí los buscaría la política, sino que los universales de la prudencia son de una generalidad suficiente, que provendría de la experiencia, para poder llevar a cabo la acción correcta; mientras que la universalidad de los principios es propia de la ciencia. Esto

²²⁸ Arist. *EN* 1140b30.

²²⁹ Cf. Arist. *Metaph.* A1.

se confirma en el hecho de que Aristóteles manifiesta que la experiencia es más relevante para la prudencia que el universal, ya que ella está referida al ámbito de las acciones concretas.

Como hemos visto, el objetivo básico de *EN Z7* es mostrar que la política y la prudencia conforman un saber que no es de ninguna manera superior a la sabiduría. Posteriormente, casi al final del capítulo y después de mencionar que la prudencia es acerca de las cosas humanas y de las concernientes a la deliberación,²³⁰ aparece por vez primera en este libro la universalidad como un elemento necesario en la deliberación y, por lo tanto, en la prudencia. Sin embargo, de cara a la prudencia, el conocimiento de los particulares es más relevante que el conocimiento de los universales:

La prudencia no es sólo de los universales, sino que es necesario conocer también las cosas particulares: en efecto, ella es práctica, y la acción tiene que ver con los casos particulares. Por eso, incluso en otros campos, algunos que no saben, y los que tienen experiencia son más prácticos también en las demás cosas. En efecto, si uno supiera que las carnes ligeras son sanas y de fácil digestión, y uno desconoce cuáles son ligeras, no producirá salud; sino, sobre todo, producirá salud, el que sabe que las carnes de ave son ligeras y saludables. Y la prudencia es práctica: de tal modo que es necesario tener ambos [conocimientos], y, sobre todo a ésta [i.e. la experiencia].²³¹

La prudencia es una virtud que tiene un fin práctico, a saber, la acción correcta, y, por lo tanto, le conciernen no sólo los contenidos universales, sino, sobre todo, las cosas particulares, pues el que tiene experiencia parece tener más éxito en la acción que el que sólo tiene el conocimiento de los universales.²³² El conocimiento de la experiencia es un tipo de

²³⁰ Cf. Arist. *EN* 1141b8-9.

²³¹ Arist. *EN Z7* 1141b14-22: οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πράξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα. διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἐτέρων εἰδότες πρακτικώτεροι, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι· εἰ γὰρ εἰδείη ὅτι τὰ κοῦφα εὐπεπτα κρέα καὶ ὑγιεινά, ποῖα δὲ κοῦφα ἀγνοοῖ, οὐ ποιήσει ὑγίαιαν, ἀλλ' ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθια [κοῦφα καὶ] ὑγιεινά ποιήσει μᾶλλον. ἡ δὲ φρόνησις πρακτικὴ ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν, ἢ ταύτην μᾶλλον.

²³² La relevancia del conocimiento particular sobre el universal en el terreno práctico ha sido reconocida por muchos autores como un gran acierto de la ética aristotélica, por ejemplo, por Gadamer, quien opone la ética aristotélica a los sistemas éticos apriorísticos

conocimiento universal, un universal al que denominaré de primer grado, pero que no tiene la universalidad de un principio. Según el ejemplo médico que da Aristóteles al final de *EN Z7*, “las carnes de ave son ligeras y saludables”, no es un universal con tanta amplitud como “las carnes ligeras son sanas y de fácil digestión”; de igual manera, es distinta la universalidad de “el agua con miel le hizo bien a Sócrates y a Calias cuando tenían fiebre” que la universalidad de “el agua con miel es benéfica a los que tienen fiebre”.²³³ A la prudencia, al igual que a la práctica médica, le basta tener los universales que se obtienen a partir de la experiencia. En cambio, los universales más amplios parecen ser propios de la ciencia, pues, se requiere tener la experiencia de varios de tipos de carnes ligeras para poder generalizar que todas ellas son sanas y de fácil digestión; e igualmente, haber experimentado que en muchos casos el agua con miel es benéfica cuando se tiene fiebre. La eficacia de las generalizaciones de primer grado en las acciones concretas es mayor, incluso, que los

de Kant y Scheler: “El concepto de “ethos” que él pone como fundamento (Aristóteles) expresa propiamente esto: que la “virtud” no solo consiste en el saber, que la posibilidad del saber depende más bien de cómo es uno, y que este ser de cada uno ha recibido su impronta progresiva de la educación y del modo de vivir. Quizás Aristóteles se ha fijado con más insistencia en el carácter condicionado de nuestro ser ético, en la dependencia de la elección individual de sus peculiares determinantes prácticos y sociales, y se ha fijado menos en la incondicionalidad que acompaña al fenómeno ético.” Cf. GADAMER, H. G., 1991, p.182. La presencia del universal y el particular en el ejercicio de la prudencia ha dado lugar a una discusión acerca de cuál de estos dos elementos es prioritario en la decisión, y, por lo tanto, en el terreno meramente práctico. Esta discusión ha dado cabida a distintas posturas particularistas y universalistas de distintos tipos. Nussbaum parece sostener una postura particularista moderada cuando sostiene que, para Aristóteles, las reglas son útiles en el razonamiento práctico, sobre todo cuando aún no se ha alcanzado la madurez del agente prudente, pero indudablemente Aristóteles concede prioridad al particular: “El buen navegante no se guía por el reglamento; y está preparado para ocuparse de lo que no ha visto con anterioridad. Pero sabe, también, cómo servirse de lo que ha visto; no hace como si nunca hubiera estado en un barco antes. La experiencia es concreta, y no se puede recoger exhaustivamente en un sistema de reglas. A diferencia de la sabiduría matemática, no se puede abarcar adecuadamente en un tratado. Pero sí ofrece orientación, y nos alienta a reconocer los rasgos repetidos así como los únicos. Aun cuando las reglas no son suficientes, pueden ser sumamente útiles y, con frecuencia, incluso necesarias”. Cf. NUSSBAUM, M., 2005, p. 148-149. Sin embargo, Terence Irwin defiende una visión contraria al particularismo en Aristóteles, pues la prioridad teórico-normativa no la tienen los juicios particulares de la percepción sino los principios universales. Cf. IRWIN, T., 2000.

²³³ Cf. *Metaph.* E2 1027a23-24.

principios de acción. Por ejemplo, esto se aprecia hasta en los consejos: al que escucha un consejo no basta con recomendarle que “la responsabilidad consiste en la obligación de cumplir con los compromisos”, sino que sería más eficaz si le dijéramos que “ser responsable es llegar a tiempo al trabajo todos los días, es alimentar y cuidar a los hijos, es no malgastar el dinero”, etcétera. Por el contrario, a la ciencia política (como a la medicina), le incumben los universales más abarcentes, por ejemplo, la determinación de las definiciones de las virtudes y de las enfermedades, tanto como sea posible, aunque en algún momento dado ambas consideren las excepciones. La prudencia y la ciencia política son distintas en cuanto al tipo requerido de universalidad de sus conocimientos.

Los principios propios de la ciencia ético-política, además de que pueden no requerirse en la acción prudente, puesto que bastarían las generalizaciones de la experiencia, son adquiridos por el νοῦς, que es una virtud intelectual distinta a la prudencia, y que es propia de la parte epistémica del alma. Aristóteles, al final de *EN Z8*, después de hablar de los tipos de prudencia, retoma el tema de los universales y la importancia de los particulares, que había mencionado al final de *EN Z7*. Aristóteles opone la ciencia a la prudencia, con lo cual, también hace énfasis en que lo propio de la prudencia no es el universal sino el particular:

Es evidente, que la prudencia no es ciencia, pues ella, como se dijo, se ocupa de lo último: tal es la naturaleza de lo práctico. Ella se opone al intelecto; en efecto, por un lado, el intelecto es de las definiciones, de las cuales no hay razonamiento, y por otro lado, la prudencia se ocupa de lo último, de lo cual no hay ciencia, sino sensación.²³⁴

Esta cita es doblemente relevante. En primer lugar, porque enmarca a la prudencia en el ámbito práctico y no teórico, pues le conciernen más los particulares. En segundo lugar, porque aquí Aristóteles hace alusión a las definiciones, las cuales son principios, cuyo conocimiento se obtiene a

²³⁴ Arist. *EN Z8* 1142^a23-27: ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὡσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἢ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις.

través del intelecto (νοῦς),²³⁵ por lo cual es un conocimiento que corresponde a la parte epistémica del alma. El intelecto es el hábito de los principios y, por tanto, el hábito propio de la ciencia no-demostrativa. Así como al intelecto le conciernen los términos o principios, es decir, los universales de segundo grado como “las carnes ligeras sonsaludables y de fácil digestión” o “el agua con miel es benéfica para el que tiene fiebre”; así, a la prudencia le conciernen las cosas últimas, es decir, los particulares, de las cuales hay sensación pero no hay ciencia, pues la ciencia no es de lo particular sino de lo universal.²³⁶

Pienso que en los capítulos *EN Z7* y *Z8* se menciona la relevancia de los conocimientos universales para la deliberación y la acción, esto es, para el ejercicio de la prudencia, pero también se hace énfasis en la importancia del conocimiento de lo concreto y particular sobre el universal; de manera que, el objeto propio de la prudencia es más lo particular que lo universal. Por ejemplo, un soldado novato puede saber que tiene que actuar con valentía, pero desconocer cómo se actúa valientemente en ciertas situaciones de guerra.

Por otro lado, la virtud correspondiente a los principios universales no es la prudencia sino es el νοῦς. Los principios no son producto de la virtud intelectual de la ciencia en su sentido demostrativo, porque no son deducibles, y tampoco lo son de la técnica ni de la prudencia, porque éstas son de las cosas que pueden ser de otra manera, ni de la sabiduría que también envuelve demostración. La virtud propia de los principios es el intelecto (νοῦς), esto es, la virtud propia de la ciencia no-demostrativa. Además, la universalidad constituye un requisito de la necesidad, aunque Aristóteles no hace mención de lo ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ en este contexto, sí

²³⁵ Las definiciones no son obtenidas por demostración, como también lo explica Aristóteles en los *Analíticos Posteriores*, cf. Arist. *APo.* A3 y B4.

²³⁶ Para Reeve, la parte calculadora del alma que lleva a cabo la deliberación y, por lo tanto, el ejercicio de la φρόνησις, recurre a la parte epistémica del alma para tomar de ella las verdades prácticas que son necesarias para la deliberación como premisas mayores: “For though practical wisdom must be concerned with universal premises (VI.7 1141b14-15), it gains its knowledge of them at second hand from the scientific part. Practical perception of such things as “This is bird meat”, by contrast, is its own unique contribution.” Cf. REEVE, C. D. C., 2006, p. 208.

menciona que la ciencia (ἐπιστήμη) es una “suposición acerca de los universales y de las cosas necesarias,”²³⁷ lo cual nos remite a la noción de ciencia ὀπλωζ, o ciencia “sin más”, en la cual cabe tanto la ciencia demostrativa como la no-demostrativa. La posibilidad de una universalidad de segundo grado de los principios prácticos es un requisito suficiente para hablar de la ciencia ético-política como una ciencia de principios.²³⁸

Los principios prácticos en cuanto universales y necesarios, cuya virtud correspondiente es el νοῦζ, son el objeto constitutivo de la ciencia práctica o ético-política. Si los principios prácticos son necesarios en cuanto verdaderos y universales, entonces éstos son pensados por la parte científica del alma (ἐπιστημονικόν) y, además, pueden ser considerados como objetos de estudio en cuanto tales. Sin embargo, la universalidad de segundo grado, no excluye que los principios prácticos también puedan incidir en las acciones; los principios pueden ser alcanzados por personas muy experimentadas que han vivido muchos casos semejantes. De modo que, los principios con los cuales se llevan a cabo las acciones correctas

²³⁷ Cf. Arist. *EN* 1140b31-32.

²³⁸ Devereux parece tener una opinión distinta al respecto. Para él, las ciencias teóricas en Aristóteles tratan sobre universales y las prácticas sobre particulares, aunque esta distinción fue paulatina en Aristóteles; de manera que excluye una ciencia ético-política que trate sobre universales. Los particulares, según este autor, comprenden ciertas generalizaciones a las que llama “specific types”, a diferencia de la ἐπιστήμη que sólo utiliza “generic types”, algo semejante a la distinción entre universal de primer y segundo grado sobre la que hablé líneas arriba. Sin embargo, la verdadera diferencia entre el conocimiento particular y el universal no está en su contenido (pues no se refieren a un individuo u objeto específico), sino en que el universal es explicativo y causal, lo cual parece negarle a la política como ciencia práctica. Cf. DEVEREUX, D., 1986. Desde mi punto de vista, la política trata de particulares secundariamente y de los universales primariamente; la afirmación de Devereux acerca de las ciencias prácticas como aquellas que tratan de los particulares es correcta, si por eso se entiende que la finalidad de la política y la ética es práctica y, por lo tanto, tiene que ver con resultados concretos, lo cual no ocurre en la física o en la biología. Además de esto, pienso que la política sí tiene que ver con los universales de tipo causal y explicativo, lo cual debe buscarse en pasajes que implican una ciencia de principios, como el del argumento del ἔργον, y no confundirnos con aquellos otros pasajes en donde busca explicar el funcionamiento de la prudencia, la cual tiene como prioridad al particular sobre el universal. La opinión de Wieland parece opuesta a la de Devereux, porque enmarca a la prudencia como la virtud que completa las carencias de la filosofía práctica en el terreno de lo particular: “La filosofía práctica puede proveer a quien obra ayudas orientativas, pero no prescripciones para su comportamiento en la situación particular del caso. Por ello, tampoco puede quitarle jamás al individuo la responsabilidad por su obrar concreto. A la filosofía práctica le queda, sin embargo, la tarea de marcar aquellos lugares vacíos a ser llenados no por ella misma, sino sólo por la *praxis*”. Cf. WIELAND, W., 1999, p. 109.

serían los mismos objetos sobre los cuales se hace ciencia práctica, la diferencia está en la forma en que son pensados por la parte racional: la parte calculadora (λογιστικόν), gracias a la prudencia, usa de los principios para la deliberación con vistas a la acción correcta; mientras que la parte científica (ἐπιστημονικόν) piensa los principios prácticos como objetos de estudio, dando lugar a la ciencia política. La prudencia tiene un fin meramente práctico: la acción correcta; mientras que la ciencia ético-política tiene, en cambio, el fin teórico de pensar sobre los principios prácticos (y otros fenómenos éticos de los cuales se obtienen definiciones), sin que por ello este fin teórico se contraponga al fin práctico de la vida buena; por el contrario, esta ciencia subordina su fin teórico al práctico.

4. La analogía entre la ciencia ético-política y la medicina

La analogía con la medicina para explicar la naturaleza y el funcionamiento del conocimiento práctico es muy recurrente no sólo en el libro *Z*, sino también a lo largo de la *Ética Nicomaquea*.²³⁹ Según el esquema de virtudes de *EN Z1*, la prudencia y las artes, entre ellas la medicina, se ubican dentro de las virtudes referidas a las cosas contingentes; por esta razón, Aristóteles las coloca como virtudes intelectuales aparte de la ciencia.²⁴⁰ Otra semejanza importante entre prudencia y medicina, según *EN Z*, es que ambas comparten una finalidad práctica: una busca la virtud, y la otra, la salud; ninguna de las dos busca sólo el conocimiento por el conocimiento; de esta finalidad práctica se desprende el hecho de que ambas son similares por utilizar conocimientos particulares y universales, así como que en ellas sea especialmente relevante el conocimiento de los

²³⁹ Cf. Arist. *EN* A6 1097^a8-13, B2 1104^a1-5, B4 1105b12-18, K9 1181b2-12. Aristóteles se refiere a la medicina como una de las ciencias particulares; ella trata acerca de la salud, así como la geometría trata sobre las magnitudes (cf. *EN Z10*, 1143^a3). Desde el punto de vista de la triple división de las ciencias, la medicina es una ciencia productiva, pues su interés radica en lograr la salud de los individuos. Cf. Arist. *Metaph.* K 1064^a11-13.

²⁴⁰ Cf. Arist. *EN* 1140^a1.

particulares.²⁴¹

En este apartado me concentraré en explicar en qué consiste exactamente la analogía entre la filosofía práctica y la medicina a partir de la comparación que realiza Aristóteles entre prudencia y medicina en Z12 y Z13, con el fin de esclarecer el estatuto científico de la ética y la política a partir de su semejanza con la medicina. En estos capítulos, Aristóteles expone un par de aporías relacionadas con la prudencia: la primera es acerca de la utilidad de la prudencia y de la sabiduría, y la segunda, sobre si la prudencia puede mandar sobre la sabiduría, a pesar de que esta última sea superior. Mi interés se centra en la primera aporía, pues, para hablar acerca de la utilidad de la prudencia, Aristóteles recurre a una comparación con la medicina y con la gimnasia:

Se podría problematizar acerca de estos hábitos, preguntando para qué son útiles. En efecto, por una parte, la sabiduría para nada estudia las cosas a partir de las cuales un hombre es feliz (pues ella no es propia de ningún tipo de génesis), y, por otra parte, la prudencia tiene eso; pero, ¿para qué es necesaria ésta? Si es cierto que la prudencia es el hábito acerca de lo que es justo, bello y bueno para el hombre (éstas son las cosas que practica el hombre bueno), también es cierto que, para nada somos más practicantes por saber estas cosas (si es cierto que las virtudes son hábitos), como tampoco por saber las cosas saludables y las vigorosas, ni cuantas se dicen no para producir, sino para ser a partir del hábito; en efecto, para nada somos más practicantes (saludables y vigorosos) por tener la ciencia médica y la gimnástica. Hay que decir que, si la prudencia no es útil a causa de estas cosas [el saberlas], sino por ser virtuoso, para nada es útil a los que son virtuosos, y tampoco a los que no la tienen.²⁴²

²⁴¹ Werner Jaeger ofrece una visión panorámica de las analogías médicas utilizadas en la *EN* para explicar el conocimiento ético, así como una explicación del origen de la analogía entre ambas disciplinas, la cual se remonta al *Gorgias*; en este diálogo, Sócrates se refiere a la política como una nueva filosofía cuyo objeto es el cuidado del alma. Según Jaeger, Aristóteles retoma esta analogía para explicar la naturaleza de la ciencia práctica, como un conocimiento distinto al especulativo, y, que, además, es muy semejante al de la ciencia médica. La analogía entre la medicina y la filosofía práctica es relevante, sobre todo, para hablar de la fundamentación teórica de la política, así como de su método propio: “The consistent comparison of ethics with medicine obviously was not, for Aristotle, a mere piece of learned pedantry. Every word he utters about questions of method has its philosophic meaning. Apparently he thought it necessary again and again to illustrate the nature and peculiarity of ‘politics’ or ethics as a science. As a special branch of philosophy distinct from theoretical speculation, it needed a careful description and justification of its aim and methods.” Cf. JAEGER, W., 1957, p. 60.

²⁴² Arist. *EN* Z12 1143b18-30: Διαπορήσειε δ' ἂν τις περὶ αὐτῶν τί χρήσιμοί εἰσιν. ἢ μὲν γὰρ σοφία οὐδὲν θεωρήσει ἐξ ὧν ἔσται εὐδαίμων ἄνθρωπος (οὐδεμιᾶς γὰρ ἐστὶ

En este texto se plantea la primera aporía: parece que la prudencia no es útil en la práctica de la virtud. Si la prudencia es el conocimiento de lo bello, bueno y justo, así como la medicina y la gimnasia son el conocimiento de lo sano y de lo vigoroso; y si el conocimiento médico no nos hace practicar las cosas saludables, tampoco la prudencia, en cuanto virtud intelectual, nos hace practicar las cosas bellas, buenas y justas; éstas parecen ser más bien el producto de las virtudes como hábitos del carácter. Por ejemplo, saber que el cigarro es dañino para la salud y saber porqué es daniño, no nos hace dejar de fumar de forma automática; o bien, podemos saber que consumir vitaminas ayuda a evitar las enfermedades en épocas de frío y, sin embargo, no por eso las consumimos; por el contrario, parece que, en relación con la práctica, es más importante llevar a cabo las cosas que no proponemos, que el simple hecho de tener el conocimiento de ellas.²⁴³ La acción virtuosa parece ser el producto de un largo proceso de habituación del carácter que nos inclina a actuar correctamente, que el producto del conocimiento de lo que es correcto. Alguien puede saber qué es lo bueno y lo justo y, sin embargo, su conocimiento no garantiza que actuará bien y justamente. El hábito intelectual de la prudencia, no parece bastar para la acción; o bien, en otras palabras, el conocimiento en los asuntos de carácter práctico parece que es algo secundario en el ejercicio de las acciones buenas, bellas y justas, pues, como sucede en la medicina, para estar sanos no aprendemos medicina, sino que basta con tomar el

γενέσεως), ἢ δὲ φρόνησις τοῦτο μὲν ἔχει, ἀλλὰ τίνος ἕνεκα δεῖ αὐτῆς; εἴπερ ἢ μὲν φρόνησις ἐστὶν ἢ περὶ τὰ δίκαια καὶ καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἀνθρώπων, ταῦτα δ' ἐστὶν ἂ τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶν ἀνδρὸς πράττειν, οὐδὲν δὲ πρακτικώτεροι τῷ εἰδέναι αὐτὰ ἐσμεν, εἴπερ ἔξεῖς αἱ ἀρεταὶ εἰσιν, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινὰ οὐδὲ τὰ εὐεκτικά, ὅσα μὴ τῷ ποιεῖν ἀλλὰ τῷ ἀπὸ τῆς ἕξεως εἶναι λέγεται· οὐθὲν γὰρ πρακτικώτεροι τῷ ἔχειν τὴν ἰατρικὴν καὶ γυμναστικὴν ἐσμεν. εἰ δὲ μὴ τούτων χάριν φρόνιμον ῥητέον ἀλλὰ τοῦ γίνεσθαι, τοῖς οὐσι σπουδαίοις οὐθὲν ἂν εἴη χρήσιμος· ἔτι δ' οὐδὲ τοῖς μὴ ἔχουσιν·

²⁴³ La incontinencia es un ejemplo del caso en que podemos poseer el conocimiento de lo que se debe o no hacer y, sin embargo, no llevarlo a cabo. La explicación aristotélica ante este fenómeno, consiste en que el sujeto, aún sabiendo lo mejor, no lo elige porque no sigue su razón sino sus apetitos y, sigue sus apetitos debido a que carece de las virtudes del carácter. En este sentido se entiende el caso de la incontinencia, como un caso opuesto al de la posesión de la virtud de la prudencia. Cf. Arist. *EN*H1-10.

consejo de otros,²⁴⁴ así, para ser virtuosos, no es necesario saber qué es la virtud. La prudencia, en cuanto significa la posesión del conocimiento práctico, no parece ser razón suficiente para actuar virtuosamente.

Aristóteles resuelve la aporía inicial sobre la aparente falta de importancia de la prudencia en las acciones virtuosas afirmando que la prudencia es un elemento ineludible para volverse virtuosos, porque hay una relación de interdependencia o de co-dependencia entre ella y las virtudes éticas: la prudencia necesita de las virtudes éticas, porque ellas hacen correcto el fin,²⁴⁵ y las virtudes éticas necesitan de la prudencia, porque toda virtud es un hábito *con* recta razón. Aristóteles sostiene que la prudencia requiere de las virtudes, porque ellas son el principio a partir del cual es posible la acción correcta; pero a su vez, la prudencia garantiza que la virtud sea plena y no sólo natural, la virtud ética no sólo es un hábito “según la recta razón” sino un hábito “con recta razón”.²⁴⁶ Esto quiere decir, en última instancia, que, no basta simplemente llevar a cabo acciones correctas; éstas pueden ejecutarse sólo por cumplimiento a las leyes, o involuntariamente, o por ignorancia; por el contrario, es preciso llevarlas a cabo por sí mismas y, para lograr esto último es necesario el conocimiento y, por lo tanto, la prudencia.²⁴⁷ La acción virtuosa reclama la presencia de la parte intelectual para cruzar el ámbito de la virtud natural a la virtud plena, lo cual se da en el sujeto que logra una independencia intelectual y un desarrollo pleno del carácter. Los casos de incontinencia son casos en donde no sólo no hay prudencia, sino que tampoco hay virtud del carácter. no se da la prudencia, porque hay un defecto en el carácter de los agentes.²⁴⁸

²⁴⁴ Cf. Arist. *EN* 1143b30-33

²⁴⁵ Cf. Arist. *EN* 1144^a7-9, 28-34.

²⁴⁶ Cf. Arist. *EN* 1144b26-27: ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἢ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆς ἐστίν.

²⁴⁷ Cf. Arist. *EN* 1144^a13-20.

