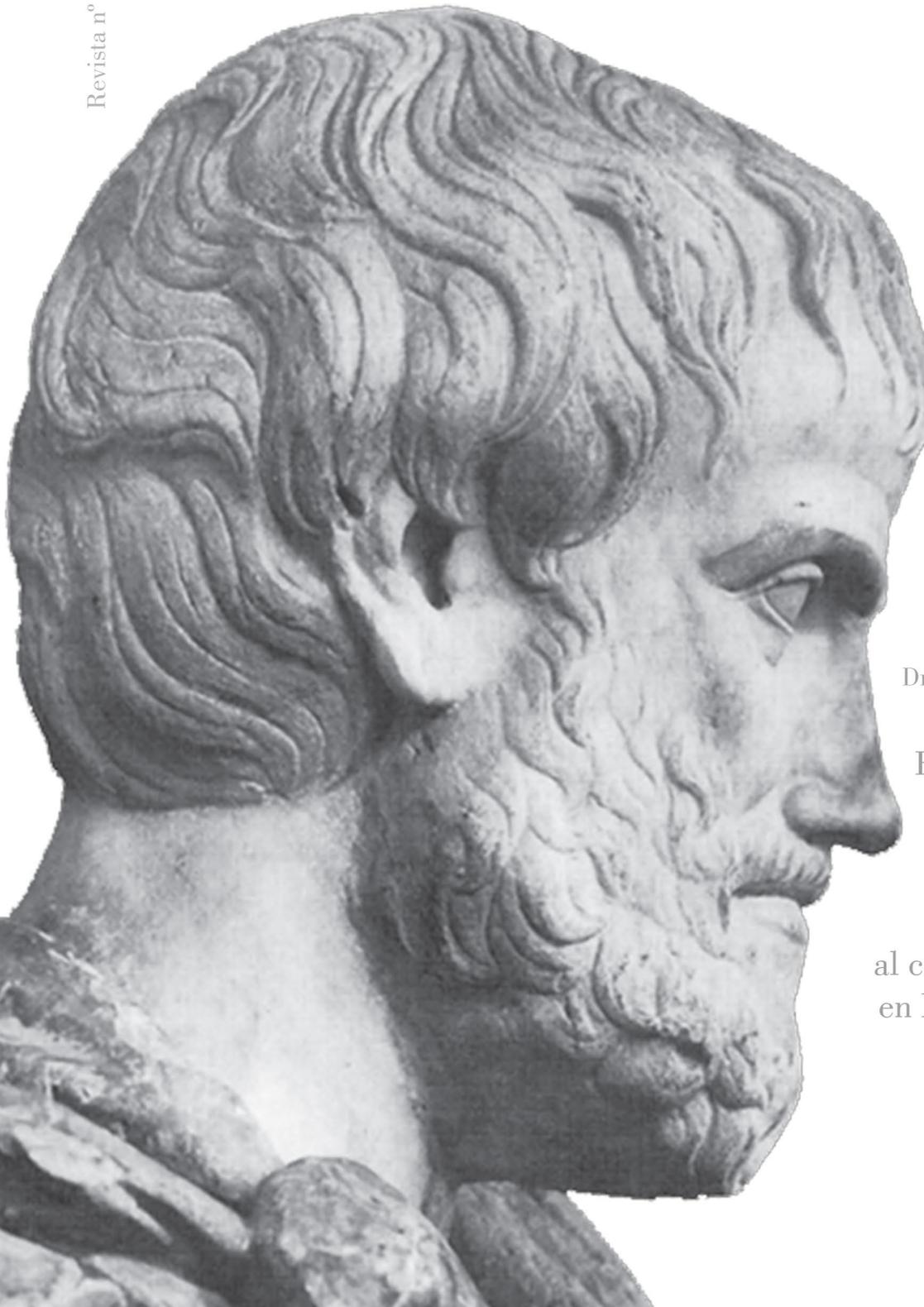


Revista filosófica

Symploké

Revista n° 4, agosto 2016



Ontología y dialéctica
en juego

Lic. Horacio A. Ginneschi

Lenguaje,
lógica y ontología

Dr. Enrique Corti

El silogismo
práctico en
Aristóteles

Prof. Gustavo Zito

Muerte y
transfiguración
del Filósofo

Dr. Gustavo Fernández Walker

El doble aspecto de la
autointelección

Lucas Albornoz

Una aproximación
al concepto de prudencia
en la *Ética a Nicómaco*

Christian Gauna

Índice

Ontología y dialéctica en juego

Lic. Horacio Gianneschi 4 a 32

Lenguaje, lógica y ontología

Dr. Enrique Corti 33 a 40

Muerte y transfiguración del Filósofo

Dr. Gustavo Fernández Walker 41 a 44

El silogismo práctico en Aristóteles

Prof. Gustavo Zito 45 a 58

El doble aspecto de la autotelección

Lucas Albornoz 59 a 66

Una aproximación al concepto de prudencia en la *EN*

Christian Gauna 67 a 71

Bibliografía 72 a 83

Integrantes de la Revista:

Calomino, Hernán E. :: Director
Gutiérrez, Alejandro M. :: Director
Carretero Rottemberg, Candela :: Editora
Valle, Lucas :: Corrector

Consejo evaluador:

Bieda, Esteban :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Cladakis, Maximiliano :: Dr. en Filosofía
(UNSAM)

Fernández, Jorge :: Dr. en Filosofía
(USAL)

Gardella Hueso, Mariana :: Lic. en Filosofía
(UBA)

Gianneschi, Horacio :: Lic. en Filosofía
(UNSAM, UNIPE)

Menniti, Martín :: Lic. en Filosofía
(UNSAM)

Pico Estrada, Paula :: Dra. Filosofía
(UBA)

Tursi, Antonio :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Colaboradores:

Marasso, Fernando :: Desgrabaciones
Valls, Analía E. :: Correctora

Revista Symploké

ISSN: 2468-9777
hola@revistasymploke.com
www.revistasymploke.com
Pacheco 2558
CP 1431
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Argentina

La Revista

«Παντες ανθρωποι του ειδεναι ορεγονται φυσει». Así empezábamos nuestro ensayo el número anterior. Así dábamos cuenta del número que estábamos preparando. Número que se materializa en esta edición, nuestra cuarta entrega. Nuestro pequeño regalo de cumpleaños a Aristóteles -este año se cumplen 2400 años de su nacimiento- es esta edición. El presente número -en esta ocasión bien “presente”- es el resultado del reconocimiento que está teniendo Symploké en el ámbito académico, dándonos a entender que el trabajo realizado, y realizando, va por el rumbo correcto.

Queremos agradecer a los investigadores, profesores y alumnos que confían en nosotros para publicar sus artículos; es un voto de confianza que nos llena de orgullo y por esto mismo es que nos entusiasma mucho hacer lo que hacemos.

Aprovechamos para invitarlos a la V Jornada de Estudiantes de Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín, que se efectuarán en esa casa de estudio el día 28 de octubre del corriente año. A los alumnos de la universidad, vayan retocando sus exposiciones; a todos los demás, los esperamos en esta nueva edición de la Jornada que nació hace ya cinco años.

Desde la Revista, esperamos que disfruten este número tanto como disfrutamos nosotros realizarlo.

Sin más que decir, presentamos el cuarto número de la revista.