²⁴⁸ El incontinente no tiene la prudencia; ésta es propia del que sabe deliberar, es decir, del que conoce y actúa en consecuencia. Sobre el fenómeno de la incontinencia véase *EN* H1-10.

En Z12, Aristóteles asemeja la prudencia y la medicina a través de la aporía, pero en Z13 parece distinguirlas, pues afirma que la prudencia es una virtud necesaria para el ejercicio de las acciones virtuosas, y después de esta solución, Aristóteles no vuelve sobre la comparación con la medicina, dejando abierta la posibilidad de interpretación de la analogía completa. La analogía entre filosofía práctica y medicina se esclarecería si distinguimos una doble relación entre ambas en dos niveles distintos; la primera estriba en una relación de semejanza entre la prudencia y la medicina como práctica médica, en cuanto que ambas implican habilidades y conocimientos generales y particulares aplicables. El segundo nivel es la relación de semejanza entre la medicina como teoría médica y la política como ciencias: ellas son ciencias, sistemas o cuerpos de conocimientos producto de una teorización de sus objetos. Esta última relación ayudaría a mejorar la comprensión de las características de la política en cuanto ciencia. Bajo esta distinción, en la aporía, Aristóteles estaría oponiendo el lado teórico de la medicina con la prudencia, por lo cual, la analogía no funciona correctamente: tener la ciencia médica o la gimnástica no nos hace más prácticos en las cosas saludables y vigorosas, lo cual sí ocurre en el caso de la prudencia, pues poseerla implica la realización necesaria de acciones virtuosas y visceversa. La analogía funcionaría mejor si comparásemos la prudencia con la práctica médica, y la política con la teoría médica, y esto conlleva las siguientes consecuencias.

La primera consecuencia consiste en que la práctica médica al ser semejante a la prudencia, por sí misma, implicaría la curación o la acción de sanar, lo cual parece razonable, siempre y cuando se considere que dicha práctica médica es la correcta. El conocimiento médico parece no garantizar la acción correcta a nivel práctico, ya que para Aristóteles en toda técnica puede haber virtud o vicio, pues ella es capaz de los contrarios: un médico es capaz de curar pero también es capaz de empeorar al enfermo; inclusive, según Aristóteles, en el arte, es mejor el que yerra voluntariamente, porque eso significa que posee el conocimiento, lo cual no

puede decirse en el caso de la prudencia, porque el sujeto que la posee, necesariamente actuará bien.²⁴⁹ En la prudencia es inherente la práctica correcta como algo que es parte de su naturaleza, porque quien tiene la prudencia, necesariamente tendrá las virtudes del carácter y, viceversa; por ello, Aristóteles dedica el resto de *EN Z13* a exponer la inseparabilidad entre la prudencia y las virtudes del carácter y, por lo tanto, entre la prudencia y la acción correcta.

La segunda consecuencia se refiere a la semejanza entre teoría médica y política. El segundo nivel de conocimiento es propiamente un nivel de conocimiento teórico que se encarga de buscar las causas de los fenómenos y de darles una sistematización apropiada. El médico o el científico, a diferencia del hombre de experiencia, conoce el *porqué* de su conocimiento, es decir, no sólo sabe el *qué*, sino que sabe dar la explicación o causa de su propio conocimiento.²⁵⁰ La presencia de un conocimiento científico ocurre de una manera muy semejante en la política, la cual también examina y sistematiza sus propios principios, y recurre a la psicología y otros temas metafísicos para dar una explicación suficiente de los fenómenos que estudia.

La analogía con la medicina así expuesta se complementa, además, muy bien con la forma de enseñanza de la medicina y la política que aparece en *EN K9*.²⁵¹ Aristóteles, en este capítulo, habla de la experiencia en la medicina como algo elemental para poder entender los tratados médicos, y de cómo ocurre algo semejante a los estudiantes de política. En la enseñanza médica, no basta, de ninguna manera, con la enseñanza teórica y basada únicamente en “los libros de texto”, sino que es preciso enseñar al estudiante de medicina con ejemplos prácticos.²⁵² El profesor de

²⁴⁹ Cf. Arist. *EN Z5* 1140b21-25.

²⁵⁰ Cf. Arist. *Metaph.* A 981^a24-30.

²⁵¹ Arist. *EN K9* 1181b2-12.

²⁵² Este doble sentido de la analogía entre la medicina y la ciencia ético-política lo explica Jaeger de la siguiente manera: “Thus the example of medicine is used not only as a model of method for the theoretical analysis of ethics but equally for its practical application in human life and education. Medicine was the prototype that combined both aspects, and it

medicina enseña primero cómo proceder en un caso concreto, haciéndolo él mismo, y luego pide al estudiante imitarlo bajo su supervisión. Aquí se distingue, por un lado, el conocimiento de los tratados médicos y, por el otro, el conocimiento empírico del sujeto que aprende, esto es, se distingue la práctica médica, de la teoría médica. Aristóteles resalta así la importancia de la experiencia para el estudiante de política. Por un lado, está en contra de los sofistas que enseñan a ser políticos sin serlo ellos mismos, y, por otro, sugiere que, los libros que contienen enseñanzas sobre política, serán útiles sólo en la medida en que se presuponga la experiencia. Así, Aristóteles parece distinguir la teoría política, de la práctica política o prudencia.

Sin embargo, cabe mencionar que, las ventajas que supone la semejanza entre la política y la medicina se pueden ver opacadas por sus diferencias, ya que la política y la ética aventajan con mucho a la medicina desde el punto de vista del sistema aristotélico, principalmente por su objeto de estudio.²⁵³ Por ejemplo, en *EN* A13, Aristóteles dice que la política es mejor y más honorable que la medicina.²⁵⁴ El objeto de la ética es el bien humano en su totalidad; en cambio el de la medicina es sólo una parte del bien, la salud, algo producible; en cambio, el objeto de la ciencia práctica es la acción y, ontológicamente, la acción (*πρᾶξις*) es superior a la producción (*ποίησις*), porque la primera alcanza su fin en su misma

was precisely this combination that made it the perfect model for the ethical philosopher.” Cf. JAEGER, W., 1957, p. 60.

²⁵³ Timothy Chappell, a diferencia de lo que expuse en este apartado, defiende que en Aristóteles se da una ética del “hombre bueno” (*agathos-centred*), el cual es la medida del conocimiento ético. Bajo esta visión de la ética aristotélica, Chappell piensa que la ética no puede ser una ciencia porque ella no es otra cosa que la sabiduría práctica o prudencia; por lo cual, lo que en cualquier ciencia (incluida la medicina) se consideran como tres clases de cosas materialmente distintas, en la ética son sólo distinciones formales: “For any science or field of study, ethics included, we can raise the questions ‘Who counts as an expert in this field?’, ‘What is the subject matter of this study?’, and ‘What is the objective of this study?’ [...] With medicine, for example, the answers are, respectively, ‘The qualified doctor’, ‘Disease and its treatment’, and ‘Health’.[...] But in the case of ethics, we might say that Aristotle’s answers to these three questions are, respectively, ‘The good man’, ‘The good man’, and ‘The good man’.” Cf. CHAPPELL, T., 2005, p. 238.

²⁵⁴ Cf. Arist. *EN* 1102^a20-21.

realización.²⁵⁵ Pienso que estas diferencias en cuanto al objeto de estudio conllevan también importantes diferencias metodológicas y científicas entre ambas disciplinas, las cuales es preciso considerar, aunque en otra investigación.

5. Evidencias metodológicas en apoyo de una ciencia práctica de principios en *EN Z*

El libro *Z* de la *Ética Nicomaquea* es un libro muy complejo; puede analizarse desde varios puntos de vista. En los apartados anteriores he hecho una lectura a partir de sus contenidos para defender la presencia de una ciencia ético-política. Desde otro punto de vista, el libro *Z* puede tomarse como un objeto de investigación en sí mismo, y cabe la pregunta acerca su objetivo o finalidad en cuanto tratado, para saber si en él hay elementos o aspectos que hablen de la ética como una ciencia. En el presente apartado busco esclarecer que, metodológicamente, es posible apreciar que la finalidad del libro *Z* es de carácter teórico, debido a que tiene como objetivo el estudio de la prudencia como principio práctico. Casi al principio del libro, Aristóteles afirma:

Por eso, no sólo es necesario que esto (lo que dijimos antes) sea dicho verdaderamente también acerca de los hábitos del alma, sino también [es necesario que] se defina [esto, i.e.] qué es la recta razón, a saber, cuál es la definición de ésta.²⁵⁶

Como he mencionado más arriba, en los libros B (II) al E (V) de *EN*, Aristóteles aborda el tema de las virtudes del carácter para las cuales es indispensable captar el punto medio; éste sólo se capta gracias a la recta razón, o prudencia, que es la virtud intelectual del ámbito práctico, la cual se explica a lo largo del libro *Z*. En este sentido es posible considerar *EN Z*

²⁵⁵ Cf. Arist. *Metaph.* Θ 9.

²⁵⁶ Arist. *EN Z*1 1138b32-34: διὸ δεῖ καὶ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἕξεις μὴ μόνον ἀληθῶς εἶναι τοῦτ' εἰρημένον, ἀλλὰ καὶ διωρισμένον τίς ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος.

como un tratado acerca del principio práctico y cognitivo por excelencia del ámbito moral, es decir, la prudencia, y sobre el cual se busca precisar qué es (cuál es su definición),²⁵⁷ en qué consiste, y cuál es su función. De modo que, si el objetivo del libro *Z* es el análisis de la prudencia como el principio práctico por excelencia, entonces *ENZ* sería un buen ejemplo de un tratado en el que se desarrolla la ética al modo de una ciencia de principios.

El libro *Z* parece implicar una consideración más laxa de la ciencia ético-política, pues su estudio parece concretarse en la prudencia, que es una capacidad práctica deliberativa; además, debido a la necesidad de remarcar la diferencia entre prudencia y sabiduría y, por consiguiente, a la diferencia con la ciencia como parte de la sabiduría, se aminoran sus objetivos teóricos. Sin embargo, desde el punto de vista de la finalidad del tratado pienso que no hay forma de sostener que prudencia y ciencia ético-política son lo mismo. Si ambas fueran el mismo conocimiento, el contenido del libro que habla de la prudencia misma sería un ejercicio reflexivo sobre la propia prudencia, lo cual obliga a pensar, que es necesario sostener que hay diversos grados de prudencia; una sería la prudencia práctica, y otra la teórica, la que se pregunta por su propio funcionamiento. El nivel teórico de la prudencia sería el concerniente a una mayor especialización del conocimiento práctico, lo cual llevaría a considerarla como una especie de campo de conocimiento. En otras palabras, si el libro *Z* se considera un texto que se pregunta por el conocimiento práctico en sí mismo, entonces sólo se puede concluir que es un conocimiento reflexivo, esto es, un ejercicio de carácter teórico. Así pues, el libro *Z* es el resultado de una teorización sobre el conocimiento práctico; así como un producto de la parte epistémica del alma, que ha

²⁵⁷ Respecto a la traducción e interpretación del término ὄρος, Rowe no está de acuerdo en traducirlo como “definición” sino como el criterio que determina las virtudes, las acciones y el razonamiento que determina los medios. Añade que varios comentaristas piensan que la pregunta sobre este criterio se resuelve hasta *EN X*: el medio es determinado en relación con la σοφία. Sin embargo, Rowe sostiene que la pregunta se resuelve en el mismo libro VI, y concuerda con Allan en que el criterio hacia el cual mira la recta razón es la percepción. Cf. ROWE, C. J., 1971, pp. 109-114.

estudiado en qué consiste la prudencia o conocimiento práctico en sí mismo. Metodológicamente no puede sostenerse que el libro *Z* sea un libro de carácter práctico; esto se aprecia con mayor claridad en el pasaje del inicio en donde habla sobre su finalidad, que es la de indagar qué es y en qué consiste la prudencia. Y si esto es así, esto nos llevaría a pensar que la prudencia tiene un fin teórico, o al menos, una parte teórica, lo cual es contradictorio, ya que, desde el punto de vista de la división de las partes del alma y de sus virtudes, la prudencia es una virtud de la parte calculadora y no epistémica. De modo que, es preciso distinguir la prudencia de la ciencia política, la cual tendría un carácter teórico-sistemático, aunque esto no demerita que, a su vez, este fin teórico se subordine a un fin práctico.²⁵⁸

Es necesario precisar que la ciencia ético-política en *EN Z* es ciencia por dos razones distintas; primero, porque los principios prácticos sobre los cuales trata son universales y, por lo mismo, hay algo de necesario en ellos; recordemos que los principios necesarios son el primer requisito de la ciencia demostrativa, por lo cual se relaciona con ella, aunque en un sentido débil; y, segundo, porque en cuanto tratado, el libro *Z*, considerado como parte del área política, es un estudio sobre el conocimiento práctico, lo cual hace que tenga un carácter teórico. Desde este punto de vista, si la identificación entre política y prudencia se

²⁵⁸ La distinción entre prudencia y ciencia ético-política como hábitos correspondientes a dos partes distintas del alma (λογιστικόν y ἐπιστημονικόν, respectivamente), ayuda a no caer en un círculo vicioso en la justificación del conocimiento ético. Ésta es la queja de Chapell a la postura que en un inicio pudiera pensar en la ética como ciencia: “Even if ethics were what (to say it again) it most certainly is not, as tidily universal a science as geometry, it would still be a self-reflexive science, a study whose study is itself”. Cf. CHAPPELL, T., 2005, p. 239. Desde mi punto de vista, la ciencia ético-política no es una ciencia reflexiva del hombre bueno que se piensa a sí mismo, sino que es producto de un ejercicio de la parte epistémica que piensa sobre los fenómenos morales como un objeto de estudio. Pienso que Chapell cae en un error similar cuando pone a Aristóteles la tarea de justificar lo que él considera el estándar de la ética: el hombre bueno. ¿Quién puede decir quién es el hombre bueno, sino él mismo? “’But who says who counts as an *agathos*?’ Though Aristotle never explicitly answers this question. The obvious and inevitable answer is that the best judge of who is an *agathos* is simply the *agathos* himself. After all, the *agathos* is the best judge of all the other important ethical questions. So the more important this question is the more inevitable it seems that he must be the best judge of this question, too.” Cf. CHAPPELL, T., 2005, p. 252. En la ciencia ético-política el estándar no es el “hombre bueno”, sino la concepción adecuada del bien humano.

mantuviera en *EN Z*, entonces al estudio del conocimiento práctico en cuanto tal habría que darle un nombre distinto y llamarlo, tentativamente, “metaprudencia.”

Conclusiones

El objetivo primordial de *Ética Nicomaquea Z* es distinguir el ámbito teórico del práctico, haciendo un especial énfasis en la independencia del segundo ámbito, cuya virtud respectiva es la prudencia. Esta división podría llevar a pensar en excluir toda posibilidad de una teorización del ámbito práctico, es decir, de una ciencia práctica. El libro *Z* de *Ética Nicomaquea* presenta así, uno de los problemas principales sobre la posibilidad de una ciencia del ámbito práctico, a saber, la pertenencia de su objeto de estudio al ámbito de lo contingente, siendo que la ciencia o ἐπιστήμη pertenece al ámbito de lo necesario. La respuesta a este problema la abordé en el capítulo segundo con la introducción de la noción de lo ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, la cual está ausente en el libro *EN Z*. En el capítulo tercero procuré buscar evidencia textual y sistemática que permitiera confirmar el valor científico de la ciencia ético-política y, al mismo tiempo acentuar la diferencia existente entre ésta última y la prudencia, dentro de los límites de *EN Z*. Busqué resaltar la visión implícita de dicha ciencia ético-política en este capítulo. En este libro, Aristóteles parece identificar prudencia y ciencia ético-política no sólo por considerarlas como un mismo hábito del sujeto, sino también, porque ambas pertenecen a un mismo ámbito práctico. Sin embargo, en el contexto de *EN Z* uno de los puntos más relevantes en la diferenciación entre prudencia y ciencia ético-política consiste en la universalidad propia del conocimiento político: mientras que en la prudencia basta con tener el conocimiento de la experiencia para lograr la acción virtuosa, en cambio, lo propio de la ciencia ético-política es el conocimiento universal de los principios requerido en la legislación. El origen de esta diferenciación entre política y prudencia se encuentra la

distinción entre varios tipos de prudencia, dentro de las cuales, la legislativa es la arquitectónica, por considerarse la más universal de todas. Esta diferencia de conocimientos se aprecia, además, no sólo en que la política es señalada en *EN Z7* como una ἐπιστήμη o un campo de conocimientos referidos al bien y a las cosas útiles del hombre, sino que se aprecia muy bien al compararla con el ámbito médico: la prudencia es semejante a la práctica médica, en donde es más relevante el conocimiento del particular; y la ciencia ético-política es semejante a la teoría médica, cuyo conocimiento propio es lo universal. Los conocimientos universales o principios propios de la ciencia ético-política son adquiridos por el νοῦς, que es una virtud de la parte epistémica del alma. Por otra parte, un análisis del texto de *EN Z* como un tratado sobre el principio de la prudencia es una muestra de que, como sucede en otros tantos pasajes de la misma obra, el objetivo de Aristóteles es la investigación y análisis teórico de los fenómenos éticos.

CAPÍTULO IV

LA INDUCCIÓN Y LA DIALÉCTICA COMO MÉTODOS DE CONOCIMIENTO DE LOS PRINCIPIOS ÉTICOS

La ciencia no-demostrativa (ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος), o ciencia de los principios, es un modelo de ciencia más amplio que el de la ciencia demostrativa, y nos permite comprender mejor el desarrollo de las ciencias aristotélicas expuestas en obras como la *Física* y la *Ética Nicomaquea*, pues su punto central de investigación parece consistir en la exposición de los principios de la ciencia natural y de la ciencia ética respectivamente. La contingencia de los fenómenos éticos, al igual que en el caso de los objetos de la física, no excluye el hecho de que ellos puedan ser estudiados científicamente, debido a que, a pesar de la variabilidad que puedan tener, en ellos se da una suficiente regularidad para ser estudiados científicamente. Después de estudiar el modo en que los fenómenos morales pueden ser objetos de estudio científico (como expuse en el capítulo segundo y parte del tercero), es indispensable hablar acerca del método propio de la ética, es decir, de la metodología adecuada para el descubrimiento de los principios éticos. Para esto, es preciso tener claro si Aristóteles habla de una metodología propia a toda ciencia de principios; pues, así como la silogística es la metodología propia de la apodíctica o ciencia demostrativa, así parece que, hipotéticamente, podría hablarse de una metodología propia de la ciencia de principios.

El método propio de la ciencia de principios no podría ser el método demostrativo, pues los principios son, por definición, indemostrables. Los principios de cada ciencia son la base y los constitutivos centrales de cada disciplina, y a ellos les corresponde un método de investigación propio, el cual consistiría en un modo de descubrir, investigar y justificar la adquisición de los principios de las ciencias. Según el esquema de las virtudes intelectuales de *EN Z2* y de

Analíticos Posteriores B19, la virtud correspondiente en la captación de los principios no es la ἐπιστήμη, sino el νοῦς; y una de sus actividades propias es la inducción, ésta es uno de los medios a través del cual se obtienen los principios de cada ciencia. Pero, además de la inducción, en los *Tópicos*, Aristóteles menciona explícitamente a la dialéctica como un método que no sólo tiene una utilidad en las ciencias filosóficas, sino también en el descubrimiento de los principios de las ciencias.²⁵⁹

Sin embargo, aunque bien podría hablarse de una metodología básica para toda ciencia de principios (dentro de la cual se consideraría también el método de división descrito en *Analíticos Posteriores* B13 para establecer las definiciones), es preciso señalar que el objeto de estudio determinará la metodología de una ciencia: el objeto determina toda disciplina no sólo materialmente, sino también metodológica o formalmente. Los métodos de adquisición de los principios son los medios en que las distintas disciplinas obtienen sus respectivos principios; así, probablemente, al investigar la metodología que sigue cada ciencia, encontraremos variaciones respecto a los aspectos metodológicos generales; los cuales se adaptan al objeto de estudio, el cual determina, entre otras cosas, la exactitud adecuada. Por estas razones, pienso que, sólo con mucha dificultad, podría hablarse de una única metodología de la ciencia de los principios, como ocurre que en el caso del modelo de ciencia demostrativa es la silogística, ya que los señalamientos generales tendrían que completarse y confrontarse con la metodología que Aristóteles usa de hecho en cada una de las áreas del conocimiento. En efecto, parece que, si Aristóteles habla de varios métodos en la adquisición de principios, es porque uno sólo no agota su descubrimiento; los métodos pueden ser varios y complementarios. Por lo demás, la forma de adquirir los principios está también sujeta al objeto de estudio y a los objetivos de la disciplina correspondiente.

²⁵⁹ Cf. Arist. *Top.* A2 101^a36-37

La concepción de la ética como una disciplina científica no quedaría completa si se dejara de lado el “método” utilizado en el desarrollo de sus contenidos, es decir, el tipo de “investigación” que Aristóteles consideró que es apropiada o pertinente para el desarrollo de su teoría ética. Al principio de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles hace una alusión explícita al método en la ciencia política: “Así pues, a estas cosas aspira la investigación, que es una [cierta] ciencia política.”²⁶⁰ En esta cita, Aristóteles equipara el término “método” o “investigación” con “ciencia” que, aunque está elidido, en el contexto de este capítulo, es claro que Aristóteles se refiere a la ciencia política. Esta cita, parece sugerir que el tema del método en la ética es, de algún modo, equivalente a hablar acerca de su científicidad; y, en efecto, tal parece que, si se lograra demostrar que en los escritos éticos hay un uso frecuente del método demostrativo o de cualquier otro método considerado como científico, se fortalecería la idea de un proyecto científico en la teoría ética aristotélica. Históricamente ha habido diversas opiniones sobre cuál es el método propio de la *Ética Nicomaquea*. Independientemente de aquéllos que defienden el método deductivo-demostrativo en la ética, se encuentran los que ven a la ética como una ciencia no-demostrativa, es decir, aquéllos que están a favor de considerarla como una ciencia de principios basada en la inducción o en la dialéctica, dos métodos no-demostrativos.²⁶¹

Sin duda, en la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles lleva a cabo un análisis e investigación de la mayoría de los temas tratados en dicha obra, basándose en el recurso a los ἔνδοξα u *opiniones admitidas*, así como en el

²⁶⁰ Cf. Arist. A2 1094b10-11: ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτικὴ τις οὐσα. H. Bonitz distingue dos sentidos del término μέθοδος en Aristóteles: 1) *via ad ratio inquirendi* y 2) *ipsa disputatio ac disquisitio*. Cf. BONITZ, H., p. 449. En esta cita, μέθοδος se usa en el segundo sentido; pero hago énfasis en esta cita de la ética para hablar de ambos sentidos de μέθοδος, ya que la ciencia ético-política en cuanto disciplina lleva implícito el uso de un método en cuanto camino de investigación.

²⁶¹ Entre los que favorecen el método demostrativo en la ética están ANAGNOSTOPOULOS, G., 1994, WINTER, M., 1997b, y LEE, H. D. P., 1935 (para el caso del método demostrativo, ver el último apartado del capítulo I); favorecen la inducción DAHL, N. O., 1984, CHARLES, D., 1995, y SORABJI, R., 1973-4; y, entre los que favorecen el método dialéctico están BURNET, J., 1900, IRWIN, T., 1981, y BOLTON, R., 1991.

recurso a la problematización, elementos que se han considerado como constitutivos del método dialéctico. Debido a estas evidencias se ha pensado que el método propio de la ética es el dialéctico. Sin embargo, la reducción del método de la ética al método dialéctico parecería atentar contra una visión objetivo-científica de la ética, ya que el método dialéctico consiste en contraponer opiniones y, podría pensarse que su finalidad en la ética consiste sólo en llegar a consensos; por esta razón, tendría que justificarse en qué medida el método dialéctico es relevante en la investigación filosófica y científica.

A la importancia de la dialéctica se suma la relevancia de la inducción como método de la ética. La inducción, desde mi punto de vista, es el método más relevante para concebir a la ética como ciencia, ya que funciona como base epistemológica que permite una visión objetivo-científica de la ética al fundamentar el conocimiento de los principios éticos sobre la experiencia sensible; es decir, sobre los datos particulares. Apostar por la inducción como método de la ética, no excluye la conjunción con otros métodos como el dialéctico, por lo cual, puede decirse que, la forma no-demostrativa de ver a la ética aristotélica como ciencia supone una pluralidad y complementariedad de métodos.