Hernán E. Calomino
Alejandro M. Gutiérrez
Directores de la Revista

Ontología y dialéctica en juego: otra vez sobre la cuestión del carácter limita- do o ilimitado del número de las categorías aristotélicas*

Horacio A. Gianneschi**

«τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν
πεπέρανται» (Aristóteles,
Segundos analíticos I 22, 83 b
15-16)

«οὐδεὶς ὄν ἐγχειρήσειεν οὐ
δὲν πρόπτειν μὴ μέλλων ἐ
πὶ πέρασ ἤξειν» (Aristóteles,
Metafísica α 2, 994 b 13-14)

I. La tesis de Pierre Aubenque

Según P. Aubenque, la admisión por parte de Aristóteles de la vinculación πρὸς ἓν de las diversas significaciones categoriales del ser (o del ente)¹ de ninguna ma-

1 Ha de notarse, de entrada, que P. Aubenque (*Le problème...*, p. 182, n. 1; cf. también *idem*, *Faut-il déconst. la mét.?*, pp. 21-24) traduce generalmente ὄν por “ser (*être*)”, salvo cuando en los textos aristotélicos se trata de oponer ὄν a εἶναι, en cuyo caso recurre a “ente (*étant*)” para traducir el participio griego en cuestión, reservando el infinitivo francés para el correspondiente infinitivo griego. Podemos adoptar aquí, sin cuestionarla, esta posición de Aubenque, en la medida en que ella no resulta de relevancia alguna en nuestra crítica a la tesis aubenqueana

nera constituye un *sistema* de las categorías (en el sentido que siempre tiene “sistema” para Aubenque, es decir, un sistema *deductivo*²: en este caso, uno en el que se puedan *deducir* las demás categorías de aquella que constituya el principio, de aquella que sea la primera), pues si bien el *principio* (ἀρχή) de esta unidad πρὸς ἓν es indicado por Aristóteles (el mismo, en efecto, es la οὐσία) y su relación con las demás significaciones es abundantemente ejemplificada (πόθη οὐσίας, ὁδὸς εἰς οὐσίαν, ποιότητες οὐσίας, etc.)³, no puede por ello decirse, sin embargo, ni que haya sido definida la relación de la οὐσία con las demás significaciones categoriales, ni que se

objeto de nuestro análisis en este trabajo.

2 Para este supuesto de Aubenque, cf. *Le problème...*, *passim*; *idem*, 1964. Asimismo, puede verse *idem*, 1985, pp. 22 ss., esp. p. 25, donde escribe: «La philosophie d’Aristote est phénoménologique, non systématique: elle décrit, distingue, ordonne même, mais elle ne déduit pas, si ce n’est à l’intérieur d’un genre déterminé».

3 Cf. *Met.* Γ 2, 1003 b 7-10.

encuentre claramente expresado qué es lo que hace que la οὐσία sea el principio, el fundamento, de las demás categorías. En efecto, Aubenque considera que la doctrina del ser como un πρὸς ἓν λεγόμενον no constituye una «solución» al problema de la multivocidad u homonimia del ser (solución que, nótese desde ya, para nuestro intérprete se daría con la supresión de la homonimia del ser en favor de su *univocidad*, requisito indispensable para la constitución de un sistema deductivo), sino que, más bien, hipostasia dicho problema, transfiriendo la plurivocidad u homonimia del ser a la ambigüedad del πρὸς del πρὸς ἓν: las categorías del ser que no son la οὐσία acaban por ser las múltiples significaciones de la ambigua relación a ese «algo uno (ἓν)» (*sc.* la οὐσία) que opera de principio, o, visto desde el otro lado, la οὐσία tiene tantas maneras de ser principio cuantas categorías hay; de modo que volvemos a encontrar la irreductible pluralidad de las catego-

rias en un plano más fundamental, a saber, dentro de la ambigüedad del papel *principal* que desempeña la οὐσία con respecto a las demás categorías. Por lo demás, arguye Aubenque, ha de reconocerse, en conexión con lo anterior, que si bien la οὐσία es aquello sin lo cual las otras significaciones no serían (y en este sentido ella es principio o fundamento del *ser* de las demás categorías), ella no es una ὄρχή en el sentido de principio o fundamento del *conocer*: el conocimiento de la οὐσία no permite conocer las otras categorías (lo que debería ocurrir, según Aubenque, para constituir un genuino principio de unidad de la diversidad categorial). Como resultado de todo esto, Aubenque concluye que no es posible *deducir* las otras categorías a partir de la οὐσία, lo que, como hemos dicho, es equivalente para él a afirmar que las significaciones categoriales del ser no pueden constituir un *sistema* en el sentido indicado.⁴

Ahora bien –y siempre desde la perspectiva absolutamente cuestionable, y cuestionada, de la adjudicación a Aristóteles, y al filósofo en general, de un *desideratum* tanto de *univocidad* del ser como de una correspondiente unidad *deductiva* de un discurso que verse sobre él, *desideratum* que, en cuanto *ideal*, se revelaría siempre como necesario, a la vez que como imposible de concretar en la realidad de la búsqueda⁵–, Aubenque

4 Cf. P. Aubenque, *Le problème...*, pp. 192-198 y 246-249.

5 Para el exceso del supuesto de Aubenque de que para Arist. cualquier investigación *sistemática* es deductiva, *vid.*, p. ej., W. Leszl, *Logic & Met.*, p. 159 y esp. *idem*, *A's. Conc. of Ont.*, pp. 444-450. Para una extensa y rigurosa crítica de este mismo supuesto aubenqueano y en especial de la atribución aubenqueana a Arist. de un ideal de univocidad del ser, *vid.* A. De Muralt, 1985, pp. 29 ss., esp. 31 ss. Cf. también E. Berti, *L'unità del sapere...*, pp. 128 s., quien sostiene que

sostiene que, en cuanto la tabla de categorías de Aristóteles no puede erigirse en *sistema* (deductivo), es *esencial* a la misma ser siempre inacabada o, al menos, ser tal que nosotros nunca sabremos si ella es acabada. En apoyo de esta afirmación, el intérprete francés aduce que si nosotros estuviéramos seguros de que dicha tabla proporciona una enumeración exhaustiva de las significaciones del ente, no podría explicarse por qué no se aplica al caso del “ser” la regla formulada por Aristóteles en *Met.* Γ 4, 1006 a 34 - b 2⁶, consistente en suprimir la homonimia reemplazando la palabra que tiene varias significaciones por tantas palabras cuantas significaciones distintas aquella palabra designa. Como este procedimiento –en virtud del cual *o bien* debería suprimirse, sin más, la palabra “ser”, reemplazándosela por las distintas palabras que designan cada una de las significaciones categoriales: “sustancia”, “cantidad”, “relación”, etc., *o bien*, en todo caso, debería reservarse la palabra “ser” para una de dichas significaciones, empleando cada una de las otras palabras para designar, respectivamente, cada una de las significaciones restantes– no es apli-

la afirmación de Aubenque según la cual la unidad πρὸς ἓν no sería suficiente para posibilitar la ciencia del ente en cuanto ente en Arist. a causa de que de la *ousia* no se pueden deducir las otras categorías, se basa en el supuesto de que el único tipo de dependencia de los entes de su principio es la deductibilidad, la cual presupone la univocidad del ser. Ha de notarse que es éste un supuesto que permanecerá inalterable a lo largo de los años en la labor filosófica del autor de *Le problème de l'être chez Aristote*. Cf., p. ej., P. Aubenque, 2000, p. 11: «Aussi longtemps que ne peut être établie la déductibilité du tout à partir de sa partie “principale” [«l'ousia et, à l'intérieur de l'ousia, l'essence ou la substance la plus pure et la plus parfaite, Dieu» (*ibidem*, p. 10)], l'unité de la métaphysique demeure un pur *desideratum*, un “idéal vide”...».

6 Cf., más ampliamente, 1006 a 34 - b 10.

cable (y no es, de hecho, aplicado por Aristóteles) en el caso del ser, concluye Aubenque, la pluralidad de las significaciones categoriales del ser es *indefinida*, *inacabada*, para el Estagirita, pues la regla que prescribe este recurso contiene la obvia exigencia, para su aplicabilidad, de que se esté en presencia de una pluralidad numéricamente *definida*, *limitada*, de significaciones (cf. 1006 a 34 - b 1 y b 4). Nuestro intérprete es consciente, y no podría no serlo, de que Aristóteles nunca afirma expresamente que la pluralidad de las significaciones del ser es indefinida, que la lista de las categorías del ser no cumple con el requisito de aplicabilidad de la mencionada regla de supresión de la homonimia, a saber, con el carácter numéricamente limitado de las mismas; no obstante, considera que, consistiendo «la tarea esencial de la ontología aristotélica» en «distinguir las significaciones del ser», la insistencia del fundador del Liceo, en varias ocasiones (señala al respecto dos referencias: *Met.* Ζ 1, 1028 b 2 y *Ref. sof.* 9, 170 b 7), en «el carácter indefinido de la investigación acerca del ser en su unidad» –en «la infinitud» o «el inacabamiento» de semejante tarea– no puede poner de manifiesto otra cosa que precisamente el carácter «esencialmente *abierto*», numéricamente indefinido, inacabado, no limitado, de las significaciones categoriales del ser.⁷

7 Cf. Aubenque, *Le problème...*, pp. 172-190, esp. n. 2 de p. 189, donde se lee: «Nous croyons pouvoir prendre ici le parti de Prantl, qui soutenait, contre la plupart des interprètes de son temps (Brandis, Brentano, Zeller), que la table des catégories se trouvait arrêtée à un nombre arbitraire y qu'elle était inachevée. En fait, il est *essentiel* à la table des catégories –en tant qu'elle ne *peut* se constituer en système– d'être toujours inachevée ou du moins d'être telle que nous ne saurons jamais si elle est achevée. Car, si nous étions assurés qu'elle fournît une

Cabe aclarar, ante todo, que la cuestión suscitada, a saber, si el número de las categorías aristotélicas es definido o indefinido, limita-

énuation exhaustive des significations de l'être, on ne voit pas pourquoi ne s'appliquerait pas la règle énoncée par Aristote en Γ 4: supprimer l'homonymie en remplaçant le mot ambigu par autant de mots qu'il y a de sens à distinguer. Si la règle n'est pas ici applicable, c'est qu'il n'y a pas dans le cas de l'être "pluralité définie de significations" (Γ 4, 1006 a 34 - b1). Aristote ne le dit expressément à propos des catégories, mais il insiste à plusieurs reprises sur le caractère indéfini de la recherche sur l'être dans son unité (Z 1, 1028 b 2; *Réfut. soph.* 9, 170 b 7). Or, on ne voit pas comment cette infinité pourrait se manifester autrement que dans l'inachèvement de ce qu'Aristote présente comme la tâche essentielle de l'ontologie: distinguer les significations de l'être.» (subraya el propio Aubenque). Esta nota al pie de página refleja de tal modo la posición de Aubenque en este complejo y profundo libro, que J. Brunschwig (cf. 1964, pp. 182 ss.) ha encontrado en ella, como en un microcosmos, los elementos principales de la interpretación del autor expresada en dicha obra. Cf. igualmente W. Leszl, quien, en *A's. Conc. of Ont.*, p. 443, cita *in extenso* esta misma nota.

Unas tres décadas más tarde, en un breve artículo, P. Aubenque se expresaba así respecto del número de las categorías en Arist. y en Kant: «On parle toujours des catégories au pluriel: on peut en dresser une liste, dans le meilleur des cas on peut les organiser selon une table. Mais combien y en a-t-il? Dix selon Aristote, douze selon Kant. Leur nombre, qui n'est sûrement pas infini, est-il fini en droit ou seulement en fait? Si cette limitation est de fait, comme cela paraît être le cas pour Aristote, on pourrait s'attendre à ce que des possibilités encore inexplorées du langage apparaissent un jour, qui obligeraient à admettre de nouvelles catégories, conséquences et en même temps conditions d'une pensée future, d'une nouvelle expérience avec l'être. De fait, les poètes, les artistes, les mystiques, mais aussi les savants, ne se reconnaissent pas toujours dans la grille traditionnelle de catégories... Les catégories ne sont éternelles: pour avoir cru que la table des catégories était finie en droit et dès lors immuable, Kant s'est vu reprocher à juste titre d'éterniser son temps, en particulier de la physique newtonienne» (P. Aubenque, 1994, pp. 75 ss.).

do o ilimitado, no es una cuestión *de hecho* (es decir, no se trata de determinar el número exacto de las categorías, pues, como se sabe, las listas proporcionadas por Aristóteles son variables y frecuentemente terminan con el agregado de un equivalente a nuestro "etcétera" —la lista clásica de diez no figura más que en *Cat.* 4, 1 b 25-27 y *Tóp.* I 9, 103 b 21-23⁸—), sino una cuestión *de derecho*: se trata de saber si el número de las categorías es esencialmente finito o no.⁹ La respuesta de Aubenque, creyendo —erróneamente, por cierto— encontrar un antecedente de ella en el vol. I de la *Geschichte der Logik im Abendlande* de C. Prantl¹⁰, es,

8 La sugerencia por parte de algunos autores (cf., p. ej., A. Gercke, 1891, p. 434) de que el número diez de la lista completa de las categorías esté vinculado a influencias pitagóricas no parece tener fundamentos razonables (en esta dirección, aunque desde perspectivas diversas, cf. R. Witten, *Die Kategorien...*, n. 22, pp. 22 s.; C. M. Gillespie, 1925, p. 80).

9 Cf. J. Brunschwig, 1964, p. 183. *Vid.*, también en este sentido, V. Sainati, *Storia dell'Organon I...*, p. 110.

10 Cf. Aubenque, *Le problème...*, n. 2 de p. 189, casi enteramente citada ya por nosotros *supra*, en nuestra n. 7. Como lo ha notado J. Brunschwig (1964, p. 183, con n. 2), lo que sostiene C. Prantl (cf. *Geschichte der Logik I*, pp. 205-208) es que el número exacto de las categorías, en el estado de los textos aristotélicos (cf. al respecto el cuadro sinóptico con los pasajes que el mismo Prantl presenta *ibidem*, n. 356 de p. 207), es *indeterminable*, lo cual carece, por otra parte, de demasiada importancia, no deja de resultar completamente indiferente, puesto que las variantes tienden a reflejar subdivisiones de los términos; pero, justamente, lo que se puede afirmar, según Prantl, es que, en cualquier caso, se ve seguramente satisfecha la exigencia —aristotélica (cf. *ibidem*, p. 205)— de que el número de las categorías de ninguna manera es ilimitado. Cf. *ibidem*, p. 206: «... ist sicher der Forderung entsprochen, dass die Zahl der Kategorien nur nicht unbegrenzt sei». Inmediatamente a continuación, incluso, luego de admitir que se podrían añadir otras categorías especiales, como, p. ej., lo posible y lo necesario, lo masculino y

como acabamos de señalar, a favor del carácter de *iure* indefinido, no limitado, del número de las categorías aristotélicas. Sin embargo, las mencionadas razones por las cuales ha llegado este intérprete a esta respuesta son todas, a nuestro entender, pasibles de objeciones.¹¹

Cuestionaremos a continuación, *en primer lugar*, su apelación a la regla de supresión de la homonimia formulada en *Met.* Γ 4, 1006 a 34 - b 2. A tal efecto, en un análisis del contexto de este pasaje, tendremos en cuenta un ejemplo de homonimia proporcionado, con la intención de completar el texto de Aristóteles, en el comentario *ad loc.* de Alejandro de Afrodisias, ejemplo a partir del cual intentaremos comprender en qué clase de homónimos podría haber estado pensando Aristóteles al formular y aplicar la susodicha regla. *En segundo lugar*, pondremos en cuestión la posibilidad de interpretar los pasajes *Acerca de las refutaciones sofísticas* 9, 170 b 7 y *Metafísica* Z 1, 1028 b 2 en la dirección en la que lo hace P. Aubenque, es decir, en el sentido de que ambos establecerían el carácter indefinido, ilimitado, de la tarea de la ontología emprendida por Aristóteles, lo que pondría de manifiesto, siempre según el intérprete francés, algo que, como él mismo reconoce, nunca es afirmado explícitamente por Aristóteles, a saber, precisamente el carácter indefinido, ilimitado, de su lista de

lo femenino, agrega: «kurz für jede irgend vernünftige Auffassung dessen, was bei Aristoteles die Kategorien bedeuten, wäre es gänzlich gleichgültig, wenn hier auch die Ziffer siebzehn oder achtzehn und hiemit siebzehn oder achtzehn speziell aufgezählte Kategorien stünden, denn immer wäre diess noch eine begrenzte Zahl» (*ibidem*; subrayamos siempre nosotros).