A pesar de que ambos métodos, dialéctica e inducción, aparecen en la *Ética Nicomaquea*, en los textos se alcanza a apreciar que la complejidad metodológica es mucho mayor que la reducción a estos dos métodos. Carlo Natali, por ejemplo, ha hecho ver que, algunos procedimientos en el establecimiento de las definiciones éticas provienen de la metodología descrita en los *Analíticos Posteriores*.²⁶² Igualmente, en varios momentos relevantes, para completar la exposición, o para resolver problemas planteados, Aristóteles acude a las teorías físicas del *De Anima* y a otros tratados especulativos; de esta manera, la *Ética Nicomaquea* parece rebasar su finalidad netamente práctica y, así, puede decirse que no sólo es un texto de ética, sino también de “metaética”, en el sentido en que su

²⁶² Cf. NATALI, C., 2007 y 2010.

argumentación colinda con otras áreas de la filosofía especulativa, a lo que algunos han llamado “fundamentación metafísica de la ética”. Uno podría preguntarse si el recurso a otras áreas del conocimiento físico o metafísico tendría que considerarse como un método en sí mismo o como una estrategia metodológica.

Para hablar de los métodos en la ética es preciso hacer una aclaración previa. Siguiendo una observación de Carlo Natali, es preciso distinguir, por un lado, la explicación de la adquisición de los principios éticos y, por el otro, la forma en que Aristóteles expone de forma organizada y sistemática los resultados de la búsqueda de dichos principios.²⁶³ En otras palabras, hay que distinguir entre las teorías de la explicación sobre el origen del conocimiento de los principios éticos, y la forma en que Aristóteles expone los principios en los tratados. Podría distinguirse entonces entre los “métodos de descubrimiento” o “métodos de adquisición de los principios”, y los “métodos de exposición” o “métodos de justificación” de los mismos principios. En algunos momentos de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles se refiere, explícitamente, al modo en que los principios éticos son conocidos,²⁶⁴ lo cual alude a su teoría propia sobre el modo en que él pensaba que se adquirirían los principios; pero esto es diferente del modo o método que él mismo adopta en la exposición del tratado mismo. Sin embargo, pienso que el estudio del método que sigue la *EN* en cuanto tratado tiene la importancia de reflejar las inquietudes filosófico-científicas o teóricas que tuvo Aristóteles al escribir su obra; es decir, hipotéticamente, los métodos de exposición de

²⁶³ “Leaving aside for the moment the issue of how Aristotle arrived at his ethical principles, it is important to observe how he defends them. He does so by enacting in front of the public the stages of a search, a *zetêsis*, organised according to the model of the search for principles described in *APo.* II 1-2 and 8-10. Aristotle is obviously not doing the search when writing *NE*; rather, he sets out the results of his search by repeating it in a stylized and systematic way in front of his public”. Cf. NATALI, C., 2007, p. 377. Este artículo de Natali es relevante porque en éste resalta el uso de metodología de los *Analíticos Posteriores* en la búsqueda de definiciones éticas, lo cual es aún más significativo de cara a la ciencia ética. Desafortunadamente no desarrollaré estos métodos en este capítulo. Para la aplicación de estos métodos en el libro A de la *EN*. Cf. NATALI, C., 2010.

²⁶⁴ Cf. Arist. *ENA* 7 1098b3-8.

los principios reflejan los métodos de descubrimiento y adquisición de los principios. Por esta razón, al estudiar la metodología ética habría que tomar en cuenta en qué medida se da o no esta correspondencia entre las teorías de adquisición o teorías del origen del conocimiento de los principios y los métodos de exposición y justificación de los mismos.²⁶⁵

Así pues, el objetivo de este capítulo consistirá en analizar la relevancia que tienen la inducción y la dialéctica como dos métodos de investigación de los principios éticos, y que conforman la metodología científico-filosófica del tratado de la *EN*; en otras palabras, realizaré una valoración de ambos métodos como métodos de adquisición y descubrimiento de los principios éticos, con vistas a su proyección como métodos de exposición de la ética en cuanto tratado científico.

Este capítulo está dividido en tres partes. En la primera parte hablaré acerca de la inducción como el método básico en la ética para dar un sustento a los conceptos éticos como obtenidos a partir de la realidad y experiencia sensible; la apuesta por universales objetivos es la base de la ciencia ética, esto es, del conocimiento de lo que es bueno para el hombre. Para desarrollar este tema me remito a los pasajes metodológicos de la *Ética Nicomaquea*, en donde Aristóteles postula a la inducción como el método básico de investigación y descubrimiento de los principios éticos, e igualmente, a la teoría del conocimiento de los principios, expuesta en *Analíticos Posteriores* B19, la cual consiste en una explicación psicologista de cómo el ser humano obtiene los principios, a partir de la experiencia sensible. Este modo en que se conocen los principios de toda ciencia es también el mismo modo en que se conocen los principios éticos. En la segunda parte del capítulo, hablaré acerca de la relevancia epistemológica que tiene el método dialéctico en la conformación de la ciencia ética, así

²⁶⁵ Es atractiva la opinión de Natali, para quien hay dos “etapas” de la exposición del tratado de la *EN* que reflejan el modo de descubrimiento de los principios, aunque ambas etapas no sean equivalentes. Las formas de exposición tendrían que depender de las teorías epistemológicas del conocimiento de los principios; y, además, el tratado tiene sus propias características expositivas, de tal modo que puede analizarse como un discurso retórico.

como de las desventajas que se suscitan, si el método de la ética se reduce únicamente a este método. En este mismo apartado haré una exposición de la naturaleza del método dialéctico y de la manera en que está relacionado con la filosofía y con la noción de ciencia aristotélica, para lo cual, me basaré esencialmente en el libro de los *Tópicos*. Por último, en la tercera parte de este capítulo ofrezco una posible explicación sobre el modo en que la dialéctica y la inducción pueden ser métodos complementarios en la ética; para esto me basaré en el método que Aristóteles delinea en *Ética Nicomaquea* H1, el cual ha sido considerado como el método dialéctico por excelencia. La utilización de este método en los escritos éticos parece indicar que Aristóteles no sólo tuvo propósitos utilitarios de consenso de opiniones, sino que también buscó contribuir a la fundación de una teoría ética ciencia ética en estricto sentido.

1. La inducción como método de conocimiento de los principios éticos en la *Ética Nicomaquea*

La inducción puede entenderse a partir de *Analíticos Posteriores* B19 y de *Ética Nicomaquea* A7, como un proceso de conocimiento mediante el cual se captan los principios de la realidad, a partir de la experiencia sensible. Sin embargo, esta afirmación contiene algo de cierto y algo de falso: la inducción sí desempeña un papel esencial en la formación de los principios éticos, pero, si nos atenemos a la definición de inducción, como el razonamiento que va de lo particular a lo universal,²⁶⁶ y si consideramos la enorme complejidad que implica el descubrimiento de los principios (éticos y no-éticos), el cual sobrepasa la sola inducción, entonces nos vemos en la necesidad de construir una concepción menos ambiciosa, pero no por eso menos relevante, del papel que juega la inducción en el

²⁶⁶ Cf. Arist. *APo.* A1 71^a8-9; *Top.* A12 105^a13-14; *EN* Z3 1139b28-29.

descubrimiento de los principios; la cual ayudará a comprender mejor la naturaleza de la misma inducción como proceso de conocimiento.²⁶⁷

En la ética, como parece ocurrir en las demás ciencias, la inducción consiste en una fuente de objetividad, ya que, como proceso cognitivo compartido por todo ser humano, hace referencia a la misma realidad ética a la que tenemos acceso a través de la experiencia sensible. El conocimiento de los principios éticos parece tener el mismo origen inductivo que los demás principios no-éticos. Aristóteles habla de la inducción dentro de un proceso de distintos niveles de conocimiento descrito en *Analíticos Posteriores* B19, explicación que surge con el fin de aclarar cómo surge el conocimiento de los principios de las ciencias. Este proceso aplicado a la ética parece suponer, tal como apunta David Charles,²⁶⁸ la adhesión a un realismo ético, pues los universales y principios éticos serían extraídos a partir de la realidad ética, con los cuales es posible constituir y desarrollar una ciencia ética. El proceso de conocimiento de los principios éticos parece ser semejante al de los demás principios concernientes a otras materias, el cual parte de la sensibilidad y experiencia, y derivará, posteriormente, en definiciones. Si asumimos que el conocimiento de los principios éticos es semejante al de los demás principios, entonces optamos por un realismo moral, el cual implica la presencia de fenómenos morales que son sujetos de investigación científica.

El tema de la captación de los principios éticos a través de la inducción es de primera importancia, porque a través de su esclarecimiento se establece una justificación epistemológica adecuada para la conformación de una ciencia ética en el sentido no-demostrativo, es decir, de una ciencia de principios. Sin embargo, algunos comentaristas, como Terence Irwin, han puesto en duda la relevancia de la inducción como un método adecuado para la ética, ya que, a diferencia de la dialéctica, la

²⁶⁷ Sobre el papel de la inducción en el conocimiento de los principios en *Analíticos Posteriores* B19 ha sido para mí muy esclarecedor el artículo de BRONSTEIN, D., 2012.

²⁶⁸ Cf. CHARLES, D., 1995.

inducción sólo tiene relevancia en el conocimiento indudable, y no en la ética, en donde hay demasiados desacuerdos u opiniones encontradas; aunque, en última instancia, las afirmaciones éticas se apoyan en las afirmaciones metafísicas (obtenidas a partir de la inducción), según un modelo coherentista de verdad.²⁶⁹ Sin embargo, otros comentaristas, como Gauthier-Jolif, N. O. Dahl, D. Charles, C. D. C. Reeve y R. Sorabji (entre otros), están de acuerdo en que la inducción cumple un papel fundamental en la metodología del conocimiento de los principios éticos.²⁷⁰

En este apartado busco sostener que la inducción es un método de descubrimiento y adquisición de los principios éticos, porque, gracias a ella es posible lograr el conocimiento de *principios prácticos universales*, como fruto de la generalización o universalización de los datos de la experiencia, y porque gracias a éstas y otras generalizaciones es posible, a su vez, la búsqueda de las *definiciones éticas*. Ambos, los principios universales prácticos y las definiciones éticas constituyen el *porqué* de la ciencia ética. La inducción es así, un método básico de la ética, que permite asentar la ética sobre una misma base epistemológica, es decir, la experiencia sensible.

El primer paso de una justificación epistemológica de la ética a través de la inducción consiste en mostrar que el mismo Aristóteles postuló la inducción como el modo básico de conocimiento de los principios éticos. La inducción, como un modo de explicar el origen del conocimiento y la adquisición de los principios éticos, aparece explícitamente en tres pasajes de la *Ética Nicomaquea*. Los dos primeros pasajes aparecen en el libro primero, es decir, a propósito del problema acerca de la elucidación de la felicidad, o el más alto bien de todos los bienes del hombre; el tercer pasaje se encuentra en el libro Z, cuyo tema básico es la prudencia, como virtud intelectual del ámbito práctico; así, se comprende que este último pasaje

²⁶⁹ Cf. IRWIN, T., 1981.

²⁷⁰ Cf. GAUTHIER-JOLIF, 1959, p. 19; DAHL, N. O., 1984; CHARLES, D., 1995; SORABJI, R., 1973-4, p. 124-125; REEVE, C. D. C., 1992 y 1996.

esté relacionado con las premisas del silogismo práctico y, por lo tanto, en un contexto de realización de la acción.

El primer pasaje que mencionaré para comprender la inducción como método de conocimiento de los principios en la ética se encuentra al final de *Ética Nicomaquea* A7, al final de la exposición del argumento del ἔργον que retrata la esencia del bien supremo, en *EN* A7. Después de haber expuesto la definición de felicidad, Aristóteles hace una digresión sobre la investigación ética y sobre los varios modos en que se lleva a cabo el conocimiento de los principios:

De los principios, unos se conocen por inducción, otros por sensación, otros por cierta habituación, y otros de otra manera. Hay que intentar abordar cada principio concreto según su naturaleza, y hay que esforzarse de modo que se definan correctamente: ellos tienen mucho peso en relación con las cosas que siguen. En efecto, el principio parece ser más de la mitad del todo, y muchas de las cosas buscadas se manifiestan a través de éste.²⁷¹

Aristóteles se refiere a cuatro modos de conocer los principios: inducción, sensación, habituación y a una forma que no enuncia. Esta última forma de conocimiento de los principios puede referirse a la dialéctica, tal como se menciona en los *Tópicos*,²⁷² tema que desarrollaré más adelante. Aristóteles parece enfocarse en la inducción y en la habituación, mientras que la sensación puede entenderse como presupuesta en el proceso inductivo.

La habituación ha sido considerada como la inducción propia del ámbito ético. La habituación es un modo de conocimiento de los principios, especialmente relevante en el ámbito ético, ya que también puede serlo de las artes, pues se refiere a la adquisición de los hábitos a través de la educación del carácter; de modo que ella puede entenderse como un tipo de inducción debido a varias razones: primero, porque ella se

²⁷¹ Arist. *EN* A7 1098b3-8: τῶν ἀρχῶν δ' αἱ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, αἱ δ' αἰσθήσει, αἱ δ' ἐθισμῶ τινί, καὶ ἄλλαι δ' ἄλλως. μετιέναι δὲ πειρατέον ἐκάστας ἢ πεφύκασιν, καὶ σπουδαστέον ὅπως διορισθῶσι καλῶς· μεγάλην γὰρ ἔχουσι ῥοπὴν πρὸς τὰ ἐπόμενα. δοκεῖ γὰρ πλεῖον ἢ ἡμισυ τοῦ παντὸς εἶναι ἡ ἀρχή, καὶ πολλὰ συμφανῆ γίνεσθαι δι' αὐτῆς τῶν ζητούμενων.

²⁷² Cf. Arist. *Top.* A2 101^a36-101b4.

constituye a partir de la experiencia sensible; y, segundo, porque se forma mediante la repetición de formas de actuación similares en diversas circunstancias. El papel que desempeña el intelecto en la habituación ha sido objeto de discusión, ya que la opinión no es unánime respecto al tema de si los principios de acción son, o no, objeto de deliberación. Por ahora no me detendré en este problema, ya que, la elaboración de una teoría que explique el modo completo en cómo se generan los principios de acción en el individuo es sumamente compleja, pues una teoría tal implica incluir todos los elementos que intervienen en la habituación, especialmente el carácter; es decir, se necesitaría una explicación de cómo podrían ser modelados los elementos de la “parte irracional” del alma constituida por pasiones, sentimientos, etcétera.²⁷³ Sin embargo, es preciso no olvidar que, en el aprendizaje de hábitos se irá forjando un conocimiento sobre lo placentero y lo doloroso, lo conveniente o lo inconveniente, y, en última instancia sobre lo bueno y lo malo. En el mejor de los casos, el conocimiento intelectual del principio, que supone la habituación, podrá adquirirse con el ejercicio, la debida experiencia y gracias a la intervención y dirección del educador; de ahí que para Aristóteles, la correcta habituación es una condición indispensable para llegar a ser virtuoso.²⁷⁴

Lo que me interesa destacar de la habituación ética es el constitutivo intelectual, que, si bien en la realidad no está separado de la habituación completa, sí puede separarse para los fines concernientes al esclarecimiento del conocimiento ético. En cuanto a la habituación, es entonces importante destacar su elemento cognitivo, es decir, el conocimiento de los principios prácticos que se obtienen a través de la inducción; dicho conocimiento, si bien no deja de aprenderse a la par del ejercicio en los buenos hábitos, es captado por la parte racional del alma.

²⁷³ Cf. MOSS, J., 2012.

²⁷⁴ Sobre la habituación (*ethismos*) como método de conocimiento de los principios éticos, véase BURNYEAT, M. F., 1981; DAHL, N. O., 1984; VASILIOU, I., 1996; REEVE, C. D. C., 1996; KRAUT, R., 1998.

Tal conocimiento es el que contribuye en la conformación de la ciencia ético-política.

El segundo pasaje en donde Aristóteles se refiere a la inducción como método de conocimiento de los principios, es al comienzo de la investigación y estudio acerca del bien del hombre en *EN A4*. Aristóteles parece introducir a la inducción no precisamente en el sentido de habituación (aunque ésta se presupone, pues el que investiga debe estar de algún modo bien educado), sino como un método de conocimiento científico, cuando habla sobre el modo en el cual, el que investiga sobre asuntos ético-políticos, parte de lo más conocido a lo menos conocido para nosotros. El contexto en el que menciona este procedimiento es justamente un pasaje metodológico que se refiere a la investigación del bien buscado por la política; después de mencionar las distintas opiniones que se han dado sobre la felicidad, Aristóteles dice que no será necesario examinar (ἐξετάζειν) todas las opiniones, sino las más relevantes.²⁷⁵ Este pasaje se encuentra a su vez, como un preámbulo a un examen más estricto de las opiniones sobre la felicidad y al argumento del ἔργον como su propia respuesta a la esencia del bien supremo o felicidad; así, señala el método que debe seguirse en la investigación de los principios éticos:

Que no se nos oculte que los razonamientos que van desde los principios son diferentes de los que van hacia los principios. Con razón, pues, Platón problematizaba e investigaba esto: si el camino va desde los principios o hacia los principios (como en el estadio, si la carrera va desde los jueces hacia la meta, o en sentido inverso). En efecto, hay que comenzar a partir de las cosas conocidas, y éstas son de dos tipos: las conocidas para nosotros, y las conocidas *sin más*. Igualmente, debemos comenzar a partir de las cosas conocidas para nosotros. Por eso, es necesario que haya sido bien dirigido en sus costumbres el que va a oír asuntos acerca de lo bueno y de lo justo y, en general, de la política. El principio, pues, es el ὅτι (el *que*), y si éste parece suficiente, para nada hará falta el διότι (el *porque*). Un hombre tal tiene esos principios, o los podría adquirir fácilmente.²⁷⁶

²⁷⁵ Cf. Arist. *EN A4* 1095^a28. Es relevante destacar el contexto dialéctico en el que se desenvuelve la argumentación; esto se evidencia a partir del lenguaje técnico “examinar”, muy propio de la dialéctica.

²⁷⁶ Arist. *EN A4* 1095a30-1095b8: μὴ λανθανέτω δ' ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς. εὖ γὰρ καὶ ὁ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτει, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστὶν ἡ ὁδός, ὡσπερ ἐν τῷ σταδίῳ ἀπὸ τῶν

Este texto puede dividirse en tres partes para su mejor comprensión. En la primera parte, Aristóteles plantea el problema sobre la forma en que debemos proceder en la investigación de los principios éticos, la cual es semejante a cualquier otra investigación de los principios, y enuncia dos posibilidades de acuerdo con dos tipos de razonamiento: 1) el razonamiento *que parte* de los principios y 2) el razonamiento *que va hacia* los principios; con ellos, Aristóteles parece referirse a la deducción y la inducción, respectivamente. Al respecto, Aristóteles piensa que el problema sobre la investigación en la ética es semejante al problema planteado por Platón acerca de los principios, es decir, si se debe partir de los principios, o ir hacia ellos, tal como podría plantearse el problema de si en una carrera debe correrse de los jueces a la meta o en sentido inverso.

En la segunda parte del texto, Aristóteles propone una respuesta a la disyuntiva presentada sobre el tipo de razonamiento que debe utilizarse en la búsqueda de los principios éticos, basándose en la forma de conocer propia del hombre. Aristóteles responde que es preciso comenzar a partir de las cosas que nos son más conocidas, pues, “lo que es más conocido” se dice en dos sentidos: lo más conocido *para nosotros* y lo más conocido *sin más* o por naturaleza; pero es preciso comenzar por lo que es más conocido *para nosotros*. Este modo de conocimiento que consiste en comenzar a partir de lo más conocido para nosotros es familiar en todo el *Corpus Aristotelicum*, aparece como método básico en la *Física* y en la *Metafísica*,

ἀθλοθετῶν ἐπὶ τὸ πέρασ ἢ ἀνάπαλιν. ἀρκτέον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν γνωρίμων, ταῦτα δὲ διττῶς· τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν τὰ δ' ἀπλῶς. ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων. διὸ δεῖ τοῖς ἔθουσιν ἠχθᾶι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὄλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς. ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι, καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι· ὁ δὲ τοιοῦτος ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς ῥαδίως. En la traducción, el τὸ διότι es claro: se trata del genitivo de la partícula causal διότι sustantivada, es decir, τὸ διότι, “el porqué”, τοῦ διότι “del porqué”, etcétera; sin embargo, la partícula ὅτι sustantivada (τὸ ὅτι), al traducir, se presta a confusiones: sabemos que se trata del ὅτι griego equivalente a nuestra conjunción “que” usada para añadir a verbos de “pensar”, “decir”, etcétera, algún enunciado (positivo o negativo); por ejemplo, “pienso *que* no es bueno hacer el mal”. El διότι se refiere al “porqué” y equivale a una oración causal, y el ὅτι equivale a una oración enunciativa, y se podría traducir como “enunciado”.

y en otros lugares.²⁷⁷ Por otra parte, si el argumento deductivo es aquel que parte de los principios o de los universales para obtener una conclusión, y el argumento inductivo es aquel que, partiendo de las cosas particulares, se dirige hacia los principios,²⁷⁸ y si para nosotros lo más evidente es lo más cercano a la sensación, luego, el razonamiento por el cual debemos optar es la inducción.²⁷⁹ En el caso de la investigación de los principios éticos, es preciso comenzar a partir de lo más conocido a nosotros (el conocimiento de los particulares) y dirigirnos hacia los principios (el conocimiento ὀπλῶς). Pero, Aristóteles se refiere en el texto anterior a dos tipos de principios: 1) “las cosas conocidas para nosotros” son principios como “puntos de partida” de la investigación, y 2) “las cosas conocidas *sin más*” son los principios como constitutivos de la realidad conocida, los cuales son los principios en estricto sentido, pues son el fin de toda investigación.²⁸⁰ Aristóteles responde que, de ambos tipos de principios, es preciso comenzar la investigación ética a partir de las cosas más conocidas para nosotros; opta, así, por el razonamiento inductivo que es la forma en que partimos de los datos particulares, para luego llegar a conocer las cosas que son conocidas *sin más* o por naturaleza, es decir, los universales y las esencias de las cosas.

En la tercera parte del texto, después de establecer a la inducción como el método de investigación o de conocimiento de los principios éticos, Aristóteles hace una digresión respecto a la importancia de la buena educación en los buenos hábitos del oyente; no habla ya del que *examina* e investiga sino de quien está siendo educado, del *discípulo*. Sin embargo, esta explicación complementa el tema del conocimiento de los principios éticos; la cual lleva a cabo mediante tres tesis que son las siguientes:

²⁷⁷ Cf. Arist. *Ph.* A1 184^a16-21; *APo.* A1 71b33-72^a6; *de An.* B2 413^a11-13; *Metaph.* 1029b3-12.

²⁷⁸ Cf. Arist. *APo.* A1 71^a5-9.

²⁷⁹ “[...] il s’agit donc pour lui de savoir si la méthode de la morale doit être la démonstration ou l’induction, et le sens de sa réponse ne fait aucun doute: c’est l’induction.” Cf. GAUTHIER-JOLIF, 1959, p. 19.

²⁸⁰ Cf. BROADIE, S., 1998.

- a) Como en la investigación de los principios éticos es necesario partir de lo más conocido para nosotros, es necesario que el que va a oír asuntos de política esté bien dirigido en sus hábitos.
- b) El principio, pues, es el ὄτι (el *que*), y si éste parece suficiente, para nada hará falta el διότι (el *porqué*).
- c) El hombre que está bien dirigido en sus hábitos tiene esos principios, o los podría adquirir fácilmente.