11 La tesis de Aubenque que hemos aquí expuesto ha sido recientemente asumida, incluso en casi todos sus detalles aquí explicitados, por R. Ávila, *Lecciones de met.*, pp. 46-79 (cf. esp. pp. 47, 62 s. —con n. 34 de p. 62—, 68 s. y 76 s.).

categorías.

II. La regla de la supresión de la homonimia en *Met.* Γ 4

Detengámonos, *en primer lugar*, en la regla de *Met.* Γ 4 a la que Aubenque apela. En realidad, la misma no parece aplicable a cualquier caso de homonimia (tomamos aquí ὁμωνυμία en un sentido amplio, aquel que tiene cuando Aristóteles lo emplea de manera intercambiable con πολλαχῶς λέγεσθαι, teniendo por exhaustiva, así, la división homonimia-sinonimia), sino sólo a aquellos casos constituidos por una diversidad de significaciones carentes, para Aristóteles, de conexión esencial alguna entre sí que pueda oficiar de impedimento –sobre todo a requerimiento de un contexto científico o filosófico que exija distinciones defendibles– de la supresión, sin más, de su comunidad nominal, y, así, de su homonimia, dando lugar, mediante la asignación de nombres diferentes a cada significación distinta, a los correspondientes diversos sinónimos resultantes de dicha operación. Es este tipo general de homonimia (siempre en el sentido indicado), en el cual una supresión de la misma sólo puede acarrear beneficios para la inteligibilidad de la multiplicidad que la constituye, el que Aristóteles parece tener en cuenta en el contexto filosófico en el que formula la regla que prescribe el procedimiento de supresión indicado. Trataremos a continuación precisamente de mostrar esto.

El contexto general en el que la mencionada regla de supresión de la homonimia es formulada es el de la primera de las argumentaciones ofrecidas por Aristóteles en defensa del principio de no contradicción (1006 a 28 - 1007 a 20). En ese marco, nuestro filósofo establece, en 1006 a 31-32, una

aserción que oficiará de punto de partida de un argumento en contra de los que niegan el PNC que, en realidad, se desarrollará unas treinta y una líneas después, *i. e.* en 1006 b 28 - 34, luego de una serie encadenada de digresiones y matizaciones encaminadas a prepararlo.¹² Lo relevante para nuestro actual objetivo no está dado por el argumento que tomará como base dicha aserción¹³, sino exclusivamente por el primer eslabón de la cadena de digresiones a la que ella da lugar inmediatamente después de haber sido propuesta. La aserción en cuestión es la siguiente: si “hombre” tiene un solo significado, sea éste ‘animal bípedo’. Y la primera digresión a que da lugar consiste en atender a una objeción que un adversario del PNC podría dirigir contra la misma al sostener la posibilidad de que la palabra “hombre” tuviera no una, sino varias significaciones, a saber –sostiene Aristóteles en nombre del posible objetor–, «‘animal bípedo’ y otras», en cuyo caso el nombre elegido por el proponente –*i. e.* por el mismo Aristóteles– para iniciar la argumentación ya no poseería un solo significado. Tal objeción no tendría ningún peso, considerara Aristóteles, a condición de que esas «otras» significaciones fueran **numéricamente** limitadas¹⁴, pues,

12 De esto se ha percatado Tomás de Aquino, quien introduce su comentario al pasaje 1006 b 28 - 34 diciendo: «Ostendit principale propositum ex prioribus suppositis» (*In Met.*, L. IV, l. VII, n° 620, p. 172).

13 Una reciente consideración del argumento desarrollado en 1006 b 28 - 34 puede verse en M. Zingano, 2008, pp. 403-421.

14 Mucho menos peso tendría para Arist. la objeción si se propusiera que fueran numéricamente ilimitadas sus significaciones, pues, en ese caso, se aniquilaría, sin más, el lenguaje significativo, el λόγος. (*cf.* 1006 b 5-10). *Cf.* las precisas observaciones que G. E. M. Anscombe, 1961, pp. 39 s., hiciera sobre esta objeción, las cuales se cierran con la frase: «Aristotle

mediante la aplicación de la regla aquí en cuestión, podría reservarse el nombre “hombre” para referir sólo al significado ‘animal bípedo’ y estipular otros nombres para tantas cuantas fueren las restantes significaciones propuestas por el objetor, quedando así reestablecido que “hombre” tiene un solo significado y éste es ‘animal bípedo’ (*cf.* 1006 a 34 - b 5).¹⁵

En su comentario *ad loc.*, Alejandro de Afrodisias ejemplifica una de esas «otras» significaciones de la palabra “hombre”, en las que la objeción mencionada podría consistir, con la *imagen* (εἰκόν) de un ser viviente tal, es decir, de un hombre, significación que, según la regla, debería recibir un nombre diverso de “hombre” para referir a su correspondiente λόγος –«imitación (μίμημα) de tal *ousía*», en palabras de Alejandro–, diverso, claro está, del λόγος ‘animal bípedo’.¹⁶ Este ejemplo de homonimia o multivocidad presentado por Alejandro para completar aquí la idea que Aristóteles se hace de esta posible objeción a su referido punto de partida no es, a nuestro juicio, un ejemplo cualquiera. Independientemente de la intención

evidently had some very irritating people to argue with». De manera semejante se expresa, entre otros, R. Zillig, 2007, p. 116: «Aristóteles, então, cuida de evitar *uma interpretação grosseira* de “ter um significado”, que tornaria possível ao *adversário de má fé* contornar o argumento com facilidade. Entre 1006 a 34 e b 11, ele mostra que, se um termo tem múltiplos significados, isso não interfere no resultado estabelecido. O fundamental está em que o significado seja delimitado» (subrayamos nosotros). El punto es que el Estagirita debe prever, en el marco de la relevancia de la argumentación que se propone, todas las posibilidades que puedan ocurrírsele a un posible objetor.

15 *Cf.*, ya en esta línea de interpretación del pasaje, Alejandro de Afrodisias, *In Met.*, 277, 9 - 278, 1; Tomás de Aquino, *In Met.*, L. IV, l. VII, n° 614, p. 171.

16 *Cf.* Alejandro de Afrodisias, *In Met.*, 277, 20-34.

que pudiera haber tenido Alejandro al elegirlo o de cómo haya sido por él interpretado este tipo de ejemplos de homonimia, creemos que puede ayudarnos a comprender en qué clase de homónimos podía haber estado pensando Aristóteles al formular y aplicar la susodicha regla que prescribe, de ser necesario, la supresión de los mismos. Para comenzar, el ejemplo de Alejandro, sin duda, pudo haber estado inspirado por textos del propio Estagirita, independientemente de si, en el fondo, el comentarista interpretaba los ejemplos de ese tipo de acuerdo al tratamiento que el mismo Aristóteles les diera en cuanto constituyentes de homonimias. En realidad, el ejemplo es factible de entenderse como haciendo referencia o a una imagen pictórica o a una representación escultural de un hombre, pues εἰκῶν, sabido lo es, admite las dos posibilidades, o bien, claro está –a causa precisamente de esta ambigüedad de εἰκῶν y del idéntico trato que estos dos tipos de imágenes, en cuanto constituyentes de homonimias de una cierta clase, reciben de parte del fundador del Liceo–, como haciendo referencia indiferentemente a ambas. La posibilidad de la referencia a la imagen pictórica del hombre pudo haber estado inspirada directamente en la famosa –aunque ciertamente no carente de ambigüedad– ejemplificación de la caracterización de los ὁμώνυμα proporcionada por el mismo Estagirita en *Categorías* 1, ejemplificación tan recordada e interpretada por el comentarismo antiguo como una representación pictórica determinada, sólo que en *Categorías* el término común no es “hombre”, sino ζῶον, aplicado tanto al hombre como al dibujo o la pintura, τὸ γεγραμμένον (¿de un hombre?, ¿de un animal (cualquiera)?)¹⁷ (cf. *De part. anim.* 17 El conocido ejemplo es ζῶον ὃ τε ἄ

I 1, 640 b 35 - 641 a 3, donde el ejemplo es “médico”, aplicado a uno que efectivamente cumple las funciones de tal y al dibujado o pintado, ὁ γεγραμμένος ἰατρός, y para ζῶον γεγραμμένον, cf. *Pol.* III 13, 1284 b 8-10, *De mem.* 1, 450 b 21 y 32)¹⁸; la posibilidad de la refe-

νθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον. Como ζῶον puede significar (a) el hombre o (b) la pintura o el dibujo, se puede leer que designa o bien (i) el hombre y la pintura o dibujo (de un hombre o de un animal cualquiera), o bien (ii) el hombre y la pintura o dibujo (no forzosamente de un hombre o de un animal). Los comentaristas griegos prefieren (i), y, más específicamente, el hombre y su imagen pintada. Entendido de ese modo, se trataría de un ejemplo de un tipo peculiar de homonimia, como es el que abordaremos inmediatamente. Entendido del modo (ii), se trataría de un ejemplo de homonimia ἀπὸ τύχης. De cualquiera de estos dos modos se entienda este ejemplo, siempre estamos, a nuestro juicio, ante un caso de homónimos que no tienen, desde el punto de vista de Arist., conexión definicional alguna, esto es, ante homónimos cuyos λόγοι correspondientes al nombre que comparten son enteramente diferentes. Otra es la debatida cuestión acerca de si la caracterización de la homonimia proporcionada en *Cat.* 1, y no ya el único ejemplo dado allí, es lo suficientemente amplia como para admitir también homónimos cuyos λόγοι concernientes al nombre que tienen en común, a pesar de ser diferentes, tienen alguna conexión entre sí.

18 Tal vez podría considerarse que la posibilidad de la referencia a la imagen pictórica del hombre pudo haber estado inspirada en un ej. de un pasaje del περὶ ἰδεῶν de Arist. que Alejandro de Afrodisias conserva en su comentario a *Met.* A 9, ej. en el que el término común es “hombre” aplicado tanto a Sócrates como a sus imágenes (*In Met.* 83, 5-6: ὡς εἰ ἄνθρωπος πρὸς Σωκράτη τε καὶ τὸς εἰκόνας αὐτοῦ λέγοιμεν) y donde “τὸς εἰκόνας” claramente parece intercambiable con “τὰ γεγραμμένα” (cf. *ibidem*, 83, 2-4, conjuntamente con Platón, *Fedón* 73 e –lugar seguramente tenido en cuenta en la exposición del argumento que estamos considerando–, donde se considera la relación entre Simias y Simias γεγραμμένος). De cualquier manera, en este pasaje (cf. *In Met.* 82, 11 - 83, 6), ese ej. –al menos según la *recensio vulgata*, i. e. la de

rencia a su imagen escultural pudo

los códices OAC, adoptada por Hayduck al establecer el texto de Alejandro y por la gran mayoría de los editores e intérpretes del περὶ ἰδεῶν de Arist.; otra lectura ofrece la *recensio altera*, i. e. la de los códices LF, adoptada, p. ej., por L. Robinno es puesto como uno de los casos en que algo idéntico se predica de muchas cosas homónimamente (ὁμωνύμως), sino entre los casos en que algo idéntico se predica de muchas cosas no homónimamente, sino como algo que pone de manifiesto una única naturaleza (ταῦτόν τι πλείονων κατηγορεῖται μὴ ὁμωνύμως, ἀλλ' ὡς μίαν τινὰ δηλοῦν φύσιν), y, de entre estos casos (son tres los allí listados), se trata específicamente de aquel en el que, de las muchas cosas de las cuales algo idéntico se predica, una es el modelo y las otras sus imágenes (ὡς τὸ μὲν αὐτῶν ὄν τὸ παράδειγμα, τὰ δὲ εἰκόνας). Que el ej. en cuestión sea tomado aquí como un caso de no-homonimia obedece seguramente a que el mismo forma parte de un contexto en el que Arist., en terminología que le es propia, expone un argumento platónico o académico (según M. Isnardi Parente, 1981, esp. pp. 137-139, el argumento sería de Jenócrates), el cual tiene por finalidad instituir Ideas de τὰ πρὸς τι, como, p. ej., la Idea de lo igual (*In Met.*, 82, 11 - 83, 17; en Ross, fr. 3). Uno ha de ser plenamente consciente de que el argumento aquí aludido –y ya, con lo poco que hemos dicho, en buena medida interpretado por nosotros–, junto con la crítica que Arist. le dirige (cf. *In Met.* 83, 17-33; Ross, fr. 3, como también D. Harlfinger en su edición, sólo considera las líneas 22-30 como procedentes del περὶ ἰδεῶν), es el más complejo de todos los argumentos académicos a favor de la existencia de Ideas y ha sido, no sólo a causa de las variantes textuales del mismo, muy diversamente interpretado: cf., p. ej., L. Robin, *La théorie platonicienne...*, pp. 19-21 y 603-608; H. Cherniss, *A's Crit. of Plato...*, pp. 229-233; S. Mansion, 1949, pp. 181-186; G. E. L., Owen, 1957, pp. 103-111 y 1960, pp. 185 ss.; E. Berti, *La fil. del "primo" Ar.*, pp. 142-147 y 179-181; W. Leszl, *De ideis*, pp. 185-237; R. Barford, 1976, pp. 198-218; C. J. Rowe, 1979, pp. 270-281; G. Fine, *On Ideas*, pp. 142-196 y 316-343; D. Baltzly, 1997, pp. 177-206; M. I. Santa Cruz, M. I. Crespo y S. Di Camillo, *Las críticas de Ar. a Platón...*, pp. 33-38; L. Seminara, 2002, pp. 36-38 (aquí específicamente considerado sólo el pasaje inicial del argumento, que es el que directamente nos concierne); A. Vallejo Campos, *Ar. Fragmentos*,

haber sido inspirada por el ejemplo de *ὁμώνυμα* que Aristóteles, en la misma *Metafísica*, menciona al pasar en el seno de una de sus críticas a la teoría de las Ideas, donde el término común es justamente “hombre”, sólo que aplicado tanto a un hombre particular, Calias, como al trozo de madera (τὸ ξύλον) (¿que constituye una estatua de Calias?)¹⁹. Estos dos ejemplos

pp. 415-419; S. Di Camillo, 2005-2006, pp. 197-218; *idem*, *Arist. historiador*, pp. 147-173; F. Trabattoni, 2009, pp. 97-113; M. Zanatta, *AM I*, pp. 431-434; *idem*, *Ar. Frammenti*, pp. 242-254; *idem*, 2010, pp. 13-42.