En la tesis a) y c), Aristóteles explica la importancia de la buena educación de los hábitos para el oyente de los asuntos éticos, porque, según el texto, el hombre bien educado, o ya tiene los principios, o le será más fácil adquirirlos;²⁸¹ sin embargo, según c), que parece una conclusión de lo anterior, no sólo el oyente, sino cualquier hombre bien educado tiene ya los principios o le será más fácil adquirirlos; esto no sólo atañe al oyente, sino también al que examina. El que está bien educado parece encontrarse en dos posibles situaciones: o bien ya tiene los principios y habrá llegado a lo

²⁸¹ Sobre este punto, Aristóteles quiere enfatizar algo muy parecido a la distinción de oyentes que juzgan en cada materia, y que aparece al inicio del *De Partibus Animalium* A1, cf. Arist. *PA* 639^a1-12. En este último texto, Aristóteles distingue entre dos tipos de habilidades en toda investigación y toda especulación: la de poseer el conocimiento de una cosa, y una “cierta educación”. Según el comentario de Balme, Aristóteles distingue entre tres tipos de personas: el especialista, el oyente bien educado en todo tema y el oyente educado en un sólo tema. La correcta educación consiste en el conocimiento de los principios de una o varias áreas del conocimiento, a diferencia del especialista que tiene el conocimiento de los hechos. Cf. BALME, D. M., 1992, p. 70. Este texto nos ayuda a comprender mejor lo que Aristóteles busca decir en *EN* A3, y que se repite en *EN* A4 al hablar del oyente sobre lo justo, lo bueno y, en suma, de asuntos políticos; y es que sólo el bien educado podrá ser un buen oyente en esta área, porque el bien educado ya tiene los principios o le será fácil adquirirlos, de modo que, para tal oyente, le será de mucho provecho el conocimiento expuesto en el tratado, ya que él juzgará correctamente sobre la materia de la que se habla. Sin embargo, a diferencia de otras áreas del saber, en el contexto ético-político, estos señalamientos sobre el buen oyente tienen repercusiones importantes: 1) La posesión de los principios éticos implica algo más que su conocimiento teórico o conocimiento por sí sólo, pues también implica la adquisición de los hábitos, es decir, el elemento del carácter bien dispuesto, 2) la mención al mejor oyente lleva a preguntarse acerca del público al cual Aristóteles dirige este presente tratado, asunto que, por cierto, ha dado lugar a tachar a Aristóteles de elitista, pues, al parecer, se dirige sólo a personas bien educadas. Natali dice que ha habido varias respuestas a este respecto, se ha comentado que está dirigido a futuros legisladores y políticos (Burnet y Bodeüs), otros dicen que está dirigido a ciudadanos hombres adultos y atenienses (Stewart y Gauthier), y otros piensan que está dirigido a la nobleza ateniense. Cf. NATALI, C., 2007, p. 369.

que es más conocido ὅπλωζ, o bien tiene los principios sólo *habitualmente*, y podrá aspirar a tener el conocimiento ὅπλωζ de dichos principios.

La buena educación parece relacionarse con la posesión de lo que parecen ser dos tipos de principios éticos: el *que* y el *porqué*; aunque esta relación no es nada evidente. Ciertamente, lo que parece estar en juego en la correcta interpretación de estas tesis, no es solamente esclarecer cómo o de qué manera el bien educado tiene los principios, sino, principalmente, entender cuál es exactamente el papel de la inducción en este proceso de conocimiento de los principios éticos que Aristóteles describe en estas líneas y, si de alguna manera, este proceso está descrito, o no, específicamente, en la tesis b), a saber: “El principio es el ὅτι (el *que*), y si éste parece suficiente, para nada hará falta el διότι (el *porqué*)”. La solución al problema de cómo el bien educado tiene los principios está de algún modo emparentada con la solución al problema de cómo funciona la inducción en la investigación de los principios. Pienso que la clave de interpretación de todo el texto radica, justamente, en cómo entendamos la tesis b).²⁸²

La tesis b) puede leerse de dos maneras. La primera consiste en que la inducción de los principios éticos se lleva a cabo partiendo del *que* hacia el *porqué*, y la segunda, en que la inducción se da a partir de los datos particulares hacia el *que* y el *porqué*; aunque, en ambas lecturas, es claro que Aristóteles piensa que, de cara a los objetivos prácticos del conocimiento ético, bastará tener sólo el *que*, ya que es el conocimiento suficiente para llevar a cabo las buenas acciones. La diferencia sustancial entre ambas opciones interpretativas radica en que la primera opción considera el *que* como punto de partida de la investigación, en cambio la segunda opción lo considera como punto de llegada. De lo que no cabe duda es que el *que* es claramente considerado como un *principio práctico*,

²⁸² Esta afirmación tiene un equivalente más adelante en *EN A7*, cuando Aristóteles dice: “De ninguna manera debe pedirse la causa igualmente en todos los casos, sino que en algunos es suficiente mostrar correctamente el *que*, por ejemplo, en torno a los principios: el *que* es lo primero y el principio.” Arist. *EN* 1098a20-1098b3.

pues es suficiente en relación con la acción; pero sobre el cual aún cabría duda de si implica o no *universalidad* o en qué medida la implica, es decir, saber si el *que* es el producto de una inducción o es el punto de partida hacia la investigación del *porqué*.²⁸³ En cambio, el *porqué* es un principio que indudablemente indica la causa y que, en la medida en que no es necesario para la acción, es “prescindible”, aunque no por ello queda descartado en la investigación ética. Para explicar de qué manera está implicada la inducción en la formación del *que* y el *porqué*, será preciso remitirnos a los *Analíticos Posteriores* B19 y a *Metafísica* A2, textos clásicos en donde Aristóteles explica cómo se origina el conocimiento.

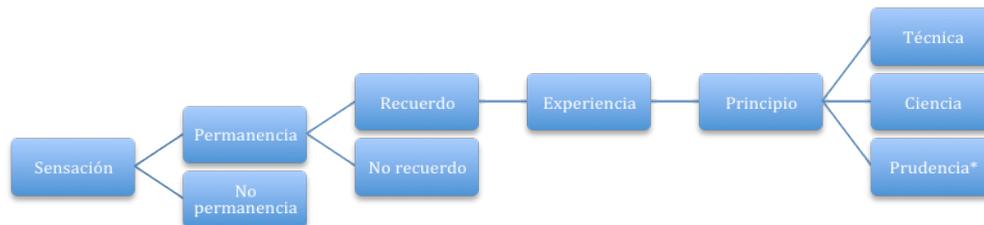
Dos son los temas principales que Aristóteles busca esclarecer en *Analíticos Posteriores* B19; uno es acerca del conocimiento de los principios, y el segundo, acerca de la generación del hábito (ἔξις) propio de los mismos principios. La explicación de cómo se origina el conocimiento de los principios aparece a la par que el problema de la generación de su hábito correspondiente. Para Aristóteles, el hábito de los principios no es innato, sino que se genera a partir de la percepción sensible, y para explicar cómo se genera, necesita primero explicar el proceso de conocimiento de los principios. Aristóteles parece explicar la forma psicológica en que se originan los principios, a partir de la percepción, y no la forma científico-sistemática de establecerlos:

Al darse una sensación, en algunos de los animales se genera una permanencia de lo sentido, y en otros no se genera. Ahora bien, en los que no se genera (dicha permanencia), en ellos no hay aprehensión más allá del simple sentir: no hay aprehensión o bien en lo absoluto, o bien acerca de las cosas de las que no se genera la permanencia; y en aquellos que han sentido, es posible incluso tener la [permanencia] en el alma. Al darse

²⁸³ Irwin piensa que, en consonancia con la afirmación sobre “partir de las cosas que son más evidentes a nosotros”, Aristóteles piensa que el *que* es una especie de principio como “punto de partida”, y no como “principio teorético”; es decir, que con el *que*, Aristóteles se refiere a las “creencias aceptadas” que cada individuo tiene (las cuales pueden no ser verdaderas), y que son aquellas, a partir de las cuales, comienza la búsqueda ética, cuyo fin es la justificación de estas creencias, es decir, la búsqueda del *porqué* sería lo más evidente *sin más*. Cf. IRWIN, T., 1999, p. 176. La lectura de Irwin ya está incertada en un contexto dialéctico, la búsqueda de los principios parte de opiniones y no de la sensibilidad. Cf. IRWIN, T., 1981.

muchas veces tales cosas, se da ya una diferencia, de manera que, para algunos animales se genera un λόγος a partir de la permanencia de tales [sensaciones], y para otros no. Ahora bien, a partir de la sensación se genera un recuerdo, como decimos, y del recuerdo que se da muchas veces de lo mismo, se genera una experiencia; en efecto, muchos recuerdos, en cuanto al número, son una experiencia. De la experiencia, o de todo universal establecido en el alma (del uno en relación con lo mucho, uno que está en todos aquéllos como algo idéntico) surge el principio de la técnica y de la ciencia: de la técnica, si es acerca de la generación, y de la ciencia, si es acerca de lo que es.²⁸⁴

En este texto se da una explicación progresiva del conocimiento que parte de la percepción sensible, es decir, de lo individual, hasta llegar a lo más universal que son los principios. La explicación también es dicotómica, sobre todo al principio, pues se va descartando la posibilidad del conocimiento universal en los seres que tienen sensibilidad, pero carecen de racionalidad. En forma esquemática, la explicación queda así:



De todos los animales, 1) en unos se genera una permanencia (μονή) y 2) en otros no, para estos segundos, sólo existe la sensibilidad y ningún otro tipo de conocimiento. Los animales en los que sí se genera la permanencia

²⁸⁴ Arist. *APo.* B19 99b36-100^a9: ἐνούσης δ' αἰσθήσεως τοῖς μὲν τῶν ζῴων ἐγγίνεται μονὴ τοῦ αἰσθήματος, τοῖς δ' οὐκ ἐγγίνεται. ὅσοις μὲν οὖν μὴ ἐγγίνεται, ἢ ὅλως ἢ περὶ ἃ μὴ ἐγγίνεται, οὐκ ἔστι τούτοις γνῶσις ἔξω τοῦ αἰσθάνεσθαι· ἐν οἷς δ' ἔνεστιν αἰσθανομένοις ἔχειν ἔτι ἐν τῇ ψυχῇ. πολλῶν δὲ τοιούτων γινομένων ἤδη διαφορά τις γίνεται, ὥστε τοῖς μὲν γίνεσθαι λόγον ἐκ τῆς τῶν τοιούτων μονῆς, τοῖς δὲ μὴ. Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, εἴαν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, εἴαν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης.

se dividen en dos clases: 1.1) los que tienen recuerdos y 1.2) los que no tienen recuerdos. El recuerdo (el cual parece ser un tipo de λόγος, según el texto) se genera gracias a que el sujeto sensible percibe muchas cosas, y así se van originando muchas permanencias de las sensaciones percibidas, y luego, muchas permanencias originan recuerdos. Después, la multiplicidad de recuerdos sobre una misma cosa origina una experiencia,²⁸⁵ la cual parece una especie de “primer universal”. Posteriormente, a partir de la experiencia, se origina un principio que, según Aristóteles, puede pertenecer al ámbito de la técnica, si es que está relacionado con la generación de las cosas, o bien, pertenece al ámbito de la ciencia, si es que está relacionado con el ser de las cosas. A esta bifurcación de principios podríamos añadir un tercer tipo, los principios prácticos de la ciencia ético-política, los cuales están relacionados con el ámbito de la acción.

La generación del conocimiento de los principios, a partir de la experiencia, es un asunto que, al parecer, está un poco más desarrollado en el libro primero de la *Metafísica*. En el capítulo primero se explica un proceso de conocimiento similar al de *APo.* B19, partiendo de la sensibilidad; después, la mayor parte del capítulo está dedicada a señalar las diferencias entre la experiencia y el arte, así como las ventajas y desventajas entre ellas de cara a la acción. Entre estos dos temas, hay un párrafo dedicado a la generación del arte a partir de la experiencia, lo cual aclara la generación de los principios; el texto dice así:

El arte se genera cuando, a partir de muchas nociones de la experiencia, se genera un juicio universal acerca de cosas semejantes. En efecto, el tener el juicio de que a Calias, sufriendo tal enfermedad, le hizo bien tal medicina, y también a Sócrates, y así a muchos uno por uno, es propio de la experiencia; pero el [tener el juicio de] que a todos los individuos de tal constitución, determinados según una clase, estando enfermos de tal enfermedad, les hizo bien tal medicina (por ejemplo, a los flemáticos o a los biliosos o a los que tienen fiebre), es propio del arte.²⁸⁶

²⁸⁵ Cf. Arist. *Metaph.* A2 9810b29-981^a1.

²⁸⁶ Arist. *Metaph.* A2 981^a5-12: γίνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι Καλλία κάμνοντι τὴνδὲ τὴν νόσον τοδὶ συνήνεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθ' ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν· τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ' εἶδος ἐν

El sujeto racional, en un estado de experiencia, posee *juicios particulares* o individuales (ὀπόληψις), por ejemplo, que “el agua con miel fue benéfica para Calias cuando tenía fiebre”, y que el mismo remedio fue útil a Sócrates con la misma enfermedad, y así otros casos individuales. En cambio, en el arte, el sujeto posee *juicios universales* (καθόλου ὀπόληψις), los cuales se generaron a partir de los juicios de la experiencia. Los juicios universales se distinguen de los individuales, según el ejemplo médico, en que ellos no consideran individuos sino “especies” o “clases” de individuos.²⁸⁷ El médico, poseedor de la medicina, sabe que “el agua con miel cura la fiebre a los flemáticos”. Este mismo nivel de universalidad ocurriría en el caso de los principios de la ciencia física y los principios de la prudencia (φρόνησις), por analogía con el arte (τέχνη) los cuales se expresarían también en juicios universales como: “los seres naturales son aquellos que tienen movimiento”, “la amistad entre virtuosos es un bien deseable y conveniente”, o, “enfrentar a los enemigos es algo valiente”.

Sin embargo, hay que destacar que, los juicios particulares parecen ser suficientes para la práctica, por eso es que Aristóteles dice que, “el que tiene experiencia es más eficaz de cara a la acción, que quien sólo tiene el universal”.²⁸⁸ Basta entonces tener el juicio particular de “el agua con miel le hizo bien a Sócrates cuando tuvo fiebre” como para prescribirle de nuevo el mismo remedio; o basta saber que “tomar dos copas de vino es lo conveniente para mí”, como para poder ejercitar la virtud de la moderación. En cambio, decir que “la moderación es el término medio en relación con los placeres corporales”, siendo una definición y un principio de la moralidad, bien puede no ser útil para quien carece de juicios particulares que expresen situaciones de moderación.

ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τηνδὶ τὴν νόσον, συνήνεγκεν, οἶον τοῖς φλεγματώδεσιν ἢ χολώδεσιν [ἢ] πυρέττουσι καύσω, τέχνης.

²⁸⁷ La expresión griega, κατ' εἶδος, en un contexto médico, se traduce como “según la constitución”, refiriéndose a las características de los enfermos con las cuales se clasifican. Cf. LIDDELL-SCOTT, p. 482.

²⁸⁸ Cf. Arist. *EN Z7* 1141b16-22 y *Metaph.* A1 981^a12-17.

Más adelante, Aristóteles expresa con otra terminología la diferencia entre el saber de la experiencia y el del arte:

En efecto, por un lado, los expertos saben el ὅτι (el *que*), y no saben el διότι (el *porqué*). Y, por otro lado, los otros [los que tienen el arte] conocen el διότι (el *porqué*), es decir, la causa.²⁸⁹

El *que* (ὅτι) consiste en los juicios de experiencia que son particulares, cada uno de ellos expresa una experiencia como “el agua con miel fue benéfica a Sócrates cuando tuvo fiebre”, o bien, “la carne de ave fue saludable y de fácil digestión”,²⁹⁰ o “haber ingerido tal cantidad de alcohol fue lo conveniente para mí”, o “haber afrontado a tales personas fue algo valiente”. Aristóteles piensa al *que* como suficiente para la acción. En cambio, el *porqué* es propio del arte y expresa la *causa*: la causa de que el agua con miel haya sido benéfica para Sócrates radica en su temperamento flemático, ya que a los flemáticos les beneficia el agua con miel cuando tienen fiebre; según este ejemplo, la causa que expresa el *porqué* se debe a la universalización de los juicios particulares conforme a los criterios señalados por Aristóteles, es decir, considerando a los individuos de una *cierta constitución* o *cierta clase*.²⁹¹ La carne de ave que fue benéfica en un caso puede generalizarse a “las carnes de ave de una cierta clase son saludables”, o bien, a “todas las carnes de ave son saludables”, o inclusive,

²⁸⁹ Cf. Arist. *Metaph.* A1 981^a28-30: οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασι· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν.

²⁹⁰ Cf. Arist. *EN* Z7 1141b16-21.

²⁹¹ Vale la pena comentar que esta explicación no me convence del todo. La dificultad presente consiste en el modo de interpretar cómo se forman los juicios universales del arte y, por lo tanto, de la ética, y de las otras ciencias; la cual parece consistir no sólo en una universalización, sino que también implica un proceso como el descrito en *APo.* B13, cuando Aristóteles describe la división como método de conformación de las definiciones. El ejemplo utilizado es sorprendente, por tratarse del ámbito ético; al buscar la definición de magnanimidad se nos presentan distintos ejemplos o casos concreto: Alcibíades, Aquiles y Áyax, y se busca lo que tienen todos en común, como “no soportar ser injuriados”, y si además se tiene el caso de Lisandro y Sócrates, y en ellos lo común es algo distinto, entonces habrá dos especies de magnanimidad. Cf. Arist. *APo.* 97b15-25. Algo semejante podría ocurrir en el caso de quien investiga un principio práctico como la curación de la fiebre con agua y miel; el principio que enuncia esta cura para el caso de los flemáticos tuvo que presuponer varios casos en los que se pudo observar cuáles eran las semejanzas entre ellos. El temperamento flemático es el factor común en los casos en los cuales el agua con miel curó la fiebre y, por lo tanto, su causa.

usando el mismo ejemplo que usa Aristóteles, uno puede llegar a una generalización o universalización más amplia como: “todas las carnes ligeras son saludables y de fácil digestión”, el cual es un principio práctico de la medicina, en el cual, la fuerza del enunciado que indica el *porqué* está contenida en la universalización de la clase; es decir, la causa de que una carne sea saludable y de fácil digestión radica en su ligereza. Como en el ejemplo del agua con miel, Aristóteles se refiere a generalizaciones prácticas que son fruto de la experiencia, el *porqué*, al menos en este contexto, es una *universalización práctica*, un *principio práctico* que expresa atributos καθ’ αὐτά o atributos esenciales, como “la virtud es un bien deseable y conveniente”. Aunque cabe destacar que estos principios prácticos son distintos a las definiciones éticas, las cuales son principios teóricos, tales como “la valentía es el término medio con relación al temor”, y que también expresan el *porqué* en la ética.²⁹²

Con base en estos señalamientos, y regresando al planteamiento inicial de la ética en la distinción entre el *que* y el *porqué*; tal parece que, el *que* es un saber de carácter particular y que la inducción se da en el paso del *que* al *porqué*; ambos son *principios prácticos* puesto que con ellos podemos actuar; pero, en cuanto saberes, no son principios en el mismo sentido, uno es particular y el otro universal, el primero es punto de partida y, el segundo, punto de llegada de la inducción. Así pues, parece que sólo análogamente podríamos decir que el *que* es producto de una inducción, porque es el resultado de una multiplicidad de recuerdos que conforman una única experiencia particular, pero este no es el sentido primario de inducción como razonamiento (λόγος).²⁹³ La inducción se da entonces en el paso del *que* al *porqué*, es decir, cuando se da el paso de un juicio (ὑπόληψις) particular a un juicio de carácter universal (καθόλου

²⁹² Desde mi punto de vista, la prudencia o φρόνησις requiere de los principios prácticos (ya sea del *que* o del *porqué*, pero no de los teóricos.

²⁹³ Sobre este punto, cf. Arist. EN Z11 1143^a35-b5.

ὑπόληψις).²⁹⁴ El bien educado, al que se refería Aristóteles, ya posee el *que*. El bien educado, ya sea como el que examina o como el discípulo que escucha las lecciones de ética, posee al menos los juicios particulares producto de la experiencia y estará, por consiguiente, más familiarizado con los principios éticos y, por consiguiente, más cerca de las cosas *más cognoscibles ἀπλῶς*, de modo que le será más fácil adquirirlas, es decir, teniendo el *que* le será más fácil llegar al *porqué*.

El *porqué*, como *principio práctico*, parece ser también el objetivo del prudente, el fin como premisa mayor del silogismo en el ámbito práctico, se obtiene a partir de los particulares. Esto parece sugerirse en el tercer texto de la *Ética Nicomaquea* en donde aparece la inducción como método a partir del cual se obtienen los principios éticos en el capítulo *EN Z11*. En este capítulo, después de que Aristóteles se refirió a otras ἔξεις que, además de la prudencia, también tienen que ver con los particulares en el ámbito práctico, como la γνώμη y la σύνεσις, habla sobre el νοῦς, que también está relacionado con los particulares:

El intelecto (νοῦς) es propio de los extremos, en ambas partes; en efecto, el intelecto –y no el razonamiento– es propio de los primeros y de los últimos términos (ὄρων), y él, por una parte, en las demostraciones, es propio de los términos primeros e inmóviles, y, por la otra, en las cosas prácticas, es propio de lo último y de lo que puede ser de otra manera (ἐνδεχομένου) y de la otra premisa; estos principios son propios del fin (οὐ ἔνεκα). Los universales, pues, se dan a partir de los particulares.²⁹⁵

²⁹⁴ Para Bronstein, en cambio, la inducción está en el paso de la experiencia conformada por datos particulares, hacia la formación del *que*. El *que* es el producto de la inducción y es el universal a partir del cual se busca el *porqué* con ayuda de otra metodología. Cf. BRONSTEIN, D., 2012. Esta visión me parece muy atractiva, sin embargo, creo que es difícil sostener si consideramos la afirmación ya citada de *Metaph.* 981^a28-30: “los expertos saben el *que* y los que tienen el arte saben el *porqué*”. El *que* no podría ser propio de los expertos si es universal y si los expertos sólo conocen los particulares, el *que* debe ser un principio práctico particular.

²⁹⁵ Arist. *EN Z11* 1143^a35-b5: καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφοτέρα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὐ ἔνεκα αὐταὶ· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου·

Aristóteles habla aquí de la función doble del intelecto ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) como la captación de las cosas últimas en dos sentidos: los términos primeros o principios son “algo último” en relación con el conocimiento, porque son menos evidentes y, los particulares son “algo último”, porque constituyen la premisa faltante para la acción. Estas dos funciones del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ se llevan a cabo, a su vez, en dos áreas del conocimiento, el teórico o científico y el práctico. Por un lado, se refiere a la función teórica del intelecto, a través de la cual se captan los principios de las demostraciones; y, por otro lado, se refiere a dos funciones del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en el ámbito práctico, una consiste en la captación de la premisa última del silogismo práctico, es decir, a la captación de la premisa menor que es la premisa particular, y otra consiste en la captación del fin o premisa mayor, a la cual se llega gracias a un proceso inductivo de los particulares a lo universal. En este texto, Aristóteles se refiere no sólo a los principios teóricos o de la demostración científica, sino también a los principios de la acción que son los fines hacia los cuales se dirige el agente moral; es decir, tal parece que, para el prudente no sólo bastaría tener el *que*, sino también el *porqué*, es decir, la universalización de los juicios particulares.

Regresando sobre *Analíticos Posteriores* B19, hay que destacar que los principios, no tienen explícitamente la forma de juicios; por el contrario, los principios parecerían tener más bien la forma de conceptos o universales.²⁹⁶ El texto de la *Metafísica* sirve de apoyo para entender los principios como juicios, lo cual se apega más al proyecto de búsqueda de “los principios de la demostración”, que es el propósito original de los *Analíticos*, ya que estos principios deben tener una forma de proposición para funcionar como premisas de la demostración;²⁹⁷ ya sea como definiciones, como axiomas, tesis, o como proposiciones que expresen atributos de las cosas. Sin embargo, en este punto es precisamente en donde cabe un señalamiento importante. El propósito de *APo.* B19 es

²⁹⁶ Esto sobre todo puede apreciarse en *APo.* B19 100b5-17.

²⁹⁷ Cf. Arist. *APo.* A23, 25, 32, 33.

explicar el proceso por medio del cual se origina o se produce el conocimiento de los principios de las ciencias y, por estos principios, Aristóteles entiende, en primera instancia, las *definiciones*. Y, en efecto, buscar el *porqué* es lo mismo que buscar la definición de algo, y, al menos, en el ejemplo médico del agua con miel, la explicación del *porqué* parece incompleta, pues no basta con saber que tal remedio es funcional para cierto tipo de individuos como los flemáticos, sino que lo que se esperaría, como bien señala D. Bronstein, es precisamente, la definición de “flemático”; y para los casos éticos, será preciso encontrar la definición de “moderación”, de “valentía”, del “bien” o “felicidad”, etcétera, los cuales serían ejemplos de conocimientos $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$ a los cuales aspira el político que investiga sobre asuntos prácticos. De modo que, el significado del *porqué* se amplía, dentro de éste deben considerarse no sólo a los juicios generales de acción que caen bajo el esquema de “el agua con miel cura la fiebre a los flemáticos”, a los que pueden denominarse como *principios prácticos universales de acción* (el *porqué*), en oposición a los *principios prácticos particulares de acción* (el *que*), sino que, sobre todo, implica el conocimiento de las *definiciones éticas*.

Las definiciones, como principios científicos, ya sean del ámbito teórico, práctico o productivo, son todos referidos al nivel especializado de conocimiento, en oposición a un conocimiento de tipo espontáneo y experiencial, con los cuales se comprende el mundo, es decir, son de carácter teórico. Como *Analíticos Posteriores* B19 es un texto más bien de carácter psicológico-epistemológico, su prioridad no está en proponer la forma metodológica en que se establecen estos principios; este capítulo tampoco distingue la forma en que se establecen los principios en cada área del conocimiento, Aristóteles parece dejar esta tarea a cada una de las ciencias. Coincido con D. Bronstein en que los métodos de establecimiento de las definiciones éticas no se encuentran en *APo.* B19, sino en otros lugares, como el procedimiento descrito en *APo.* B13 en donde Aristóteles

menciona el método de división.²⁹⁸ Bajo esta perspectiva, pienso que, como fruto de la inducción, podemos tener principios prácticos como “escuchar los consejos de los mayores es algo prudente”, “enfrentar a los enemigos es algo valiente”, o bien, “airarse cuando uno es ofendido es algo magnánimo”; y, a partir de estos principios universales de acción es posible iniciar la búsqueda de las definiciones de prudencia, valentía, magnanimidad etcétera, en donde intervendría también el método dialéctico.²⁹⁹

El valor de la inducción, como método básico de la ciencia ética, consiste en que gracias a ella es posible llegar a generalizaciones, las cuales tienen un valor intrínseco por ser principios de acción, pero también gracias a las cuales, a partir de ellas se investigan las definiciones éticas; la inducción permite que los principios éticos como conocimientos por excelencia, tengan una base en la experiencia sensible.

Por último, es preciso recordar que el conocimiento de los principios tiene una virtud intelectual propia que es el intelecto ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$). Tanto el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, como la $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ son virtudes que se refieren al uso adecuado y verdadero de la razón en el conocimiento especializado: la $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ se refiere a la deducción de una conclusión a partir de principios, mientras que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ al conocimiento mismo de los principios:

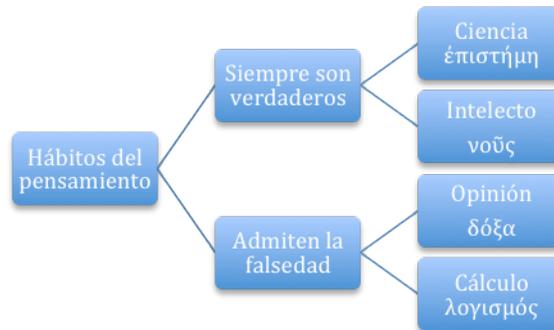
Puesto que de los hábitos intelectuales con los cuales buscamos la verdad, unos siempre son verdaderos –la ciencia y el intelecto siempre son verdaderos–, y otros admiten la falsedad, como la opinión y el cálculo, y puesto que ningún género de hábito distinto del intelecto es más exacto que la ciencia, y los principios son más conocidos que las demostraciones, y toda ciencia es con razonamiento, entonces, no podría haber ciencia de los principios; y puesto que no es posible que algo, excepto el intelecto, sea más verdadero que la ciencia, entonces, el intelecto sería el hábito de los principios: esto se ve tanto a partir de esas cosas dichas, como porque el principio de la demostración no es la demostración, así como la ciencia no es el principio de la ciencia. Así pues, si además de la ciencia no

²⁹⁸ Según Bronstein el propósito de B19 consiste en tratar no de qué manera se obtienen los principios sino de señalar el origen de dicho conocimiento, es decir, la percepción. Cf. BRONSTEIN, D., 2012.

²⁹⁹ Cabe destacar que, precisamente, en *APo.* B13, el ejemplo que utiliza Aristóteles en la búsqueda de las definiciones es el ejemplo ético de la magnanimidad.

tenemos ningún otro verdadero género de hábito, el intelecto sería el principio de la ciencia. Y este hábito (νοῦς) sería principio del principio, y el otro (ἐπιστήμη), en general, se encontraría igualmente en cuanto a todo asunto.³⁰⁰

Un esquema de los hábitos del pensamiento sería el siguiente:



En un primer momento, según el esquema, sólo la ciencia o el intelecto podrían ser el hábito propio de los principios, pues ellos siempre son verdaderos. Según el texto, ninguno de los hábitos intelectuales se acomoda más a ser el hábito de los principios que el intelecto, pues, exceptuando a la ciencia, ningún otro es más exacto. Y si ambos, ciencia e intelecto, fueran igualmente exactos, la ciencia quedaría descartada, porque toda ciencia implica razonamiento o deducción, y los principios, por ser inmediatos, no pueden obtenerse a partir de demostraciones. A esto se suma un argumento anteriormente utilizado: como ya se ha visto, el principio de la demostración no puede ser la demostración, ni la ciencia puede ser el principio de la ciencia, de lo contrario, esto nos llevaría a postular una demostración sobre otra y así hasta el infinito, lo cual es

³⁰⁰ Arist. *APo.* B19 100b5-17: Ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεων, αἷς ἀληθεύομεν, αἱ μὲν αἰεὶ ἀληθεῖς εἰσὶν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμός, ἀληθὴ δ' αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς, αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεροι, ἐπιστήμη δ' ἅπαντα μετὰ λόγου ἐστὶ, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν, ἕκ τε τούτων σκοποῦσι καὶ ὅτι ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις, ὥστ' οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη. εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ' ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή. καὶ ἢ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἂν, ἢ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ ἅπαν πρᾶγμα.

imposible.³⁰¹ Por lo tanto, el intelecto resulta ser el hábito de los principios. Gracias al νοῦς, como virtud intelectual de la inducción, es posible obtener principios prácticos verdaderos, y también las definiciones éticas; ambos son conocimientos ὁπλῶς que retratan la realidad ética.

2. La dialéctica como método de investigación filosófica

Durante el siglo xx, junto con la revaloración de la dialéctica aristotélica como un modo de argumentación que no está excluido de la ciencia, surgieron nuevas lecturas acerca del papel que juega este método en los tratados éticos. Por tradición, a los tratados de ética se les ha vinculado más a la argumentación dialéctica y, por tanto, a una argumentación *doxástica* y, quizá por eso, menos científica; esto se debe, por un lado, al hecho de que el mismo Aristóteles habló de una inexactitud intrínseca al estudio ético, debida a la diversidad y variabilidad de sus fenómenos,³⁰² y, por el otro, a que para Aristóteles, la argumentación dialéctica se considera menos estricta que la demostrativa, por el tipo de premisas que implica: la dialéctica usa premisas aceptables, y la demostrativa, premisas verdaderas y necesarias.³⁰³

Sin duda, es imposible negar la presencia del método dialéctico en los escritos éticos de Aristóteles (esto se evidencia, por ejemplo, en el lenguaje técnico de la dialéctica, en la recurrente mención a los ἔνδοξα y en el recurso a la problematización en varios momentos del desarrollo de la ética); pero el problema que pudiera plantearse en la relación ética y dialéctica consiste en saber si los contenidos éticos están, o no, justificados o fundamentados gracias al método dialéctico. Esto representa una doble preocupación: primero, si la dialéctica es, o no, el único método de la ética

³⁰¹ Cf. Arist. *APo.* A3 72b5-18.

³⁰² Cf. Arist. *EN* 1094b25-26.

³⁰³ Aristóteles distingue entre la demostración (ἀποδείξις), que es un silogismo que se da a partir de cosas verdaderas y primeras, y el silogismo dialéctico, que se da a partir de ἔνδοξα u opiniones admitidas. Cf. Arist. *Top.* A1 100^a27-30.

y, segundo, si la dialéctica puede considerarse, o no, como una metodología científica. Si la dialéctica es el único método de la ética y, además, por sí misma no alcanza una relevancia científica suficiente, entonces la ética sólo podría argumentar a través de opiniones aceptadas, sin ninguna pretensión de objetividad; la ética no podría considerarse de ninguna manera como una ciencia.³⁰⁴ En otros términos, el problema parece consistir en la sustentabilidad de un realismo y objetivismo moral en la filosofía aristotélica desde el punto de vista del análisis de la metodología de la ética y, más en concreto, de la argumentación dialéctica en la ética.

En la actualidad podría discutirse si Aristóteles apostaba por una ética basada en la opinión y en la convención, de acuerdo con las costumbres propias de su época, o si en verdad pensaba que, más allá de las convenciones, el comportamiento humano podía regirse de acuerdo con ciertas normas objetivas que tienen un sustento o fundamento en una realidad ética definida, las cuales podrían descubrirse mediante una investigación filosófico-científica de los fenómenos humanos, o al menos, ser objeto de dicha investigación. Apostar por una explicación científica en la moralidad, si bien no significaría fusionar el mundo moral y el mundo físico (puesto que Aristóteles diferencia el conocimiento práctico del teórico), sí sería equivalente, primero, a tener enunciados o proposiciones éticas que puedan ser objeto de verdad y falsedad, y segundo, a entender la dialéctica (en cuanto método endoxástico), como un método relevante de la ciencia ético-política.³⁰⁵

En este apartado argumentaré que la presencia indudable de la dialéctica en los tratados éticos, no es una razón suficiente para no

³⁰⁴ Esta es la posición defendida por Burnet para quien, en la ética, Aristóteles discute su postura como una más entre varias opiniones, sin tratar de exponer una teoría verdaderamente objetiva. Cf. BURNET, J., 1900.

³⁰⁵ Este planteamiento es contrario a la opinión de R. Bolton para quien la ética se distingue de la ciencia no en la experiencia, sino en la explicación teórica. Sin embargo, para Bolton, el método dialéctico es compatible con el realismo moral: lo *évdoξov* no es lo constitutivo de la realidad ética, sino una apelación a lo que conocemos de la realidad, a partir de la experiencia común en nuestras acciones. Cf. BOLTON, R. 1991.

considerar a la ética como una ciencia o disciplina científica, principalmente, porque las relaciones entre ciencia y dialéctica aristotélicas son estrechas; incluso se ha considerado que la demostración y la dialéctica son dos tipos de argumentación complementarios que ayudan en la formación y exposición de toda ciencia o disciplina científica.³⁰⁶ Aunque lo propio de la dialéctica es la argumentación a través de opiniones aceptables, y, además, no tiene un género específico, de modo que puede tener aplicación en diversas áreas del conocimiento, ella no es ajena a la investigación filosófica y a la investigación científica. Aristóteles utiliza el método dialéctico no sólo en los tratados de ética, sino también en otros tratados de filosofía especulativa como la *Física* o la *Metafísica*.³⁰⁷ Así, hablar de dialéctica o método dialéctico no nos remite, en primera instancia, únicamente a las ciencias prácticas, en donde parece gobernar la opinión, pues su uso en las obras de carácter teórico, sugiere una estrecha conexión entre ella y la investigación científica.

Varios comentaristas de la ética han reaccionado ante posturas como la de Burnet, para quien la ética aristotélica consiste en una discusión de opiniones, entre las cuales también se encuentra la aristotélica, sin ninguna pretensión de objetividad.³⁰⁸ Aunque para Irwin, la ética aristotélica es “totalmente dialéctica” (rescatando la importancia de la dialéctica en la ética que Burnet había concedido), ella no es “meramente dialéctica”, porque sus creencias y principios se “justifican” apelando a principios psicológicos y metafísicos, y éstos se comprueban por la inducción y, por tanto, por la experiencia sensible; la verdad de la teoría

³⁰⁶ E. Weil sostiene que los *Tópicos* no conforman una teoría lógica primitiva superada por los *Analíticos*; de hecho, el mismo Aristóteles sostiene que, para que la dialéctica pueda darse, se presupone la teoría silogística. Los *ἔνδοξα* no tienen el sentido peyorativo que tiene la *δόξα* en Platón, sino que son una suma de conocimientos adquiridos por la humanidad, que sirven como punto de partida en la investigación científica; además, la dialéctica, y no la analítica, investiga los principios y desciende a los datos de experiencia: “The essential difference between analytics and topics is not one between science and non-science; rather, topics is a communal search for truth, analytics the presentation of discovered truths in a logically watertight array.” Cf. WEIL, E., 1975, p. 107.

³⁰⁷ El libro B de la *Metafísica* se caracteriza por contener las aporías más relevantes de la filosofía especulativa. Cf. Arist. *Met.* B1 995^a27-995b4; 982b, 1061b, 1062b.

³⁰⁸ Cf. BURNET, J., 1900.

normativa –dice Irwin– no descansaría en la intuición de principios autoevidentes, sino en una teoría coherentista de la justificación.³⁰⁹ Salmieri, por su parte, piensa que el método propio de la ética no es la dialéctica, sino que ella tiene un carácter fundacionista; Zingano opina que Aristóteles, en la *EN*, argumenta siguiendo un método probatorio y más científico que en la *EE*, en la cual Aristóteles se muestra más dialéctico; Barnes, a pesar de subrayar la importancia de la dialéctica en la ética, piensa que ella no está “casada” con el método dialéctico; Natali, por su parte, ha subrayado las limitaciones del método dialéctico en el establecimiento de las definiciones éticas, así como la importancia de los métodos de implementación de definiciones de los *Analíticos Posteriores* en la ética; y por otra parte, La Croce piensa que el procedimiento básico de la ética no es la dialéctica, sino que ésta es sólo una herramienta de la ética.³¹⁰

Pienso que un análisis sobre la utilidad que tiene la dialéctica en la investigación científico-filosófica puede ayudar a entender mejor la forma en que la dialéctica contribuye al desarrollo de una ciencia ética; por esta razón, la exposición está dividida en dos secciones. En la primera sección comentaré los pasajes de los *Tópicos* en donde Aristóteles explica cuál es la naturaleza de la dialéctica, es decir, una argumentación que parte de $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\alpha$ y que es opuesta a la del ámbito científico, lo cual puede verse como una dificultad intrínseca a la dialéctica para convertirse en una metodología científica; y, en la segunda sección, desarrollo cuál es la función que puede tener la dialéctica en el ámbito filosófico y científico, es decir, el uso diaporético de la dialéctica. Al final de esta última sección menciono algunos ejemplos en la ética. Posteriormente, hasta el tercer apartado de este capítulo, desarrollaré una propuesta propia de cómo pienso que Aristóteles utiliza la dialéctica, en combinación con otros

³⁰⁹ Cf. IRWIN, T., 1981, p. 208 y 222.

³¹⁰ Cf. SALMIERI, G., 2009; ZINGANO, M., 2007; BARNES, J., 1980; NATALI, C., 2010 y 2007; LA CROCE, E., 1990 y 1991.

métodos como la inducción, en el descubrimiento y adquisición de los principios éticos en la *Ética Nicomaquea*.³¹¹

2.1. La dificultad de una relación entre la dialéctica y las ciencias filosóficas

Contrariamente a la concepción platónica de la dialéctica como el método propio de la filosofía que ayuda en la ascensión del conocimiento hasta arribar a la idea del Bien, la concepción aristotélica de la dialéctica se remite explícitamente al campo de los *ἔνδοξα* u opiniones admisibles, en el cual todo tema puede ser objeto de discusión dialéctica. Con la refutación a la teoría de las ideas, la dialéctica en Aristóteles pasa a ser una herramienta lógica que puede utilizarse para discutir cualquier tema sobre el que haya discrepancia o encuentro de opiniones. La novedad de la dialéctica aristotélica radica en que no está restringida, como en Platón, al uso filosófico y científico, sino que puede utilizarse para tratar sobre cualquier tema, y a niveles menos estrictos que el propiamente científico, ya que es una argumentación basada en opiniones aceptadas (*ἔνδοξα*).³¹²

En el libro primero de los *Tópicos*, Aristóteles expone el objetivo del tratado: la búsqueda de un método de investigación de problemas a partir de “opiniones aceptadas” (*ἔνδοξα*); se trata de un método mediante el cual no se caiga en contradicción. Así lo expresa Aristóteles en las primeras líneas del libro I:

El propósito del tratado es encontrar un método a partir del cual podamos deducir acerca de cualquier problema propuesto, a partir de opiniones

³¹¹ En este capítulo no abordaré de manera exhaustiva todas las relaciones que pudieran establecerse entre ética y dialéctica; por ejemplo, otros usos que pudiera tener la dialéctica en relación con la ética que no sean de carácter científico, tales como las conversaciones en donde se busca modificar el parecer del otro cuando uno ve que está en el error, cf. Arist. *Top.* A2 101^a 25-36, o bien, el uso de la dialéctica en la enseñanza-aprendizaje, cf. Arist. *Top.* Θ5 159^a26-29.

³¹² La utilidad de este método responde, además de las ciencias filosóficas, al ejercicio mental y la discusión. Cf. Arist. *Top.* A2 101^a 25-36.

admitidas, y [así], nosotros mismos, dando razones, no diremos nada contradictorio.³¹³

En estas primeras líneas, Aristóteles expone las principales características de este método. Este método consiste en la deducción de conclusiones, a partir de opiniones aceptadas (ἔνδοξα), acerca de un problema dado; con esto se expresa tanto la forma,³¹⁴ como la materia que hacen específico a este método: su forma son los silogismos (aunque también se utilizan inducciones), y su materia son las “opiniones aceptadas” (ἔνδοξα). Al delimitar el punto de partida de la deducción dialéctica a los ἔνδοξα, se está delimitando también la materia sobre la cual se aplicará el método, a saber, todo asunto que involucre de alguna manera los ἔνδοξα. Y como, al parecer, todo asunto es susceptible de opinión, cualquier tema puede ser objeto de la dialéctica.

Sin embargo, esto no contradice el hecho de que también pueda existir una argumentación más exacta, como lo es la apodíctica o demostrativa, la cual expresa un nivel de conocimiento más riguroso. Así, para comprender mejor los objetivos del método dialéctico, el estagirita explica la diferencia entre estos tipos de deducción, especialmente en la diferencia que hay entre la demostración y el silogismo dialéctico, como se expresa a continuación:

Así pues, hay demostración, cuando la deducción se da a partir de premisas verdaderas y primeras, o cuando capta el principio del conocimiento acerca de ellas, a partir de tales raciocinios que se dan mediante ciertas premisas primeras y verdaderas; la deducción dialéctica es la que deduce a partir de opiniones aceptadas.³¹⁵

³¹³ Arist. *Top.* A1 100^a18-21: Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὔρειν ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντός τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον.

³¹⁴ En los *Tópicos* Aristóteles recurre a la definición del silogismo en general para comprender mejor el silogismo dialéctico. Cf. Arist. *Top.* A1 100^a21-30.

³¹⁵ Arist. *Top.* A1 100^a27-30: ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾗ, ἢ ἐκ τοιούτων ἃ διὰ τινῶν πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν, διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος.

El criterio para establecer la diferencia entre ambos tipos de deducción radica en las premisas a partir de las cuales se razona. La demostración se caracteriza por tener premisas verdaderas y primeras, es decir, expresan principios; en cambio, el silogismo dialéctico está compuesto por premisas que contienen opiniones comúnmente aceptadas. Para aclarar mejor la diferencia entre ambos tipos de premisas, el texto continúa como sigue:

Son verdaderas y primeras las cosas que son dignas de confianza no por otras cosas, sino por sí mismas (pues no hay que investigar *el porqué* en los principios científicos, sino que cada uno de los principios es digno de confianza por sí mismo); por otra parte, las opiniones aceptadas son las que parecen bien a todos o a la mayoría, o a los sabios, es decir, a todos éstos o a la mayoría, o a los más famosos y reputados.³¹⁶

Las “cosas verdaderas y primeras” que se expresan en las premisas de la demostración son los principios por los cuales es posible la demostración científica. La característica peculiar de los principios es que no dependen de otros conocimientos para su aceptación, sino que son por sí mismos dignos de confianza. Sobre los principios no se investiga el *porqué*, ya que ellos expresan, precisamente, la causas. Las “opiniones aceptadas”, por otra parte, son aquéllas que sostienen todos los hombres, o la mayoría de ellos, o los sabios. En esta cita, Aristóteles parece querer decir que los ἔνδοξα son contenidos que, a diferencia de los principios, tienen su fuerza convicción en quienes los sostienen, y no por sí mismos. Los ἔνδοξα pueden no ser aceptados por todos y, por ello, son punto de partida de las discusiones dialécticas. Incluso puede hablarse de grados de aceptabilidad de los mismos; por ejemplo, afirmar que “si el cielo está nublado, probablemente lloverá”, no es lo mismo si lo dice un extranjero que los propios lugareños, o que lo afirme un experto en climatología. Sin embargo, tener a los ἔνδοξα como punto de partida de la argumentación

³¹⁶ Arist. *Top.* A1 100^a30-100^b23: ἔστι δὲ ἀληθῆ μὲν καὶ πρῶτα τὰ μὴ δι' ἐτέρων ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν (οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἐκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστὴν), ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις.

filosófica, responde a lo más propio de la metodología aristotélica, la cual está expuesta en numerosos pasajes: *se trata de ir de lo más evidente a lo menos evidente para nosotros*; ³¹⁷ ello implica partir de aquellos conocimientos con los que estamos más familiarizados, y por lo tanto, partir de las opiniones aceptadas.

De esta manera, para Aristóteles parece que habría dos campos que merecen un tratamiento aparte: por un lado, el ámbito de la argumentación dialéctica, que aborda los problemas con base en *ἔνδοξα*, y, por otro, el ámbito de la argumentación demostrativa, propio del ámbito de la ciencia y de la verdad. Esto parece ser válido desde el estricto punto de vista de la teoría del silogismo, pues el silogismo dialéctico parece oponerse a la demostración. En efecto, si el silogismo dialéctico parte de premisas comúnmente aceptadas, de ellas no podrían inferirse verdades necesarias; ni la demostración puede admitir *ἔνδοξα*: la premisa doxástica reduciría significativamente el grado de cientificidad de la conclusión. Además, según la teoría de la ciencia desarrollada en los *Analíticos Segundos*, la demostración y, sólo ella, es el silogismo propio de la ciencia aristotélica, debido a que sólo ella admite premisas primeras y verdaderas. ³¹⁸

Sin embargo, aunque Aristóteles parece separar dos ámbitos argumentativos al distinguir entre filosofía y verdad, por un lado, y dialéctica y opinión, por el otro, Aristóteles menciona explícitamente la importancia de la dialéctica para la filosofía, la cual está comprometida con la verdad, y piensa que ella puede utilizarse en las ciencias, e incluso, para hablar e investigar sobre los principios de dichas ciencias, lo cual podría considerarse como una herencia platónica; de modo que no excluye que la dialéctica tenga incidencia en la filosofía. La cuestión que surge en seguida, consiste en saber en qué consiste exactamente la función de la argumentación dialéctica en las ciencias.

³¹⁷ Cf. Arist. *Ph.* A1 184^a16-21; *APo.* A1 71b33-72^a6; *de An.* B2 413^a11-13; *Metaph.* 1029b3-12; Arist. *EN* A4 1095a30-1095b8.

³¹⁸ Cf. Arist. *APo.* A2 71b16-25.

2.2. El método dialéctico en la solución de problemas filosóficos y éticos

Una de las tareas prioritarias en relación con el método dialéctico es esclarecer en qué medida éste contribuye al desarrollo de la filosofía, ya que la dialéctica parece ser el método propio de las cosas relativas a la opinión, oponiéndose al ámbito de la verdad y la filosofía, cuando Aristóteles dice:

Así pues, con relación a la filosofía hay que tratar acerca de estas cosas conforme a la verdad y, dialécticamente con relación a la opinión.³¹⁹

Dialéctica y filosofía parecen pertenecer a ámbitos distintos, pero no son áreas distintas, sino que, al hablar de los mismos asuntos se puede tener dos finalidades: la filosofía o la opinión; y sobre dichos asuntos se tienen dos modos o métodos de tratarlas: según la verdad o dialécticamente. Esto no excluye que los temas filosóficos puedan ser tratados con relación a la opinión y, por tanto, dialécticamente. La dialéctica vista como método, no se excluye en cuanto tal para que pueda ser utilizada para hablar de los temas filosóficos. Diversos pasajes de los *Tópicos* expresan que hay una estrecha relación entre dialéctica y filosofía. Al inicio de *Tópicos* Θ1, Aristóteles hace énfasis en que la investigación del dialéctico y la investigación del filósofo coinciden en la mayor parte de su método,³²⁰ aunque la dialéctica pueda tener otros fines, que no son los estrictamente filosóficos.³²¹

La función propia de la dialéctica en la filosofía y, por lo tanto, en la ética, consiste en la formulación y discusión de problemas; a esta función se le ha llamado “función diaporética”. Esta función de la dialéctica se

³¹⁹ Cf. Arist. *Top.* A14 105b30-31: Πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ' ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν πραγματευτέον, διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν.