19 Cf. *Met. A 9*, 991 a 6-8 (= M 4, 1079 b 1-3). Cf. Alejandro de Afrodiasias, *In Met.*, 94, 2-8. Tomás de Aquino interpreta este ejemplo como haciendo referencia a un trozo de madera cualquiera (no a una estatua de Calias), constituyendo así, para él, un ejemplo de *aequivoca a casu* (cf. *In Met.*, L. I, l. XIV, n° 223, p. 66). T. Calvo Martínez, su trad. de *Met.*, p. 110: «... <las Ideas y las cosas que de ellas participan> no tendrían en común más que el nombre, algo así como si alguien llamara “hombre” a Calias y a un trozo de madera...»; M. I. Santa Cruz, M. I. Crespo y S. Di Camillo, *Las críticas de Ar. a Platón...*, p. 73, quienes traducen: «... ellas [las ideas y las cosas que de ellas participan] serían <simplemente> homónimas, como si alguien llamase “hombre” tanto a Calias como a un trozo de madera...» (*vid.* también S. Di Camillo, *Arist. historiador*, p. 213); V. Cousin, *De la Mét. d'Arist.*, p. 166; G. Colle, su trad. de *Met. I*, p. 31: «... ce seront des êtres équivoques, et ce sera comme si on appelait homme: et Callias et le bois...» (*vid.* también pp. 139 s.); en la misma dirección, las trads. de *Met.* de A. Pierron y C. Zévort, vol. I, p. 46; A. Schwegler, vol. II, p. 22; J. M. M' Mahon, p. 39; H. Bonitz, p. 63; M. Untersteiner (p. 156 de su trad. del libro I); H. Tredennick, p. 67; E. Eusebiotti, p. 447; J. Tricot, vol. I, p. 86; H. G. Apostle, p. 30; G. Reale, p. 55 del vol. II; V. García Yebra, p. 68; J. Annas, *MetM&N*, p. 98; A. Russo, pp. 38 s.; J. Sachs, p. 23; B. Sichère, *MetA-E*, p. 59; M.-P. Duminiel y A. Jaulin, p. 104. W. D. Ross, p. ej., parece inclinarse por la otra posibilidad, traduciendo así el pasaje: «... they [*sc.* las ideas y las cosas que participan de ellas] must have only the name in common, and it is as if one were to call both Callias and a wooden image a ‘man’...». Así también

aristotélicos que Alejandro pudo

A. E. Taylor, *Ar. on his Predecessors*, p. 122; J. Warrington, quien traduce: «... then the Forms and the things which participate in them will have only their name in common; as if one were to call Callias and a wooden statue ‘man’...» (su trad. de *Met.*, p. 77); A. Carlini, su trad. de *Met.*, p. 45; I. Düring, quien, en su *Arist.*, p. 251, traduce: «Es wäre so, wie wenn jemand sowohl Kallias als sein Holzbild einen Menschen nennen würde...»; C. A. Viano, quien vierte: «esse [*sc.* las ideas y las cosas que participan de ellas] saranno omonime, proprio come se qualcuno chiamasse uomo sia Callia sia la statua lignea di Callia...» (su trad. de *Met.*, p. 221); E. Berti y C. Rossitto, *Il libro primo della Met.* (trad. hecha sobre la base de la de A. Russo, modificada en este pasaje), p. 127; M. Zanatta, quien traduce: «... saranno omonime, e sarà come se si chiamasse “uomo” Callia e la sua statua di legno...» (su trad. de *Met.*, vol. I, p. 335); R. L. Cardullo, quien vierte: «... Idee e cose saranno omonime e accadrà come se si chiamasse “uomo” sia Calia che la sua statua di legno...» (*MetAαB*, p. 95). *Vid.*, además, J. Hintikka, 1973, p. 14; R. Barford, 1976, p. 203; C. J. Rowe, 1979, p. 279; E. Berti, *Dalla...*, n. 123, de pp. 285 s., y pp. 300 s. (Berti, por lo demás, entiende τὸ γεγραμμένον en *Cat. I* como «l'uomo dipinto» –*ibidem*, pp. 260 s. y nn. 119 y 123 de pp. 284 y 285; así también P. Aubenque, 1989, pp. 296 y 299 s.; L. Lugarini, *Ar. e l'idea della filosofia*, p. 237 con n. 23; M. Zanatta, su trad. comentada de *Cat.*, pp. 52-64 y 397-399; *idem*, 2010, pp. 31 s. y 36; C. Paván, 1996, p. 120; M. García-Baró, su trad. de *Cat.* y primeros caps. de *De int.*, pp. 10 s., con n. 2; de la misma manera lo entendían, entre tantos otros, Th. Taylor, *The Organon*, p. 57 y O. F. Owen, *The Organon I*, pp. 1 s., quienes explícitamente traducían el ej. de homonimia de *Cat. I*, ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον, por «man and the picture of a man, are each of them said to be an animal» y «“man” and “the picture of a man” are each termed “animal”», respectivamente; similarmen- te, F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung...*, p. 90, quien curiosamente vierte “caballo” en lugar de “hombre”: «... wie z. B. das Pferd und das gemalte Pferd ein Tier ist...»; R. Witten, *Die Kategorien...*, p. 13; J. Tricot, su trad. de *Cat.*, p. 1; G. E. L. Owen, 1960, p. 188 con n. 1; P. Gomes, su trad. de *Cat.*, p. 43, quien lo vierte como: «Por exemplo, animal tanto é um homem como um homem em pintura» (cf. n. 2 de p. 43, expuesta en p.

haber tenido en cuenta nos obligan a detenernos, en lo inmediato, en el peculiar tratamiento al que Aristóteles somete el específico grupo de homónimos que ellos integran. Con independencia no sólo, insistimos, de cómo haya Alejandro entendido su propio ejemplo, sino también de los diversos destinos que ejemplos aristotélicos como los aludidos hayan tenido en los variados intentos clasificatorios – con sus trasposiciones, léxicas y doctrinales– de los *ὁμώνυμα* o de

111: «O substantivo ζῶον tanto significa o animal em si como a sua figuração, gráfica ou plástica»; R. Bodéüs, su ed. y trad. de *Cat.*, p. 2, quien vierte: «Ainsi dit-on animal à la fois l'homme et son portrait» (cf. nn. 4 y 1, pp. 74 s.); H. Giannini y M. I. Flisfish, trad. de *Cat.*, n. 3, p. 111; M. L. Femenías, *¿Ar., filósofo del lenguaje?*, pp. 50 s.; L. M. Valdés Villanueva, su trad. de *Cat.*, p. 89; S. Di Camillo, 2005-2006, p. 200; *idem*, *Arist. historiador*, pp. 149 s. y 212; al parecer, también E. M. Edghill, cuando traducía (seguido por C.-H. Chen, *Sophia*, p. 48): «a real man and a figure in a picture can both lay claim to the name “animal”»; W.-R. Mann, *Ar.'s Discovery of Things*, pp. 41 s. con n. 10, a pesar de traducir el ej. en cuestión por «both a man and a picture are animals», anota: «when the term [*sc.* ζῶον] is used in the sense of ‘picture’ it need not refer to a picture of an animal, but can be used for picture or figure quite generally. However, it seems that Aristotle is here thinking of the depiction (τὸ γεγραμμένον) of a human being»; cf. T. Waitz, *Organon I*, n. ad 1 a 2, p. 271: «οἷον ζῶον, sic, ait, animal ambiguum est, quum et de homine praedicatur et de animali picto...» y E. Rolfe, 1920, p. 35: «So wird z. B. der Name Sinnenwesen (ζῶον) sowohl von einem (wirklichen) Menschen wie von einem gemalten Menschen oder Tier gebraucht»). También aquí, en el pasaje de *Met. A 9*, como en el ejemplo de homónimos de *Cat. I*, estamos, de cualquiera de estos dos modos en que se entienda el ejemplo aristotélico, ante un caso de homónimos que, en la concepción de Arist., no tienen conexión definicional alguna, esto es, ante homónimos cuyos λόγοι correspondientes al nombre común son enteramente diferentes entre sí, lo cual es lo más relevante, a nuestro entender, en el punto del argumento en cuestión contra la teoría de la Ideas.

los *πολλαχῶς* (*πλεοναχῶς*) *λεγόμενα* –comenzando por las exégesis de los aristotelistas anti-gueros, pasando por las de los medievales, hasta llegar a las de los contemporáneos–, lo cierto es que entre un hombre y su imagen pictórica, como entre un hombre y su correspondiente representación escultural, no hay para Aristóteles, en rigor, más que una comunidad de nombre, sin conexión definicional alguna, comparable, para el mismo Estagirita, a la homonimia que constituyen un ser viviente, o una parte del mismo, y el correspondiente cuerpo, o parte del mismo, ya sin vida. En efecto, Aristóteles regularmente incluye entre los homónimos los cuerpos y las partes de los cuerpos con vida y, respectivamente, los ya sin vida, alineándolos con esos mismos cuerpos y sus partes y sus respectivas representaciones pictóricas o esculturales²⁰. En esos contextos, filosóficos o científicos, él emplea locuciones del tipo “*x* no es un *F*, o *x* ya no es un *F*, excepto *homónimamente* (*πλήν ὁμωνύμως*²¹; o, a veces: sino que <es un *F*> *homónimamente*, *ἀλλ’ ἢ ὁμωνύμως*²², o también: *a no ser homónimamente*, *εἰ μὴ ὁμωνύμως*²³)”, con las cuales quiere decir que los *Fs* en cuestión no tienen nada definicionalmente en común con los correspondientes *Fs* genuinos –que, por su parte, son *Fs* *ἄληθῶς*²⁴– y

20 *De an.* II 1, 412 b 17-22; *Meteor.* IV 12, 389 b 20 - 390 a 16; *Pol.* I 2, 1253 a 20-25; *De part. anim.* I 1, 640 b 30 - 641 a 6; *De gen. anim.* II, 1, 734 b 25-27. Otros pasajes donde cuerpos o partes de cuerpos sin vida son considerados homónimos con relación a sus correspondientes dotados de vida: *Met.* Z 10, 1035 b 24-25 (cf. 11, 1036 b 30-32); *De gen. anim.* I 19, 726 b 22-24; II 1, 735 a 7-8.

21 P. ej., *De an.* II 1, 412 b 21; *De part. anim.* I 1, 640 b 36 - 641 a 1.

22 P. ej., *De an.* II 1, 412 b 14-15.

23 P. ej., *Pol.* I 2, 1253 a 21.

24 *Meteor.* IV 12, 390 a 11. Arist. opone en este pasaje (cf. 390 a 10-13) el ser

que aquéllos, los no genuinos, son llamados *Fs* solamente por costumbre²⁵ o cortesía, en virtud de

ἄληθῶς algo al serlo sólo *ὁμωνύμως*. Cf. *De int.* 11, 21 a 21-23, donde se sostiene incluso que decir de un hombre muerto que es un hombre (entiéndase en el sentido habitual de “animal racional...”) es *contradictoriamente ψεῦδος*.

25 Cf. *Ref. sof.* 4, 166 a 17. No excluiríamos, por nuestra parte, que aquí, con la expresión *ὅταν εἰωθότες ὦμεν οὕτω λέγειν*, Arist. pueda estar haciendo referencia a casos como los que estamos aquí abordando. Respecto de este segundo de los tres modos de hablar con *ὁμωνυμία* y con *ὁμιφιβολία* enumerados por Arist. en 166 a 14-23 (donde justamente el segundo, a diferencia de los otros dos, no es ejemplificado), se han adoptado diversas posiciones: Siguiendo a Julius Pacius, J. Tricot (su trad. de *Ref. sof.*, n. 5, p. 10) y M. Zanatta (vid. su trad. de *Ref. sof.*, comentario, p. 288), consideran que la expresión refiere al uso metafórico de las palabras, como, p. ej., cuando hablamos del “pie” o de la “raíz” de una montaña. L.-A. Dorion, en su trad. de *Ref. sof.*, comentario, n. 41, p. 224, considera que es necesario entender este segundo modo en oposición al primero listado allí por Arist, que involucra palabras ambiguas en sentido propio (*κυρίως*), i. e., natural e irreductiblemente ambiguas (cf. *ibidem*, n. 40, p. 223). La expresión de 166 a 17 sugiere para Dorion que Arist. piensa aquí en palabras no naturalmente ambiguas, sino que han devenido tales en razón del hábito que hemos adquirido al utilizarlas para significar otra cosa que lo que ellas originalmente significan. De su parte, P. Fait, en su trad. de *Ref. sof.*, n. *ad loc.*, pp. 111 s., para la comprensión de la expresión de 166 a 17, remite más precisamente a *Poet.* 25, 1461 a 27-30, donde Arist. introduce el «uso de la expresión (*ἔθος τῆς λέξεως*)» refiriéndose a casos en los que la costumbre autoriza expresiones imprecisas e ilógicas, como llamar “broncistas” a los que trabajan el hierro, o decir que Ganimedes “sirve vino a Zeus” (*Iliada* XX 234), aunque en realidad le sirve néctar, pues los dioses no beben vino, sino néctar. Fait considera que en el contexto de *Ref. sof.* Arist. probablemente introduce este preciso modo de hablar con *ὁμωνυμία* y con *ὁμιφιβολία* para dar cuenta de casos como “el enfermo está sano” (165 b 38 - 166 a 6), que son, en rigor, ilógicos y deben apelar a una cierta elasticidad del uso lingüístico. Cf. también el comentario *ad loc.* del Pseudo-Alejandro, *In Soph.*

hablar *de una manera demasiado simplista* (*λίαν... ἄπλῶς*)²⁶. La justificación de Aristóteles es que el cuerpo, o la parte del mismo, en cuanto carente de vida, ya no es capaz de cumplir su *función* (*ἔργον*), de modo que ya no posee la misma *οὐσία ἢ κατὰ τὸν λόγον*²⁷ o el mismo *κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας*²⁸ que poseía, pues to-

el., 28, 12-23.

26 *De part. anim.* I 1, 641 a 5.

27 *De an.* II 1, 412 b 10-11; 19-20.

28 Ésta es, como se sabe, la expresión precisa que se utiliza en común en la caracterización de los *ὁμώνυμα* y de los *συνώνυμα* al comienzo del *corpus* (*Cat.* 1, 1 a 1-2 y 7), diferenciándose unos de otros por el hecho de que en los primeros ese *ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας* es *ἕτερος* en cada uno de ellos, mientras que en los segundos es *ὁ αὐτός* (1 a 2 y 7). Para la asimilación de esta expresión de *Cat.* a la expresión de *De an.* antes referida, cf. C. Shields, *Order...*, p. 12. En *Tópicos* aparece también casi esta misma fórmula de *Cat.* 1, obviándose *τῆς οὐσίας*: cf. VI 10, 148 a 24-25, donde se proporciona la caracterización de los sinónimos (*συνώνυμα γὰρ ὧν εἷς ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος*), y I 15, 107 a 20, donde Arist., testeando el término *ὄνος*, que refiere tanto al animal como a un utensilio –o cosa en general– (*σκεῦος*), confirma así su homonimia: *ἕτερος γὰρ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος αὐτῶν* (cf. VI 2, 139 b 19-31). En *Cat.* 5, donde Arist. recuerda la caracterización de los sinónimos, no sólo obvia *τῆς οὐσίας* sino también *κατὰ τοῦνομα* (cf. 3 b 7-8: *συνώνυμα δέ γε ἦν ὧν τοῦνομα κοινὸν καὶ ὁ λόγος αὐτός*), no queriendo, seguramente, proporcionar una caracterización distinta de la ya dada en *Cat.* 1 (cf., en este sentido, J. Barnes, 1971, n. 1, p. 72). Sabido es que, entre los editores modernos, T. Waitz ha cuestionado la autenticidad de *τῆς οὐσίας* después de *λόγος* en *Cat.* 1 (1 a 2, 4, 7, 9-10) y eliminó esa parte de la expresión en su texto (*Organon* I, pp. 269 s.), en lo cual ha sido seguido por algunos autores, como, p. ej., H. Steinthal (*Geschichte der Sprachwissenschaft...*, pp. 210 s.), J. Tricot (cf. su trad. de *Cat.*, p. 1 con n. 1), G. Colli (*Organon*, p. 733), así como también por R. Bodéüs (su ed. con trad. de *Cat.*, pp. 2-3) y P. Pellegrin y M. Crubellier (su trad. de *Cat.*, p. 103 y n. 2, p. 215). Hay testimonios antiguos que indican que algunos comentaristas de la antigüedad no leían *τῆς οὐσίας* en