³²⁰ Cf. Arist. *Top.* Θ1 155b3-15. Cabe destacar que el primer paso de la metodología de investigación que comparten la dialéctica y la filosofía, es decir, la búsqueda de los lugares a partir de los cuales se ataca o se defiende una tesis determinada, está expuesto prácticamente en todo el cuerpo del libro de los *Tópicos*, del libro B hasta el libro Θ, pues está dedicado a analizar y ejemplificar el uso de este primer paso “filosofico-dialéctico”.

³²¹ Cf. Arist. *Top.* A2 101^a25-36, *Top.* Θ5 159^a26-29.

enuncia en los *Tópicos* como la utilidad propia del método dialéctico en las ciencias filosóficas. Frente a la dura teoría de la ciencia de los *Analíticos Posteriores*, resulta sorprendente la importancia filosófica y científica que el estagirita concede en los *Tópicos* al método dialéctico. La utilidad de este método se menciona en *Tópicos* A2, y se da con tres propósitos, el ejercicio, la discusión y las ciencias filosóficas:³²²

Siguiendo a las cosas dichas estaría el decir para cuántas y para cuáles cosas es útil este tratado. Sin duda, es útil para tres: para el ejercicio, para las conversaciones y para las ciencias filosóficas. Ahora bien, que es útil para el ejercicio, es algo claro a partir de ello mismo; en efecto, teniendo un método, podremos argumentar más fácilmente acerca del tema que se propone; (es útil) para las conversaciones, porque, teniendo enumeradas las opiniones de la mayoría, les hablaremos no a partir de opiniones ajenas, sino a partir de sus propias opiniones, cambiando lo que nos parezca que no dicen bien, y (es útil) para lo que concierne a las ciencias filosóficas, porque nosotros, al poder problematizar en ambos sentidos, más fácilmente observaremos lo verdadero y lo falso.³²³

Las opiniones aceptadas, elementos que caracterizan al silogismo dialéctico, implican un parecer individual, dejando abierta la posibilidad de que las cosas puedan ser de otra manera. La discrepancia entre opiniones aceptadas se hace muy notoria en las dos primeras utilidades de la dialéctica, pues se requiere partir de un tema en el que, por lo menos, existan dos puntos de vista distintos a defender, una tesis y una antítesis. La discrepancia entre proposiciones, cuando se traslada al ámbito de la ciencia, se convierte en un valioso recurso de investigación, porque gracias a ella podemos problematizar (διαπορήσαι).

³²² Esta clasificación de los posibles usos de la dialéctica parece tener una relación con otra clasificación que hace el mismo Aristóteles en el último libro de los *Tópicos*, en donde habla de las posibles finalidades que puede tener el que argumenta dialécticamente, a saber, la enseñanza, la contienda y la investigación. Cf. Arist. *Top.* Θ5 159^a26-29.

³²³ Arist. *Top.* A2 101^a25-36: 'Ἐπόμενον δ' ἂν εἴη τοῖς εἰρημένοις εἰπεῖν πρὸς πόσα τε καὶ τίνα χρήσιμος ἢ πραγματεία. ἔστι δὴ πρὸς τρία, πρὸς γυμνασίαν, πρὸς τὰς ἐντεύξεις, πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας. ὅτι μὲν οὖν πρὸς γυμνασίαν χρήσιμος, ἐξ αὐτῶν καταφανές ἐστι· μέθοδον γὰρ ἔχοντες ῥᾶον περὶ τοῦ προτεθέντος ἐπιχειρεῖν δυνησόμεθα· πρὸς δὲ τὰς ἐντεύξεις, διότι τὰς τῶν πολλῶν κατηριθμημένοι δόξας οὐκ ἐκ τῶν ἄλλοτρίων ἀλλ' ἐκ τῶν οἰκείων δογμάτων ὀμιλήσομεν πρὸς αὐτούς, μεταβιβάζοντες ὅτι ἂν μὴ καλῶς φαίνωνται λέγειν ἡμῖν· πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφοτέρα διαπορήσαι ῥᾶον ἐν ἐκάστοις κατοψόμεθα ἀληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος·

La dialéctica cumple una función diaporética en las ciencias filosóficas, como una herramienta argumentativa, la cual se comprende mejor a partir del vivo ejercicio dialéctico, el cual consiste en lo siguiente: en el ejercicio dialéctico se encuentran dos sujetos, uno de ellos sostiene una tesis determinada y el otro se encarga de hacer preguntas al oponente para poner a prueba dicha tesis, hasta lograr, si es posible, mostrar su falsedad. A través de la contraposición entre una tesis y una antítesis se logra la formulación de problemas y, por lo tanto, se abren nuevas posibilidades de solución y de esclarecimiento de los mismos problemas. Al respecto, hay que tener en cuenta que, para Aristóteles, toda proposición y problema es acerca de la definición, de lo propio, del género o del accidente de algo determinado. El ejemplo que utiliza Aristóteles es el siguiente: la proposición “el animal pedestre bípedo es la definición del hombre” puede convertirse en el problema: “¿el animal pedestre bípedo es la definición de hombre, o no?”³²⁴ Y así, de cualquiera de los predicables, puede darse una proposición y, al expresar su contraria, originar un problema dialéctico. A esto se refiere Aristóteles cuando utiliza la expresión ἀμφοτέρα διαπορῆσαι (problematizar o investigar en ambos sentidos). De modo que, la problematización –que surge de la contraposición entre proposiciones opuestas– lejos de empeorar la búsqueda del conocimiento verdadero, permite una mejor distinción de los asuntos complejos, y también la eliminación de las falsas explicaciones.

El ejercicio dialéctico en las ciencias filosóficas procede a través de la formulación de problemas, y los distintos tipos de problemas filosóficos se formulan a partir de distintos tipos de proposiciones. En el capítulo 14 del primer libro de *Tópicos*, Aristóteles distingue entre proposiciones lógicas, físicas y éticas, las cuales originan problemas del mismo tipo.³²⁵ Según *Top.* A11, la clasificación de estos problemas se corresponde con la

³²⁴ Cf. Arist. *Top.* A4 101b30-33.

³²⁵ Aristóteles ejemplifica las proposiciones y problemas de la siguiente manera: éticos como “si hay que obedecer más a los padres que a las leyes”; lógicos como “si el conocimiento de los contrarios es el mismo o no”, y físicos como “si el mundo es eterno o no”. Cf. Arist., *Top.* A14 105b19-25.

finalidad que se busca con su solución, a saber, la *verdad* y el *conocimiento* o la *elección-rechazo*; es decir, se puede tener un fin puramente teórico o cognitivo, o bien, un fin práctico. Los ejemplos que Aristóteles expone son los siguientes:³²⁶

- 1) Para la elección o rechazo: si el placer debe ser elegido, o no.
- 2) Para sólo comprenderlos: si el mundo es eterno, o no.

Sin embargo, Aristóteles señala que cada argumentación tiene sus propios límites. Aristóteles resalta la necesidad de apelar a otros recursos no-rationales o no-argumentativos, para resolver asuntos que son falsamente argumentativos o “falsos problemas”, como dice en el siguiente texto:

No hay que investigar cualquier problema ni cualquier tesis, sino lo que problematizaría alguien que necesita argumentos, y no castigo o percepción; porque quienes problematizan “si es necesario honrar a los dioses y amar a los padres, o no”, necesitan castigo, y quienes problematizan “si la nieve es blanca, o no”, necesitan percepción. Y ciertamente tampoco es necesaria la demostración de las cosas que están cerca, ni de las que están muy lejos, pues las primeras no tienen aporía, y las otras (tienen una aporía) mayor que (la adecuada) para objetivos de ejercitación.³²⁷

Aristóteles descarta que todo tema sea problematizable, puesto que los objetivos de ciertas tesis pueden remitirse a un ámbito que no es el argumentativo, como a la percepción, o a asuntos prácticos en donde no sólo se implica la razón, sino a las facultades desiderativas o del carácter, las cuales pueden estar mal habitadas, en cuyo caso, en lugar de argumentarse, se debe proceder mediante otro tipo de recursos, como la corrección. Además, se descartan las demostraciones inmediatas por ser

³²⁶ Cf. Arist. *Top.* A11 104b1-12.

³²⁷ Cf. Arist. *Top.* A11 105^a3-9: Οὐ δεῖ δὲ πᾶν πρόβλημα οὐδὲ πᾶσαν θέσιν ἐπισκοπεῖν, ἀλλ' ἢν ἀπορήσειεν ἄν τις τῶν λόγου δεομένων καὶ μὴ κολάσεως ἢ αἰσθήσεως· οἱ μὲν γὰρ ἀποροῦντες “πότερον δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν καὶ τοὺς γονεῖς ἀγαπᾶν ἢ οὐ” κολάσεως δέονται, οἱ δὲ “πότερον ἢ χιῶν λευκὴ ἢ οὐ” αἰσθήσεως. οὐδὲ δὴ ὧν σύγγυς ἢ ἀπόδειξις, οὐδ' ὧν λίαν πόρρω· τὰ μὲν γὰρ οὐκ ἔχει ἀπορίαν, τὰ δὲ πλείω ἢ κατὰ γυμναστικήν.

muy evidentes; también se descartan asuntos que, por ser tan extensos, difícilmente podría llegarse a una solución.

La función diaporética de la dialéctica en la solución de problemas éticos se aprecia en varias partes de la *Ética Nicomaquea*, algunos ejemplos son los siguientes:

- A6: investigar y problematizar acerca del bien universal (cf. Arist. *EN* 1096 a11-12).
- A9: se indica que puede problematizarse cómo se adquiere la virtud: por aprendizaje, habituación o por buena suerte (cf. Arist. *EN* 1099b 9-11).
- A10: la aporía de Solón, ver si hay que esperar hasta el fin de una vida para saber si alguien fue feliz (cf. Arist. *EN* 1100^a 21, 31ss).
- A11: aborda el problema de si la felicidad puede ser afectada después de la muerte (cf. Arist. *EN* 1101^a22, 35ss).
- B4 problematiza qué significa volverse justos haciendo acciones justas, o volverse moderados haciendo acciones moderadas, etc. (cf. Arist. *EN* 1105^a 17).
- E9: problemas sobre la justicia y la injusticia: si se puede ser víctima de una injusticia voluntariamente; si es posible tratarse a sí mismo injustamente (cf. Arist. *EN* 1136^ass, 1136b1).
- E10: problemas que surgen acerca de la equidad (cf. Arist. *EN* 1137^a31, 1137b6ss).
- Z12: problemas sobre la utilidad de la sabiduría y prudencia (cf. Arist. *EN* 1143b18ss).
- H2: problema acerca de la incontinencia (cf. Arist. *EN* 1145b21ss).
- θ1: señala que hay que dejar de lado los problemas de la ciencia natural y examinar los que conciernen a las cosas humanas y pertenecen al carácter y las pasiones, como si la amistad puede darse en todos los tipos de hombres, o si los viciosos no pueden ser amigos, y si hay uno o más tipos de amistad (cf. Arist. *EN* 1155b8-16ss).
- I2: diversos problemas acerca de la amistad (cf. Arist. *EN* 1164b22ss).
- I3: problemas sobre la disolución de las amistades (cf. Arist. *EN* 1165^a36ss).
- I8: el problema de si uno debe amarse sobre todo a sí mismo o a otro (cf. Arist. *EN* 1168^a28ss).

Desde mi punto de vista, la función diaporética que cumple la dialéctica en el ámbito de las ciencias filosóficas, y que está descrita en los *Tópicos*, se comprende mejor si se inserta y complementa con el método descrito en *Ética Nicomaquea* H1, que es el método Aristóteles describe y parece utilizar para abordar el problema acerca de la incontinencia. La complementariedad del uso diaporético de la dialéctica y el método de *EN* H1 también puede apreciarse en el caso del descubrimiento y establecimiento de los principios éticos, al menos, en el caso de la felicidad o fin último del hombre, que es el principio práctico por excelencia.

3. Complementariedad del método inductivo y el método dialéctico en el descubrimiento y establecimiento de los principios éticos

La comprensión del verdadero significado de la dialéctica como método en la ética aristotélica implica, principalmente, esclarecer en qué medida la dialéctica incide en la objetividad y científicidad de la ética. Ya he mencionado que una de las funciones de la dialéctica en la ética consiste en argumentar y examinar los contenidos éticos mediante el recurso a la problematización con base en *ἔνδοξα*, metodología que es utilizada en diversos momentos de la *EN*. Además, de esta labor, la labor principal de la dialéctica consiste en el descubrimiento de los principios éticos.

La preocupación por el descubrimiento científico de los principios éticos podría resolverse, no sólo apelando a la inclusión de otros métodos más científicos en la ética,³²⁸ sino también fortaleciendo el valor intrínseco de la dialéctica como método científico-filosófico, tal como parece ser la estrategia de Terece Irwin al proponer la “dialéctica dura”.³²⁹

Desde mi punto de vista, una forma de fortalecer la científicidad del método dialéctico en la ética es asociándolo a la inducción, entendida ésta

³²⁸ Tal es el caso de Natali, quien argumenta que en la ética Aristóteles echa mano de otros recursos metodológicos de carácter científico, descritos en los *Analíticos Posteriores*, tales como la metodología propia de la búsqueda de definiciones. Cf. NATALI, C., 2007.

³²⁹ Cf. IRWIN, T., 1990,

como un proceso de conocimiento que parte de lo particular a lo universal. Algunos autores como Reeve, Taylor y McIntyre han hecho hincapié en la importancia de considerar a la dialéctica y a la inducción como dos métodos complementarios en el descubrimiento de los principios éticos.³³⁰

Para comprender la relación entre dialéctica y ciencia, como dos instancias complementarias que intervienen en la conformación científica de la ética, expondré una propuesta que implica los siguientes dos requisitos. Primero, que la dialéctica debe entenderse unida y relacionada con la inducción; es decir, los ἔνδοξα éticos y no éticos tienen un origen inductivo y aluden a una misma realidad ética; esto en contra de la opinión de Irwin, para quien sólo las afirmaciones psicológico-metafísicas, y no las éticas, descansan en la experiencia, en creencias más confiables,³³¹ y contra la opinión de Bolton, para quien lo ἔνδοξον no es lo constitutivo de la realidad ética, sino una apelación a lo más cognoscible para nuestra propia experiencia.³³² Y segundo, que el uso de la dialéctica, al menos en la ética, debe entenderse como insertado en la metodología de *EN H1*, texto en el cual se sobrepasan los objetivos de la sola problematización de la dialéctica, pues ésta adquiere así, un papel científico más completo, al adherirse a un contexto más amplio de investigación científica; esta metodología puede apreciarse en la búsqueda de los principios éticos y, especialmente en la investigación del bien humano, que es el principio práctico por excelencia.

Después de haber explicado que la dialéctica tiene una utilidad en las ciencias, en este apartado me concentraré en mostrar la utilidad de la dialéctica, asociada a la inducción en el descubrimiento y establecimiento de los principios éticos; en efecto, la dialéctica permite, a través de un proceso diaporético y de crítica, hacer el paso de las generalizaciones obtenidas a través de la inducción y cuyo origen radica en la experiencia,

³³⁰ Cf. REEVE, C. D. C., 1992; TAYLOR, C. C. W., 2008; MCINTYRE, A., 1988.

³³¹ Cf. IRWIN, T., 1981, p. 206.

³³² “[...] the appeal to what is maximally *endoxon*, in dialectic, is not an appeal to what is constitutive of ethical reality but rather an appeal to what we know about reality from our common experience in our actions.” Cf. BOLTON, R., p. 24.

hacia los principios éticos. La hipótesis que busco defender, consiste en que pienso que Aristóteles, en el pasaje de *EN H1*, ve la necesidad de la conjunción de ambos métodos; dicho pasaje describe un método para abordar problemas éticos como la incontinencia, pero pienso que dicho método también se utiliza para el descubrimiento de los principios éticos. Este método parece mostrar que no puede dissociarse la dialéctica y la inducción; es decir, supone que los ἔνδοξα y las proposiciones a discutir tienen un origen en la experiencia y, gracias a eso, puede llevarse a cabo un paso de los juicios universales (dentro de los cuales están los ἔνδοξα) a los principios; además, este método deja lugar a las observaciones de experiencia (φαινόμενα) y a la argumentación psicológico-metafísica para la solución de los problemas expuestos. El método descrito en *EN H1* es un método híbrido, en donde convergen dialéctica, inducción y fundamentación metafísica. A continuación explicaré cómo se da la conjunción entre el método inductivo y la dialéctica y, a continuación, explicaré cómo parecen intervenir ambos métodos en el método descrito en *EN H1*.

En *Analíticos Posteriores B19*, Aristóteles habla de la inducción como un proceso epistemológico gracias al cual se originan los principios de cada ciencia; dicho proceso no parece darse espontáneamente, ni tampoco mediante una “intuición inmediata”, sino que, además de implicar diversos pasos (cada uno de ellos con una complejidad intrínseca, debido a su origen sensitivo), requiere de una multiplicidad de sensaciones y recuerdos, que derivarán en experiencia, la cual es la base para poder lograr un conocimiento sofisticado, tal como son los principios. Como mencioné en el pasaje de *EN A4*, el conocimiento de los principios éticos se da “a partir de las cosas más conocidas para nosotros”,³³³ y, con esta afirmación, sostuve que Aristóteles opta por la inducción frente a la disyuntiva “razonamiento deductivo” o “razonamiento inductivo”; pero esto de ninguna manera descarta que también pueda referirse al método dialéctico,

³³³ Cf. Arist. *EN A4* 1095a30-1095b8.

o a la “inducción dialéctica”; es decir, que el descubrimiento de principios éticos involucre razonamientos que parten de ἔνδοξα, que son opiniones admitidas o comunes, con vistas al conocimiento de la realidad ética. La ciencia ética aspiraría a un conocimiento cada vez más perfeccionado de la realidad moral, es decir, al conocimiento de lo bueno *sin más* (ἀπλῶς)³³⁴ o lo bueno en absoluto (ὅλως), tal como Aristóteles sostiene en el siguiente texto de *Metafísica Z3*:

Porque es necesario el avanzar hacia lo más cognoscible. En efecto, en todos, el aprendizaje se genera así, a través de las cosas menos cognoscibles por naturaleza, hacia las más cognoscibles. Y exactamente como en las acciones, a partir de las cosas que son buenas para cada uno, es necesario esto, el hacer que las cosas buenas absolutamente sean buenas para cada uno, así también, a partir de las cosas que son más cognoscibles para uno, [es necesario hacer] que las cosas que son más cognoscibles por naturaleza, sean cognoscibles para uno.³³⁵

En esta analogía, Aristóteles compara el proceso de aprendizaje en materia práctica con el proceso de conocimiento de la *sustancia* como *forma*, en cuyo caso sugiere comenzar a partir de la *forma* o definición de las sustancias sensibles, pues son las más evidentes para nosotros. La riqueza de este pasaje podría utilizarse para objetivos muy distintos, entre las cosas que más llama mi atención es el hecho de que el proceso de conocimiento del bien parece ser, en este pasaje, más evidente que el proceso de conocimiento de la sustancia, pues para explicar este último alude al primero. Pero además, aunque el aprendizaje práctico implique otros aspectos que el sólo aspecto cognitivo, y se refiera a otras instancias del sujeto, tales como el carácter, y aunque en este pasaje, Aristóteles se esté refiriendo al proceso de “aprendizaje” del sujeto particular en materia práctica, dicho pasaje ayuda también a esclarecer el proceso de

³³⁴ Cf. Arist. *EN* 1113^a22-24.

³³⁵ Arist. *Metaph.* Z3 1029b3-8: πρὸ ἔργου γὰρ τὸ μεταβαίνειν εἰς τὸ γνωριμώτερον. ἢ γὰρ μάθησις οὕτω γίγνεται πᾶσι διὰ τῶν ἡττον γνωρίμων φύσει εἰς τὰ γνώριμα μᾶλλον· καὶ τοῦτο ἔργον ἐστίν, ὡσπερ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ ποιῆσαι ἐκ τῶν ἐκάστω ἀγαθῶν τὰ ὅλως ἀγαθὰ ἐκάστω ἀγαθὰ, οὕτως ἐκ τῶν αὐτῶ γνωριμωτέρων τὰ τῆ φύσει γνώριμα αὐτῶ γνώριμα.

investigación del eticista que busca trascender lo bueno particular, y saber qué es lo bueno *en absoluto*. Este pasaje también parece remitirnos a la inducción como el proceso mediante el cual el sujeto se va despojando de las particularidades que provienen del conocimiento sensible, con vistas al conocimiento de las esencias, cuyo paralelo en materia práctica significa partir de las cosas que son buenas para cada uno en particular y arribar a las cosas que son *absolutamente* buenas.

Según concluí en el apartado anterior, el *διότι* (el *porque*) consiste en dos tipos de principios a los que se refiere Aristóteles en *EN A4*, los cuales son dos modos de entender o referirse a lo bueno *ἄπλῶς* o a lo bueno *en absoluto* (*ὄλως*); ambos se buscan no sólo a la hora de educar o enseñar lo que es bueno, sino también son los principios que busca tener el eticista. El *διότι* puede referirse a los principios que se forman bajo el esquema de “el agua con miel es buena para curar la fiebre a los flemáticos”, es decir, principios prácticos que tienen un carácter universal de segundo orden, es decir, no meramente experiencial o particular, como “el agua con miel le hizo bien a Sócrates cuando tuvo fiebre”, y que, además, son producto de la inducción. Si es preciso llegar a las cosas que son buenas *absolutamente*, a partir de las cosas que son buenas para cada uno, esto significaría que debemos partir de los juicios de experiencia hacia los juicios universales, los cuales pueden ser verdaderos o falsos (opiniones), para ello, la dialéctica sería de gran ayuda, por implicar el recurso a la problematización; es decir, la dialéctica sometería a prueba o examen las generalizaciones obtenidas a partir de la inducción, y así, se comprobaría si ellas pueden, o no, considerarse como principios éticos. El *διότι* también puede ser otro tipo de principio buscado en la ética, y corresponde a las definiciones, ya que “[...] saber el *qué es* es lo mismo que saber el *porque*”.³³⁶ El eticista buscaría dar con las cosas *absolutamente*

³³⁶ Cf. Arist. *APo.* B2 90a31-32. Sin embargo, tal parece que este no sería el único significado del *porque* en la ética. Además de las definiciones habría que considerar las explicaciones ontológico-psicológicas, las cuales aparecen principalmente en el estudio de la felicidad o bien humano.

buenas expresadas en definiciones, y no sólo en máximas de acción (las cuales pueden ser, vale la pena recordarlo, necesarias absolutamente, o la mayoría de las veces). Mediante la dialéctica también podrían someterse a examen las tesis candidatas a definiciones. Este sería, de alguna manera, el modo en que la inducción es complementada con la dialéctica en el proceso de descubrimiento de los principios éticos.

En este proceso de descubrimiento y establecimiento de los principios éticos, la dialéctica desempeña un papel relevante, funcionando como una herramienta crítica ante nuestros conocimientos universales extraídos de la experiencia. El uso de la dialéctica en la filosofía y en la ética no se reduce a la solución de problemas que pueden surgir en el desarrollo de las ciencias en el interior de cada una de ellas, sino que, al parecer, el uso *más propio* de la dialéctica consiste en hablar y tratar acerca de los principios de cada una de las ciencias, según afirma Aristóteles en *Tópicos A2*:

Además, (este tratado es útil) para los primeros principios de cada ciencia. En efecto, [razonando] a partir de los principios propios de la ciencia en cuestión, es imposible decir algo acerca de ellos, pues los principios son lo primero de todas las ciencias, y es necesario tratar de ellos mediante las opiniones admitidas acerca de cada uno. Esto es peculiar, o en máximo grado propio de la dialéctica; en efecto, siendo apta para examinar minuciosamente tiene un camino hacia los principios de todas las investigaciones.³³⁷

El argumento que se desprende de este texto es el siguiente:

- a. Los principios, al ser lo primero de cada ciencia, son algo imposible de tratar a partir de la misma ciencia que los supone, de modo que, es necesario hablar de ellos a partir de los *ἔνδοξα*.

³³⁷ Arist. *Top.* A2 101^a36-101b4: ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην. ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθεισάν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἀπάντων εἰσὶ, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν. τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκείον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν· ἐξεταστικὴ γὰρ οὐσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.

- b. La dialéctica consiste en argumentar y examinar a partir de los ἔνδοξα.
- c. Por lo tanto, lo más propio o peculiar de la dialéctica es examinar los principios de cada ciencia.³³⁸

El método dialéctico en la ética no es ajeno a la búsqueda de la verdad; recordemos que en las ciencias filosóficas, la dialéctica funciona como una herramienta que permite problematizar tesis éticas, físicas o lógicas, sometiéndolas a un examen probatorio de su verdad. Este procedimiento parece ser el mismo que se utiliza al hablar acerca de los principios de las ciencias y, por lo tanto, de los principios éticos; sólo que, si *problematizar* una tesis consistía en formular una pregunta que incluyera su contrario con relación a cualquiera de los predicables, el examen de los principios de cada ciencia consistiría en problematizar, principalmente, las *definiciones*, que son los principios propios de cada ciencia; por ejemplo, examinar si “animal bípedo es la definición de hombre, o no”, si “la moderación es un término medio acerca de los placeres, o no”; o si “el fin de los actos es el bien práctico, o no.” Las tesis candidatas a ser principios serían obtenidas a través de un proceso inductivo; ellas consisten en universalizaciones, algunas de ellas son aceptadas por todos los hombres, la mayoría de ellos, o los sabios, y son formuladas en forma de problemas para examinar su

³³⁸ En cuanto al estudio dialéctico de los principios éticos caben muchas cuestiones. Entre otras, Aristóteles, en *Metafísica A*, nos dice que la filosofía primera estudia los “primeros principios” de toda la realidad. Si esto es así, cabría preguntarse en qué medida los principios de las ciencias particulares serían también, de alguna manera, objeto de estudio de la filosofía primera o en qué medida esta última ayudaría al establecimiento del objeto de estudio de la ética, función que también parece cumplir en relación a otras ciencias. Cf. GÓMEZ- LOBO, A., 1978. Desde mi punto de vista, los principios propios de cada ciencia, el género sujeto etc., son determinados por la metafísica; ésta determina la materia y la forma, o método propios de la ética, es decir, su objeto de estudio y métodos, es decir, los lineamientos y la demarcación de cada ciencia y, por lo tanto, de la ciencia ética, pero no desarrolla, en cambio, los contenidos de dicha ciencia. A este respecto, *ENA6* es el texto base en donde se encuentra la discusión metafísica del objeto de estudio de la ética. Ver capítulo II. Igualmente, es relevante preguntarse por el papel que cumple la dialéctica en esta tarea de demarcación del objeto de estudio de la ciencia ética, pues tal parece que, una labor de la dialéctica en la búsqueda y establecimiento de los principios sería de carácter metafísico, es decir, la discusión que se refiere a la demarcación de la ciencia en cuestión.

verdad, y, así, saber si pueden establecerse, o no, como un principio o definición ética. Éste sería el método dialéctico visto desde el punto de vista de los *Tópicos*, es decir, una técnica o arte general de problematizar.

Sin embargo, en el libro H de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles hace alusión a un método complementario al dialéctico, el cual está, sin duda, emparentado con el método dialéctico de los *Tópicos*, pero parece implicar también otros pasos argumentativos. El texto dice lo siguiente:

Como en los otros casos, es necesario que nosotros, primero, tras poner los fenómenos y establecer sus problemas, mostremos en lo posible todas las opiniones aceptadas acerca de estas afecciones, y si no todas, la mayoría de ellas y las más importantes. En efecto, si se resuelven las dificultades y prevalecen las opiniones aceptadas, se habrá demostrado suficientemente.³³⁹

Este texto aparece al principio del libro H, y Aristóteles lo menciona como un método que se utilizará en la solución del problema de la incontinencia (ἀκρασία). Jonathan Barnes lo llama “método endoxástico”, ya que en él se busca resolver las dificultades que se presentan cuando dos o más ἔνδοξα entran en contradicción,³⁴⁰ aunque otros lo han llamado como el método propiamente dialéctico. Independientemente de que este método tenga repercusiones en otras áreas científicas o del saber, es notable que en el mismo texto se haga alusión a su uso en otros casos de la ética, como es el caso de la solución del problema de la incontinencia.

En cuanto a este texto, pienso que puede haber una lectura distinta de la tradicional, esta última se desprende de la bien acogida interpretación de G.E.L. Owen, quien considera que los “fenómenos” en la ética deben ser considerados exclusivamente como ἔνδοξα.³⁴¹ En mi propia lectura se destacarían dos elementos determinantes: en primer lugar, pienso que por “fenómenos” deben considerarse no sólo los ἔνδοξα, sino también los

³³⁹ Arist. *EN* H1 1145b2-7: δεῖ δ', ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα· ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἰκανῶς.

³⁴⁰ Cf. BARNES, J., 1980.

³⁴¹ Cf. OWEN, G. E. L., 1961.

datos y observaciones extraídos de la experiencia; tales datos harían referencia a acciones o a otros hechos morales, experimentados por cada individuo. Tales observaciones y tales ἔνδοξα darían lugar a diversos problemas que hablan acerca de la afecciones, atributos o características que se predicán de los fenómenos éticos, por ejemplo, se puede establecer el problema de si el bien del hombre es el fin último de las acciones, o no; o si la virtud se puede enseñar, o si se adquiere por naturaleza o por hábito, o no; etc. Los principales problemas a los que se refiere Aristóteles son los que se relacionan con el establecimiento de las diversas definiciones éticas, y los que se suscitan a partir de las teorías éticas, como el problema de la incontinencia. A través de este método, Aristóteles busca “demostrar” o “mostrar” tesis éticas, no a través de un proceso demostrativo, sino a través de un proceso que implica la “solución de problemas”, y la “prevalencia de los ἔνδοξα”. El segundo elemento que determinaría mi lectura de este texto consiste en no tomar la “solución de problemas” únicamente como el ejercicio dialéctico de poner a prueba las tesis expuestas para medir su sustentabilidad lógica; sino que, si nos remitimos a los diversos contextos de la *Ética Nicomaquea*, nos daremos cuenta de que la solución de problemas incluye un paso *fundacionista*, aludiendo a tesis que no son *endoxásticas*, sino filosóficas, que provienen de otras áreas de la filosofía, como la filosofía primera o la psicología. Por esta forma de fundamentar la ética, a Aristóteles se le ha considerado como un “naturalista ético”. Por esta razón, pienso que el método descrito en *EN H1* no es un método dialéctico en estricto sentido, pues no consiste sólo en *problematizar*, sino que es un método “*demostrativo*” *no-apodíctico*, al resolver las dificultades con base en argumentaciones metafísicas, y que implica a la dialéctica. Los pasos de este método serían los siguientes:

- 1) Establecer los fenómenos: lo cual implica a) establecer las observaciones extraídas de la experiencia directa de los fenómenos y, b) mostrar todas las opiniones aceptadas (ἔνδοξα)

respecto a dichos fenómenos, y si no todas, la mayoría y las más importantes.

- 2) Establecer los problemas.
- 3) Resolver las dificultades que se presentan.
- 4) Mostrar que prevalecen los ἔνδοξα.

En cuanto a este método de *EN H1*, pienso que, aunque hace un uso explícito del análisis de los ἔνδοξα y, por lo tanto, del método dialéctico, rebasa los límites del ámbito doxástico y dialéctico, situándose así en el estudio de la realidad ética, esto gracias, en parte, a que puede concebirse insertado en un proceso inductivo. La inducción, como base epistemológica, no sólo permite la introducción del primer paso que implica el establecimiento de observaciones de los fenómenos, sino, también, la de otras estrategias en la solución de problemas, como la introducción de elementos ontológicos y psicológicos. El método descrito en *EN H1*, al rebasar los límites de la dialéctica, es un método híbrido, en donde convergen dialéctica, inducción y fundamentación metafísica.³⁴²

La dialéctica, entendida en conjunto con el método descrito en *EN H1*, se comprende mejor como una herramienta de investigación filosófica y científica, que somete a crítica las tesis de cada ciencia, y que, en el caso concreto de la ética, incidiría hipotéticamente en tres niveles éticos:

- 1) La demarcación del objeto de estudio de la ciencia ética: el cual se aprecia en la discusión del bien universal en *EN A6*.
- 2) La búsqueda y establecimiento de los principios éticos, es decir, las definiciones.

³⁴² Sin embargo, cabe destacar que éste es un texto que pertenece a los libros comunes entre la *EE* y la *EN*, y parece pertenecer más a la *EE*, en donde la metodología de la ética se considera en una etapa menos científica de la ética; ello podría justificar la generalidad del paso de la solución de problemas, aunque tampoco quedan fuera los argumentos físicos en la solución del problema de la incontinencia, los cuales pueden considerarse como un apoyo en la filosofía primera.

- 3) Solución de problemas internos de la ciencia en cuestión, en el caso de la ética, por ejemplo, del problema de la incontinencia.

En el primer plano de la ética, la dialéctica se utiliza con vistas a la delimitación del objeto de estudio, es decir, parece consistir en un uso de la filosofía primera, ya que ésta es la que ayuda a delimitar el campo de estudio de las ciencias; en el segundo plano de la ética, la dialéctica se utiliza en el establecimiento de las definiciones, que son sus principios propios, comenzando por la definición de felicidad o fin último del hombre, y siguiendo con las demás definiciones éticas; y por último, en el tercer plano, la dialéctica se utiliza para resolver problemas que se desprenden de las teorías expuestas en la ética. El segundo plano de la ética es el que corresponde al uso específico de la dialéctica en la búsqueda de los principios, mientras que el tercero corresponde al uso general de investigación de problemas, sobre el cual hemos hablado en el apartado anterior.³⁴³

Para ejemplificar el uso de la dialéctica como insertada en el esquema metodológico de *EN H1*, me remitiré al desarrollo del tema de la felicidad en el libro *A* de la *Ética Nicomaquea*, el cual pertenece a los temas del segundo plano de la ciencia ética, es decir, al establecimiento de las definiciones. El establecimiento de la definición de la felicidad o fin último del hombre se corresponde con los pasos metodológicos de *EN H1*, tal como se muestra en el siguiente esquema:

- 1) Establecimiento de los fenómenos:
 - a) Los fines son muchos en las distintas actividades (cf. Arist. *EN* A1 1094^a1-18).

³⁴³ Estas dificultades internas a cada ciencia en cuestión parece que tendrían relación con los predicables propios y no tanto con las definiciones. Queda por demostrar el uso de la dialéctica y el método de *EN H1* en los casos 1) sobre la discusión sobre el bien universal, y 3) la solución de problemas varios.

- b) Parece haber un fin querido por sí mismo y por el cual queremos las demás cosas (cf. Arist. *EN* A2 1094^a18-1094b11).
 - c) El bien supremo es, por nombre, la felicidad, pero hay diversas opiniones respecto a ella: unos creen que es el placer, otros, la riqueza, otros, los honores, y otros, la salud (cf. Arist. *EN* A4 1095^a14-13).
- 2) Establecimiento de los problemas
- a) Problemas que se originan de las opiniones según los géneros de vida: la felicidad parece que no es el placer, ni el honor, ni la virtud, ni la riqueza (cf. Arist. *EN* A5 1095b14-1096^a10).
 - b) ¿El bien supremo o felicidad es el bien en sí o no? (cf. Arist. *EN* A6 1096^a11-1097^a14).
 - c) ¿El fin de los actos es el bien práctico o no? (cf. Arist. *EN* A7 1097^a15-24).
- 3) Solución de las dificultades:
- a) Resuelve las dificultades del bien práctico desde el punto de vista formal: el bien tiene que ser perfecto y autosuficiente (cf. Arist. *EN* A7 1097^a24-1097b21).
 - b) Solución general del bien práctico desde el punto de vista de su esencia por el argumento del ἔργον: la actividad racional del alma conforme a la virtud (cf. Arist. *EN* A7 1097b22-1098^a20).
- 4) Prevalencia de los ἔνδοξα: la definición de felicidad dada está de acuerdo con las opiniones aceptadas; por ejemplo, la felicidad es un bien del alma, consiste en acciones y actividades, implica la virtud o una especie de virtud, es placentera, y no descarta los bienes exteriores (cf. Arist. *EN* A8 1098b9-1099b8).

- 5) Solución de otros problemas que se derivan de la teoría del bien humano: a) si la felicidad se adquiere por aprendizaje, hábito o por suerte (cf. Arist. *EN* A9 1099b9-1100^a9), b) si puede o no considerarse a un hombre como feliz mientras vive (cf. Arist. *EN* A10 1100^a10-1101^a21), c) si las desgracias de los descendientes y amigos afecta, o no, a la felicidad de los muertos (cf. Arist. *EN* A11 1101^a22-1101b9), d) si la felicidad debe, o no, ser alabada (cf. Arist. *EN* A12 1101b10-1102^a4).

Exceptuando los pasajes metodológicos contenidos en *EN* A3 y A7,³⁴⁴ en los cuales Aristóteles hace algunas digresiones acerca de las características de la propia investigación desarrollada, el tratamiento del tema de la felicidad se acopla esencialmente al esquema metodológico descrito en *EN* H1, aunque no siga exactamente el orden aquí descrito. Aristóteles, en primer lugar, presenta los fenómenos: tanto las acciones que se dirigen hacia una finalidad, como fruto de la observación; como los ἔνδοξα que se han dado como explicación a estos fenómenos; a su vez, examina cada una de las opiniones como propuestas explicatorias y, a su vez, son sometidas a crítica; entre estas opiniones se encuentra la de los platónicos, discusión que se vuelve esencialmente metafísica, y que servirá a Aristóteles como puente para extraer su propia propuesta acerca del bien. En segundo lugar, el problema inicial sobre la esencia de la felicidad se concreta en el problema de si ésta es el bien práctico, o no, lo cual parece ser el problema principal, es decir, en qué consiste o qué es realmente la felicidad. En tercer lugar, para resolver el problema principal, que ya está delimitado metafísicamente en un primer momento, recurre a una argumentación formal, y luego, a una material en donde hace uso del argumento del *ergon*, y así, defender su visión de la felicidad como el bien práctico y humano. Ésta es la segunda fase metafísica de la argumentación. En cuarto lugar, Aristóteles muestra que su solución concuerda con los ἔνδοξα, de tal modo

³⁴⁴ Cf. Arist *EN* 1094b11-1095a13 y 1098^a20-1098b8, respectivamente.

que, hace prevalecer la mayoría de ellos. Por último, también con base en su propia solución, resuelve otras dificultades que se pueden presentar en relación con el tema de la felicidad.

Como varios comentaristas de la ética aristotélica han señalado, la argumentación que se sigue en el libro A acerca del tema de la felicidad, así como también en otras partes de la ética, no es únicamente dialéctica; ellos han subrayado que, aunque la dialéctica está presente en la ética de alguna manera, la ética tiene objetivos que sobrepasan el campo de discusión dialéctica, puesto que ella parece tener una finalidad más objetiva y científica.³⁴⁵ Yo concuerdo con estas perspectivas, pero, además, pienso que este esquema argumentativo que rebasa los límites dialécticos, y que se convierte en propiamente filosófico-científico, está estipulado en el método descrito en *EN* H1. La argumentación ética bajo la luz de este método, deja de ser puramente dialéctica, porque Aristóteles no sólo busca someter a prueba determinadas tesis, sino que, por un lado, al tener una base inductiva, obtiene sus tesis y puede comprobarlas a través de la experiencia y la observación; y, por otro lado, Aristóteles recurre a otras áreas del conocimiento como la filosofía primera y la psicología para resolver las dificultades. Este método responde así al objetivo inicial del tratado, que es, concretamente, la búsqueda de la esencia del bien práctico o humano; lo cual lleva a considerarlo como un realista moral.

³⁴⁵ “Aristotle often works back from the sometimes confused beliefs of his audience to what is truly ‘first to us’, and then proceeds from these starting-points to definitions. Thus *endoxa* and *aporiai* do have a role to play. By studying them one may notice starting-points that might otherwise have been overlooked and one will be able to take advantage of any progress that has already been made. If Aristotle’s method is foundationalist, it is not Cartesian. Instead of leveling the unsurely built edifice of opinion in order to build knowledge afresh, he repairs and develops the existing structure by locating its foundation and ensuring that the higher floors are indeed supported by it”. Cf. SALMIERI, 2009, p. 335.

Conclusiones

En el capítulo cuarto abordé el tema de la metodología de la ética en cuanto que es una ciencia no-demostrativa o ciencia de principios. Independientemente de los que piensan que sí es posible una ciencia ética demostrativa, la inducción y la dialéctica han sido considerados como dos métodos íntimamente relacionados con la ética. En este último capítulo me ocupé en hacer un análisis de ambos métodos en cuanto métodos de adquisición y descubrimiento de los principios éticos, con vistas a su proyección como métodos de exposición de la ética en cuanto tratado científico. La inducción es un proceso epistemológico que consiste en el paso de los datos particulares al conocimiento universal; y tanto su papel como su relevancia en el conocimiento de los principios ha sido tema de diversas opiniones e interpretaciones. En este capítulo no abordé el tema de la habituación, entendida como la inducción propia de la ética, sino que me concentré en el elemento intelectual o cognitivo de ella (y quizá por eso mi análisis resulta ser intelectualista por abstraerme a la intervención del carácter), es decir, a la inducción como método de conocimiento de los principios, el mismo que es utilizado en las demás áreas científicas. Por esta razón, analicé los textos de *Analíticos Posteriores* B19 y *Metafísica* A1, para comprender mejor el papel de la inducción según el pasaje de *Ética Nicomaquea* A4, en donde Aristóteles postula a la inducción como el método de conocimiento de los principios éticos. La función de la inducción en la ética, en cuanto método de descubrimiento de los principios en la ciencia, tiene sus logros y sus límites. En la ética, como en las artes, la inducción permite obtener principios de acción universales que implican clases o especies, pero con ella no se obtienen definiciones, aunque el conocimiento universal que nos proporciona es el primer paso en la formación de estas definiciones éticas. La inducción parece entonces un método básico de conocimiento cuyos resultados constituyen la base para una investigación científica subsecuente que permita obtener las

definiciones que son los principios científicos por antonomasia. El valor científico de la inducción radica en que es un método relacionado directamente con el conocimiento particular y, por lo tanto, con la experiencia sensible; la inducción resulta ser la base de una ciencia ética y de un realismo ético debido a que las universalizaciones obtenidas a partir de ella provienen de datos de experiencia que son constitutivos de la realidad ética.

Por otra parte, la dialéctica es el segundo método de la ética que analicé en este último y cuarto capítulo. La presencia de este método ha sido generalmente aceptada, pero también, la mayoría de los comentaristas han hecho hincapié en sus límites: la dialéctica no es el único método de la ética, su función va acompañada por otros métodos y, aunque Aristóteles reconoce su relevancia científica, la ética no es solamente dialéctica, sino que sus contenidos están fundamentados en la filosofía primera. La función científica de la dialéctica consiste básicamente en la problematización, es decir, en examinar ciertas tesis que expresan cualquiera de los predicables, bajo la forma de un problema. La labor científica de la dialéctica en la ética se comprende mejor si se considera en conjunción con la inducción: la dialéctica consiste en poner a prueba los resultados de la inducción, como los principios de acción. Mi propuesta en este tema consiste en tomar a la dialéctica y la inducción como dos métodos que se incorporan al método descrito en *Ética Nicomaquea* H1, al cual he denominado método híbrido: este método combina los datos fenoménicos adquiridos por la experiencia y los ἔνδοξα, la problematización a partir de los fenómenos y la solución de dichos problemas, junto con la preocupación por hacer compatibles tales soluciones con los ἔνδοξα. Gracias a la intervención de la dialéctica se ponen a prueba las tesis candidatas a definiciones, las cuales también tienen un origen en las generalizaciones obtenidas a través de la inducción, algunas de las cuales son ἔνδοξα.

CONCLUSIONES

En esta investigación que realicé a partir de la lectura y estudio de dos fuentes, principalmente, la *Ética Nicomaquea* y los *Analíticos Posteriores*, pude confirmar que para Aristóteles la ética es una disciplina científica o ciencia particular en el sentido de ciencia no-demostrativa o ciencia de principios, debido a que cumple con unas características materiales y formales suficientes para conformarse en cuanto tal.

La ética en cuanto ciencia, tiene una finalidad cognitiva o teórica, la cual se cumple en la investigación de su objeto de estudio, que es el bien humano, es decir, los hechos y fenómenos éticos (como las acciones, las virtudes, la amistad, etcétera), sobre los cuales se establecen sus definiciones, así como los principios prácticos que son universalizaciones requeridas para la legislación, mediante la aplicación de diversos métodos de investigación. Dicha finalidad teórica o cognitiva está subordinada a una finalidad práctica, así, los conocimientos éticos, englobados como una disciplina científica, sirven de guía en la búsqueda individual de la actividad virtuosa y como contribución a los planes educativos de la πόλις. Además, formalmente, la ética, como otras ciencias no-demostrativas, utiliza los métodos propios de investigación y descubrimiento de los principios; por esta razón, la ética es una ciencia inexacta, por no cumplir con una metodología demostrativa estricta y por tratar también sobre los particulares; esto último llevó a Aristóteles a sostener una estrecha analogía entre la ética y la medicina.

La científicidad de la ética aristotélica puede analizarse desde varias perspectivas, por ejemplo, la relación entre la ética y las ciencias teóricas, el tipo de verdad en el ámbito práctico, la metodología utilizada en los textos éticos, entre otros. En la presente investigación puede apreciarse el análisis de tres temas clave en la búsqueda de dicha científicidad de la ética aristotélica: primero, el énfasis en la noción de ciencia no-demostrativa o

ciencia indemostrable como una alternativa a la noción estricta de ciencia demostrativa (aunque cabe destacar que no descarto la posibilidad de demostraciones éticas, aún cuando el modelo demostrativo no sea el método según el cual esté diseñada la ética); segundo, la preocupación constante por resolver la propia inquietud aristotélica, expuesta principalmente en *EN Z*, por la forma en que los fenómenos morales pueden ser objetos de investigación científica a pesar de pertenecer al ámbito de lo contingente; y tercero, el estudio del papel que cumplen algunos métodos, especialmente la inducción, la dialéctica, y el método descrito en *EN H1*, en la conformación de la ciencia ética. En efecto, el primer tema sobre la noción de ciencia no-demostrativa era necesario frente a la concepción demostrativa de la ciencia, la cual es comúnmente considerada como la visión más representativa de la ciencia aristotélica. Mientras que los temas segundo y tercero responden al elemento material y formal de la ciencia ética, es decir, al problema sobre el establecimiento del su objeto de estudio y del método o métodos requeridos para el desarrollo de dicha ciencia.

Como resultado de la investigación, pienso que quedan resueltas las inconsistencias planteadas en la introducción de este trabajo. Por un lado, los objetivos teóricos de la ética hacen necesaria la distinción entre ciencia ético-política y prudencia, pues la primera consiste en una teorización del ámbito práctico, cuya virtud propia es la ἐπιστήμη; mientras que la segunda es la virtud propia del ámbito práctico que lleva a la correcta deliberación y actuación. Por el otro, la dialéctica es un método que, aunque utiliza los ἔνδοξα, puede tener un uso filosófico y científico, debido a que a través de ella, es posible la problematización de las tesis y proposiciones, logrando así un mayor acercamiento a las verdades de las ciencias, e incluso, al descubrimiento de los principios de cada ciencia.

Por otro lado, varios temas han quedado fuera de esta investigación; así, queda pendiente una investigación sobre el conocimiento ético desde el punto de vista del agente moral, no sólo del modo en que éste adquiere los

fines o principios del actuar, sino también cómo aplica dichos conocimientos. También queda pendiente una investigación de otros métodos descritos en *APo.* con relación a las definiciones, como el descrito en B13, así como un desarrollo más exhaustivo de las definiciones éticas. En esta investigación no abordé directamente el problema de la científicidad de la ética desde el punto de vista de la verdad, aunque ella está implícita como característica fundamental de todo conocimiento científico. Un aspecto científico no-demostrativo relevante en la conformación de la ciencia ética, radica en la fundamentación de la ética a través de la relación con los principios de otras ciencias como la psicología, y con los principios ontológico-metafísicos. Pienso que éste es el segundo gran objetivo de la teoría ética aristotélica, además del establecimiento de los principios éticos, el cual queda pendiente para una investigación futura.

Un estudio sobre la científicidad de la ética podría quedar fuera de lugar hoy en día, debido a que en los estudios actuales de ética parecen dar por supuesta la distinción entre el ámbito de los valores, por un lado, y el ámbito de las ciencias, por el otro. Esta distinción si bien puede ser cuestionable, tema que no abordaré aquí, es un pensamiento que no podría ser adjudicado a Aristóteles en toda su extensión. Aunque Aristóteles es reconocido por haber sostenido una diferencia entre el ámbito teórico y el ámbito práctico debido a su finalidad propia y a la naturaleza de sus respectivos conocimientos; para Aristóteles es posible una “teorización” del ámbito práctico, tal como puede decirse que es hoy en día la metaética; dicha teorización es considerada, por sí misma, una ciencia o *ἐπιστήμη*; la ética se coloca a lado de otras ciencias como la física, la biología, las matemáticas, etcétera; y, además, guarda una estrecha relación con otras áreas teóricas del saber, como la psicología y la filosofía primera; aunque guarda una exactitud poco estricta, debido a la naturaleza de sus fenómenos. El hecho de que en la ética aristotélica puedan investigarse realidades o hechos del mundo habla de una conexión con lo que hoy consideramos como un realismo u objetivismo moral. La concepción

epistémica de la ética responde a las inquietudes y objetivos de la propia filosofía práctica aristotélica: procurar que los miembros de la *πόλις* logren su fin último o felicidad. La ética, como parte de la política, tiene pretensiones de universalidad, porque busca saber e investigar qué es y en qué consiste en bien del hombre, así como los elementos que intervienen en la realización del bien, ya que el bien del individuo es el mismo que el bien de la ciudad.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES Y TRADUCCIONES

- BALME, D. M., (trad. y com.), *Aristotle, De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II. 1-3)*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- BARNES, Jonathan, (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- _____, *Aristotle, Posterior Analytics*, 2ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1994.
- BROADIE Sarah (com.), ROWE, Christopher (trad.), *Aristotle, Nicomachean Ethics*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2002.
- BYWATER, I., (ed.), *Aristotelis, Ethica Nicomachea*, Oxford, Oxford University Press, 1975/1894.
- CALVO, Tomás (trad.), *Aristóteles, Acerca del Alma*, Madrid, Gredos, 2003.
- _____, *Aristóteles, Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994.
- CANDEL, S., Miguel (trad.), *Aristóteles, Tratados de Lógica (Órganon)*, Tomo I: *Categorías, Tópicos, Sobre las Refutaciones Sofísticas*, Madrid, Gredos, 2008.
- _____, *Aristóteles, Tratados de Lógica (Órganon)*, Tomo II: *Sobre la interpretación, Analíticos Primeros, Analíticos Segundos*, Madrid, Gredos, 2008.
- CRISP, Roger (trad. y ed.) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- GAUTHIER, R. A., JOLIF, J. Y. (trad. y com.), *Aristoteles, L'Éthique à Nicomaque*, Louvain, Paris, Publications Universitaires de Louvain, éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1958-1959.

- GÓMEZ Robledo, Antonio (trad.), *Aristóteles, Ética Eudemia*, México, UNAM, 1994.
- _____, *Aristóteles, Ética Nicomáquea*, México, UNAM, 1983.
- _____, *Aristóteles, Política*, 2ª ed., México, UNAM, 2000.
- HICKS, R.D. (ed.), *Aristotle, De Anima*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 1990.
- IRWIN, T. H., *Aristotle, Nicomachean Ethics*, 2ª ed., Indianapolis, Hackett, 1999.
- KRAUT, Richard, (trad. y com.), *Aristotle, Politics Books VII and VIII*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- LLANOS, Alfredo (trad.), *Aristóteles, De Anima*, Buenos Aires, Leviatán, 1990.
- NUSSBAUM, Martha (trad.), *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, Princeton University Press, 1978.
- PALLÍ B. Julio (trad.), *Aristóteles, Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1985.
- ROSS, W. D. (ed.), *Aristotle's Metaphysics*, Vol. I y II, Oxford, Clarendon Press, 1924.
- _____, *Aristotelis, Política*, Oxford, Oxford University Press, 1992/1957.
- _____, *Aristotelis, Topica et Sophistici Elenchi*, Oxford, Oxonii e typographeo Clarendoniano, 2004.
- SMITH, Robin, *Aristotle: Topics Books I and VIII*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- STRIKER, Gisela (trad.), *Aristotle, Prior Analytics. Book 1*, Oxford, Clarendon Press, 2009.
- WAITZ, Theodor (ed.), *Aristotelis, Organon Graece, Pars Prior, Categoriae, Hermeneutica, Analytica Priora*, Leipzig, Scientia Verlag Aalen, 1965/1844.
- _____, *Aristotelis, Organon Graece, Pars Posterior, Analytica posteriora, Topica*, Leipzig, Scientia Verlag Aalen, 1965/1844.

WALZER, R. R., MINGAY, J. M. (eds.), *Aristotelis, Ethica Eudemia*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ALLAN, D. J., "Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles", en J. BARNES, M. SCHOFIELD, R. SORABJI (eds.), *Articles on Aristotle, II. Ethics and Politics*, London, Duckworth, 1975, 72-78.

ALLEN, J., "Aristotle on the Disciplines of Argument: Rhetoric, Dialectic, Analytic", *Rhetorica –A journal of the history of Rhetoric–*, 25, 1, 2007, 87-108.

ANAGNOSTOPOULOS, Georgios, "Aristotle on Canonical Science and Ethics", *Philosophical Inquiry*, 18, 1996, 61-76.

_____, *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, Berkeley, CA, University of California Press, 1994.

ANGIER, Tom, "*Ethismos*: Aristotle's Theory of Habituation", en *Techne in Aristotle's Ethics –Crafting the Moral Life –*, London, New York, Continuum, 2010, 105-125.

ANNAS, Julia, "Prescindiendo de valores objetivos: estrategias antiguas y modernas", en M. SCHOFIELD, G. STRIKER (eds.), *Las normas de la naturaleza –Estudios de ética helenística–*, Buenos Aires, Manantial, 1993, 13-40.

ANSCOMBE, Elizabeth, "Filosofía moral moderna", en M. PLATTS (ed.), *Conceptos éticos fundamentales*, México, UNAM, IIFs, 2006, 27-53. Publicado originalmente como: ANSCOMBE, Elizabeth, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, vol. 33, 124, 1958.

AUBENQUE, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010.

- BACK, Allan, "Aristotle's Discovery of First Principles", en M. SIM (ed.), *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle's Dialectic*, Lanham/ Boulder/ New York/ Oxford, Lexington Books, 1999, 163-181.
- BARNES, Jonathan, "Proof and Syllogism", en Enrico BERTI (ed.), *Aristotle on Science: The Posterior Analytics (Proceedings of the Eight Symposium Aristotelicum held in Padova)*, Padua, 1981, 2-59.
- _____, "Aristotle's Theory of Sciences", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XI, 1993, 225-41.
- _____, "Aristotle and the methods of ethics", *Revue Internationale de Philosophie*, 34, 1980, 490-511.
- _____, "Aristotle's theory of demonstration", en J. BARNES, M. SCHOFIELD, R. SORABJI (eds.), *Articles on Aristotle, Vol. 1 Science*, London, Duckworth, 1975, 65-87.
- BAUMRIN, Bernard, "Classifying Aristotle's ethics", *New Scholasticism*, 44, 1970, 153-161.
- BERTI, Enrico, "Filosofia pratica e *Phrónesis*", *Tópicos*, 43, 2012, 9-24.
- BOBONICH, Chris, "Aristotle's Ethical Treatises", en R. KRAUT (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 2006, 12-36.
- BOERI, Marcelo D., "¿Es el objeto de la ἐπιστήμη aristotélica sólo lo necesario? Reflexiones sobre el valor de lo ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ en el modelo aristotélico de ciencia", *Méthexis*, XX, 2007, 29-49.
- _____, *Apariencia y realidad en el pensamiento griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción de algunas teorías morales de la antigüedad*, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- BONITZ, Hermannus (ed.), *Index Aristotelicus*, en *Aristotelis Opera*, Immanuelis, BEKKERI (ed.), Vol. 5º, Berlin, Berolini Apud W. De Gruyter et Socios, 1961.
- BOSTOCK, David, *Aristotle's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

- BOLTON, Robert, "Aristotle: Epistemology and Methodology", en C. J. SHIELDS (ed.), *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, Malden, Oxford, Blackwell Publishing, 2003, 151-162.
- _____, "The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic", en M. SIM (ed.), *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle's Dialectic*, Lanham, Boulder, New York, Oxford, Lexington Books, 1999, 57-105.
- _____, "Aristotle on the Objectivity of Ethics", en J. P. ANTON y A. PREUS (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy. IV Aristotle's Ethics*, New York, State University of New York Press, 1991, 7-28.
- BROADIE, Sarah W., "Aristotle and contemporary ethics", en R. KRAUT (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Blackwell, 2006, 342-361.
- _____, "Interpreting Aristotle's Directions", en J. GENTZLER (ed.) *Method in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1998, 291-306.
- _____, "Aristotle's epistemic progress –Terence Irwin, Aristotle's First Principles"–, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XI, 1993, 243-257.
- BRONSTEIN, David, "The Origin and Aim of *Posterior Analytics* II, 19", *Phronesis*, 57, 1, 2012, 29-62.
- BURNET, J., *The Ethics of Aristotle*, London, 1900.
- BURNYEAT, M. F., "Aristotle on Understanding Knowledge", en E. BERTI (ed.), *Aristotle on Science: The Posterior Analytics (Proceedings of the Eight Symposium Aristotelicum held in Padova)*, Padua, 1981 (a).
- _____, "Aristotle on learning to be good", en A. RORTY (ed.), *Essays on Aristotle's ethics*, University of California Press, 1981 (b), 69-92.
- BYRNE, Patrick H., *Analysis and Science in Aristotle*, New York, State University of New York Press, 1997.

- CASSINI, Alejandro, "El fundacionismo de la epistemología aristotélica", *Crítica*, xx, 58, 1988, 67-95.
- CHAPPELL, Timothy, "The Good Man Is the Measure of All Things: Objectivity without World-Centredness in Aristotle's Moral Epistemology", en C. GILL (ed.), *Virtue, Norms, and Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 2005, 233-255.
- CHARLES, David, "Method and Argument in the Study of Aristotle", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, XV, 1997, 231-257.
- _____, "Aristotle and modern realism", en R. HEINAMAN (ed.), *Aristotle and moral realism*, London, Westview Press, 1995, 135-172.
- CRISP, Roger, (ver ediciones y traducciones).
- DAHL, N. O., *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of Will*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
- DEVEREUX, Daniel, "Particular and Universal in Aristotle's Conception of Practical Knowledge", *Review of Metaphysics*, 29, 1986, 483-504.
- DESLAURIERS, Marguerite, *Aristotle on Definition*, Leiden, Boston, Brill, 2007.
- DE VOGEL, C. J., "On the Character of Aristotle's Ethics", en C. MUELLER-GOLDINGEN (ed.), *Schriften zur aristotelischen Ethik*, Hildesheim, Zürich, New York, Olms Studien, 1988, 273-281.
- DÜRING, Ingemar, *Aristóteles –Exposición e interpretación de su pensamiento–*, 2ª ed., México, UNAM, 2005.
- EVANS, J. G. D., *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- FRENCH, Steven, SAATSI, Juha, (eds.), "Introduction", en *The Continuum Companion to the Philosophy of Science*, London, New York, Continuum, 2011, 1-11.
- GADAMER, H. G., "Sobre la posibilidad de una ética filosófica", *Philosophica Malacitana*, 5, 1991, 173-18.

- GERSON, Lloyd P., *Ancient Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- GÓMEZ- LOBO, Alfonso, “La fundamentación de la ética aristotélica”, *Dianoia*, 37, 1991, 1-15.
- _____, “Aristotle’s First Philosophy and the Principles of Particular Sciences”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 32, 1978, 183-194.
- _____, “Exposición breve de la ética aristotélica”, *Estudios Públicos*, 71, 1998, 297-319.
- GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega, VI –Introducción a Aristóteles-*, Madrid, Gredos, 1993.
- HANKINSON R. J., “Philosophy of Science”, en J. BARNES (ed.), *Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, 1995, 109-139.
- HARDIE, William F. R., “The Nature of the Inquiry”, en *Aristotle’s Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1968, 28-45.
- HEINZE, Richard, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, Teubner, 1892,
[HTTP://ARCHIVE.ORG/STREAM/XENOKRATESDARST01HEINGOO#PAGE/N5/MODE/2UP](http://archive.org/stream/xenokratesdarst01heingoo#page/n5/mode/2up)
- HENRY, Devin, NIELSEN, Karen, M., 2012,
<http://works.bepress.com/karennielsen/7>.
- HERBENICK, Raymond, “Aristotle on Mathematical Ethics”, en D. SFENDONI-MENTZOU, J. HAFFIANGADI, David JOHNSON (eds.), *Aristotle and Contemporary Science*, vol. 2, New York, Peter Lang, 2000, 239-251.
- HÖFFE, Otfried, *Aristotle*, New York, State University of New York Press, 235, 2003.
- IRWIN, Terence, “Ethics as an Inexact Science: Aristotle’s Ambitions for Moral Theory”, en B. HOOKER, M. LITTLE (eds.), *Moral Particularism*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 100-129.

- _____, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- _____, "The metaphysical and psychological basis of Aristotle's ethics", en A. O., RORTY (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980, 35-53.
- _____, "Aristotle's methods of ethics", en D. J. O'MEARA (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington, D. C., Catholic University of America Press, 1981, 193-223.
- _____, "First principles in Aristotle's ethics", *Midwest Studies in Philosophy*, 3, 1978, 252-272.
- JAEGER, Werner, *Aristóteles –Bases para la historia de su desarrollo intelectual–* México, FCE, 2002.
- _____, "Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in His Ethics", *The Journal of Hellenic Studies*, 77, 1, 1957, 54-61.
- JUDSON, Lindsay, "Chance and 'Always or For the Most Part' in Aristotle", en *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- KARAMANOLIS, George, "The Place of Ethics in Aristotle's Philosophy", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XL, Oxford, University Press, 2011, 133-156.
- KRANZ, Walter, *Historia de la filosofía*, I-III, México, Uteha, 1964.
- KRAUT, Richard, "How to Justify Ethical Propositions", en R. KRAUT (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 2006, 76-95.
- _____, "Aristotle on Method and Moral Education", en J. GENTZLER (ed.) *Method in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1998, 271–290.
- _____, 1997. (Ver ediciones y traducciones)
- LA CROCE, Ernesto, "La dialéctica y la fundamentación de los principios de la ética aristotélica", *Méthexis*, IV, 1991, 59-80.
- _____, "La dialéctica aristotélica y los principios de la ciencia", *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, Anno XI (1990), 2, 187-202.

- _____, “El bien y los bienes según Aristóteles”, *Méthexis –Revista argentina de filosofía antigua–*, I, 1988, 71-84.
- LE BLOND, J. M., *Logique et méthode chez Aristote –étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne–*, 3^o ed., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1973.
- LESHER, James, H., “On Aristotelian Ἐπιστήμη as ‘Understanding’”, *Ancient Philosophy*, 21, 2001, 45-55.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, Robert y JONES, H. S., *A Greek-English Lexicon*, 9^a ed., Oxford, Clarendon Press, 1996.
- LLOYD, G.E.R., 1991, “Science and Morality in Greco-Roman Antiquity” en *Methods and Problems in Greek Science –Selected Papers–*, Cambridge, CUP, 352-371.
- _____, 1991, “The invention of nature” en *Methods and Problems in Greek Science –Selected Papers–*, Cambridge, CUP, 417-434.
- LOOSE, John, 2001, “Aristotle’s Philosophy of Science” en *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, 4^a ed., Oxford/New York, OUP, 4-13.
- MACINTYRE, Alasdair, *Tras la Virtud*, 2^o ed., Barcelona, Crítica, 2004.
- _____, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1988.
- MCDOWELL, John, “Virtue and Reason”, *Monist*, LXII, 1979, 331-350.
- MCKIRAHAN, Richard, D. Jr., “Aristotelian *Epagoge* in *Prior Analytics* II. 21 and *Posterior Analytics* I.I”, *Journal of the History of Philosophy*, XXI, 1, 1983, 1-13.
- MIGNUCCI, Mario, “Ως ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science”, en E. BERTI, (ed.), *Aristotle on Science: The Posterior Analytics (Proceedings of the Eight Symposium Aristotelicum held in Padova)*, Padua, 1981, 173-203.
- MELÉNDEZ, Germán, “El método en *Ética a Nicómaco* I”, *Tópicos*, 28, México, 2005, 129-157.

- MILLER, Jr., Fred D., "Aristotle: Ethics and Politics", en C. J. SHIELDS (ed.), *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, Malden, Oxford, Blackwell Publishing, 2003, 184-210.
- MODRAK, Deborah, "Aristotle's Epistemology: One or Many Theories?", en R. WIANS, (ed.), *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*, Maryland, London, Rowman & Littlefield Publishers, 1996, 151-170.
- MORAN, Jorge, "Los momentos metodológicos en Aristóteles", en J. L. RIVERA (ed.), *Ensayos Aristotélicos*, México, Publicaciones Cruz-O, 1996, 61-95.
- MOSS, Jessica, "Practical Induction", en *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 200-233.
- _____, "Virtue Makes the Goal Right: Virtue and *Phronesis* in Aristotle's Ethics", *Phronesis*, 56, 3, 2011, 204-261.
- NATALI, Carlo, "*Posterior Analytics* and the Definition of Happiness in *NE I*", *Phronesis*, 55, 2010, 304-324.
- _____, "Rhetorical and Scientific Aspects of the *Nicomachean Ethics*", *Phronesis*, 52, 2007, 364-381.
- _____, "Virtue or Science?", en *The Wisdom of Aristotle*, New York, State University of New York Press, 2001, 1-36.
- NETZ, R., "On Aristotelian Paragraphs", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 47, 2001, 211-232.
- NIELSEN, Karen M., "Aristotle on Principles in Ethics", en <http://works.bepress.com/karennielsen/12>, 2012.
- _____, "Deliberation as Inquiry: Aristotle's Alternative to the Presumption of Open Alternatives", *Philosophical Review*, 120, 3, 2011, 383-421.
- NUSSBAUM, Martha, "El discernimiento de la percepción", en *El conocimiento del amor*, Madrid, Machado libros, 2005, 113-201.

- _____, “La salvación de las apariencias de Aristóteles”, en *La fragilidad del bien –Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega –*, 2º ed., Madrid, A. Machado Libros, 2004, 315-341.
- _____, “Virtudes no relativas: Un enfoque aristotélico”, en M. NUSSBAUM, y A. SEN, *La calidad de vida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 318-351.
- _____, “Aristotle on human nature and the foundations of ethics”, en J. E. J. ALTHAM, R. HARRISON (eds.), *World, Mind, and Ethics –Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams–*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 86-131.
- OWEN, G.E.L., “*Tithenai ta phainomena*”, en M. NUSSBAUM (ed.), *Logic, Science and Dialectic*, London, Duckworth, 1961, 239–251.
- PATTERSON, Richard, “Aristotle”, en *The Routledge Companion to Epistemology*, S. BERNECKER y D. PRITCHARD (eds.), London/New York, Routledge, 2011.
- PSILLOS, Stathis, CURD, Martin, (eds.) “Introduction”, en *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, London, New York, Routledge, 2008, xix-xxvii.
- RAILTON, Peter, “Realism and its Alternatives”, en J. SKORUPSKI (ed.), *The Routledge Companion to Ethics*, London, New York, Routledge, 2010, 297-320.
- REEVE, C. D. C., “Aristotle on the Virtues of Thought”, en R. KRAUT (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*, 2006, 198-217.
- _____, “How Scientific is Aristotle’s Ethics?”, *Philosophical Inquiry*, 18 (1-2), 1996, 77-87.
- _____, *Practices of Reason: Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- RICHARDSON, Gabriel, “Theoretical and Practical Reason”, en *Happy Lives and the Highest Good –An essay on Aristotle’s Nicomachean*

- Ethics* –Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2006, 91-122.
- RITTER, Joachim, “On the foundations of practical philosophy in Aristotle”, *Contemporary German Philosophy*, 2, 1983, 39-58.
- ROCHE, Timothy D., “In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle's Moral Theory”, *Phronesis*, 37, 1992, 46–84.
- ROWE, C. J., “Ethics in ancient Greece”, en P. SINGER (ed.), *A Companion to Ethics*, Cambridge, Massachusetts, Basil Blackwell, 1991, 121-132.
- _____, *Introducción a la ética griega*, México, FCE, 1979, 1-237.
- _____, *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A study in the development of Aristotle's thought*, Cambridge, University Printing House, 1971.
- SALLES, Ricardo, “Platonismo, división de la mente y la explicación aristotélica de la ἀκρασία”, *Noua Tellus*, 15, México, UNAM-IIFL, 51-87, 1997.
- SALMIERI, Gregory, “Aristotle's Non-‘Dialectical’ Methodology in the *Nicomachean Ethics*”, *Ancient Philosophy*, 29, 2009, 311-335.
- SMITH, Robin, “Dialectic and Method in Aristotle”, en M. SIM (ed.) *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle's Dialectic*, 1999.
- _____, “Dialectic and the Syllogism”, *Ancient Philosophy*, 14, 1994, 133-151.
- SORABJI, Richard, “¿Tienen causas las coincidencias?” y “Necesidad y esencia de clases”, en *Necesidad, causa y culpa –Perspectivas sobre la teoría de Aristóteles–*, R. SALLES (trad.), México, UNAM, 2003, 21-52, 265-318.
- _____, “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 74, 1973-4, 107-129.
- STEWART, John Alexander, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1892.

- STRIKER, Gisela, "Aristotle's ethics as political science", en B. REIS, (ed.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, New York, Cambridge University Press, 2006, 127-141.
- TAPIA, Pedro, "Hablemos del amor...", en *Filología Mexicana*, B. CLARK DE LARA, F. CURIEL (coord.), México, UNAM, 2001, 255-283.
- TAYLOR, C. C. W., "Aristotle on the Practical Intellect", en *Pleasure, Mind, and Soul: Selected Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2008, 204-222.
- _____, "Aristotle's Epistemology", en S. EVERSON (ed.), *Epistemology: Companions to Ancient Thought*, I, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 116-142.
- TAYLOR, Christopher, "Aristotle", en *The Routledge Companion to Ethics*, J. SKORUPSKI, (ed.), London/New York, Routledge, 2010, 41-51.
- VASILIOU, Iakovos, "The Role of Good Upbringing in Aristotle's Ethics", *Philosophy and Phenomenological Research*, 56, 4, 1996, 771-797.
- VIGO, Alejandro, "La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva", *Dianoia*, LV, 65, 2010, 3-39.
- _____, "Prâxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional", en G. LEYVA (ed.), *Filosofía de la Acción –Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía-*, Madrid, Síntesis, 2008, 53-85.
- _____, *Aristóteles –Una introducción-*, Santiago, IES, 2007, 1-275.
- _____, "Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles", *Anuario Filosófico*, 32, 1999, 59-105.
- VIRVIDAKIS, Stelios, "Contemporary Approaches to Aristotle's Moral Realism", en D. SFENDONI-MENTZOU, J. HAFFIANGADI, D. JOHNSON, (eds.), *Aristotle and Contemporary Science*, vol. 2, New York, Peter Lang, 2000, 252-262.

- _____, “Levels and Forms of Argumentation in the *Nicomachean Ethics*”, en N. AVGELIS y F. PEONIDIS, *Aristotle on Logic, Language and science*, Thessaloniki, Sakkoulas Publications, 1998, 237-249.
- VOLPI, Franco, “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, en A. VIGO (ed.), *Acción, razón y verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles*, en *Anuario Filosófico*, Pamplona, 32, 1999, 315-342.
- WINTER, Michael J., “An Axiomatic Approach to Aristotle's Ethics”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 75, 2001 (a), 211-220.
- _____, “Aristotle, *hos epi to polu* relations, and a demonstrative science of ethics”, *Phronesis*, XLII/2, 1997 (b), 163-189.
- _____, “Are Fundamental Principles in Aristotle's Ethics Codifiable?”, *Journal of Value Inquiry*, 31(3), 1997 (c), 311-328.
- _____, “Practical Reason and a Demonstrative Science of Aristotle's Ethics”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 71, 1997 (d), 267-279.
- WEIL, E., “The Place of Logic in Aristotle's Thought”, en J. BARNES, M. SCHOFIELD, R. SORABJI (eds.), *Articles on Aristotle, Vol. 1 Science*, London, Duckworth, 1975, 88-112.
- WIELAND, Wolfgang, “Norma y situación en la ética aristotélica”, *Anuario Filosófico*, 32, 1999, 107-127.
- _____, “Filosofía práctica y epistemología”, en *La razón y su praxis – Cuatro ensayos filosóficos–*, Buenos Aires, Biblos, 1996, 83-115.
- _____, “La actualidad de la filosofía antigua”, *Méthexis*, I, 1988, 3-16.
- ZINGANO, Marco, “Particularismo e universalismo na ética aristotélica”, en *Estudos de Etica Antiga*, 2ª ed., Sao Paulo, Discurso Editorial, 2009, 111-142.
- _____, “Aristotle and the problems of method in ethics”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXII, 2007, 297-330.