das las cosas se definen τῶ ἔργῳ (ο τῶ ἔργῳ καὶ τῇ δυνάμει).²⁹ sus textos de *Cat.* de Arist. (cf. sobre esta compleja cuestión: J. P. Anton, 1968a, pp. 257-259, 1968b, pp. 320 ss. y 1969, pp. 1-18 —en este último art. el autor recorre críticamente las interpretaciones de la doctrina aristotélica de los homónimos en los comentarios antiguos a las *Categorías* que sobrevivieron—; L. Tarán, 1978, pp. 83-85). La edición por la que optamos (Minio-Paluello) retiene la expresión completa. Por nuestra parte, si bien la cuestión nos excede, creemos que puede encontrarse apoyo para retenerla, p. ej., en *Tóp.* VI, 3 140 a 34-37. Respecto de algunas cuestiones suscitadas por la expresión ὁ λόγος τῆς οὐσίας en el contexto de *Cat.* 1, pueden verse las importantes observaciones de W. Leszl, *Logic & Met.*, pp. 85-91, K. Oehler, su trad. de *Cat.*, pp. 201-206; M. Zanatta, su trad. de *Cat.*, pp. 388-391 y W.-R. Mann, *Ar. & Discovery of Things*, n. 9 de p. 41 y n. 15 de p. 43. También, aunque partidario de una interpretación muy restrictiva de la expresión en el contexto de *Cat.* 1 —que daría lugar allí a «the basic or primary meaning of ‘homonyma’ things», diferente de «the full range of homonyma things» encontrable en otros contextos— puede verse J. P. Anton, arts. citados en esta nota, esp. 1968a. J. P. Anton —crítico, a nuestro juicio, correctamente ya por W. Leszl, *Logic & Met.*, n. 10, pp. 88-90— considera que ὁ λόγος τῆς οὐσίας, en *Cat.* 1, ha de entenderse de modo tal que λόγος = definición en sentido estricto, i. e. vía *genus-differentia*, y οὐσία = sustancia segunda (δεύτερα οὐσία) de *Cat.* 5 (i. e. especies o géneros de sustancias primeras —i. e. de individuos en la categoría de sustancia) en tanto definible en sentido estricto. En cuanto a la discusión acerca de si Espeusipo habría, o no, conservado en sus propias caracterizaciones de los sinónimos y homónimos la expresión τῆς οὐσίας, cf. J. Barnes, 1971, pp. 69-71, partidario de la afirmativa, y J. P. Anton (1968a, pp. 257 s., 1968b, pp. 319-326 y 1969, p. 2) y L. Tarán, 1978, pp. 83-85, partidarios de la negativa. Para una posición que, aunque sin denterse explícitamente en el detalle que acabamos de mencionar, tiende a acercar —o a desestimar que sus diferencias sean filosóficamente significativas— las caracterizaciones de los homónimos y sinónimos de Espeusipo y Arist., cf. W.-R., Mann, *Ar. & Discovery of Things*, pp. 69-74.

29 Arist. enuncia esto, de manera ge-

Lo mismo ocurre —nos dice Aristóteles aplicando este «principio de determinación funcional»³⁰ en el ámbito de los artefactos—, por ejemplo, con un hacha que ha perdido irremediamente su capacidad de cortar, pues es como si hubiera perdido su alma³¹, o con una sierra de madera, la cual no es sierra, sino como una imagen (ἀλλ' ἢ ὡς εἰκῶν) de esa clase de artefacto.³² Ciertamente, los cuerpos y las partes de cuerpos muertos tienen algo en común, además del nombre que comparten, con los respectivos seres vivos y sus partes, como una cierta materia y una cierta configuración exterior (al menos provisoriamente); y sólo esta última comparten los seres vivos o partes de los mismos, como también los artefactos, con sus respectivas representaciones pictóricas o esculturales.³³ Pero ni esa cierta *materia*

general, en *Meteor.* IV 12, 390 a 10-12: ἅπαντα δ' ἐστὶν ὀρισμένα τῶ ἔργῳ· τὰ μὲν γὰρ δυνάμενα ποιεῖν τὸ αὐτῶν ἔργον ὀληθῶς ἐστὶν ἕκαστα... τὸ δὲ μὴ δυνάμενον ὁμωνύμως, y en *Pol.* I 2, 1253 a 23-25: ...πάντα δὲ τῶ ἔργῳ ὀρισται καὶ τῇ δυνάμει, ὥστε μηκέτι τοιαῦτα ὄντα οὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι ὀλλ' ὁμώνυμα. Cf., ejemplificadamente, *De gen. anim.* II 1, 734 b 24-31 (cf. I 19, 726 b 22-24); *De part. anim.* I 1, 640 b 30 - 641 a 6; *Met.* Z 11, 1036 b 30-32. En cuanto a que las cosas se definen τῶ ἔργῳ καὶ τῇ δυνάμει, cf. *De repr. anim.* I 2, 716 a 23, donde se dice de la hembra y el macho que δυνάμει διώρισται καὶ ἔργῳ τινί; *Met.* VII 10, 1035 b 16-18, donde se dice que si se trata de definir bien cada una de las partes del animal, οὐκ ἄνευ τοῦ ἔργου ὀριεῖται. Cabe notar que Arist. parece negar a veces (cf. A. D. M. Walker, 1979, p. 183) que literalmente de absolutamente todo se deba dar una definición funcional: cf. *De gen. anim.* I 18, 722 b 30 s.; V 1, 778 a 16 - b 11.

30 Así lo denomina C. Shields, *Order...*, pp. 31 ss.

31 *De an.* II 1, 412 b 10-15.

32 *Meteor.* IV 12, 390 a 13.

33 En el caso del hacha que ha dejado irremediamente de poder cumplir con su función podría pensarse o bien que se ha desafilado de tal modo que sea impo-

(ὑλη)³⁴ —que no parece poder ser la próxima, por cierto³⁵— ni la mera configuración exterior (σχῆμα)³⁶ que pudieren compartir impiden que las correspondientes definiciones a que un mismo nombre hace referencia en estas cosas homónimas carezcan de conexión alguna, pues justamente *lo esencial* (τὸ τί ἦν εἶναι)³⁷ referido por ese nombre y expresado en una definición³⁸

sible que recupere su capacidad de cortar madera, en cuyo caso quizás no conserve ya plenamente la configuración exterior de un instrumento semejante (aunque sí, de alguna manera, como para poder ser reconocida su apariencia de tal); o bien, que, conservando plenamente su configuración exterior, su material se ha deteriorado (por “fatiga”, p. ej.) de tal modo que ha quedado incapacitada para realizar aquello para lo que se había fabricado, en cuyo caso nos acercamos a los ejemplos, como el de la sierra de madera, de representaciones esculturales de artefactos.

34 Cf. *De an.* II 1, 412 b 20.

35 Cf. un extenso tratamiento al respecto en C. Shields, *Order...*, pp. 131-154.

36 Σχήμα, o bien ἡ τοῦ σχήματος μορφή, es, en algunos contextos, empleado por Arist. como opuesto a μορφή, o a λόγος o εἶδος. *Vid.*, p. ej., *Fis.* II 1, 193 b 6-12, donde son implícitamente contrastados τὸ σχῆμα y ἡ μορφή. Un pasaje especialmente relevante en el contexto que estamos ahora abordando es *De part. anim.* I 1, 641 a 18-21, donde Arist. señala que, al marcharse el alma del ser vivo, éste ya no es tal y ninguna de sus partes permanece la misma, *excepto sólo en cuanto a su configuración exterior* (πλὴν τῶ σχήματι μόνον), como en el mito los seres convertidos en piedra. Más generalmente, en *De part. anim.* I 1, 640 b 29 ss., Arist. critica a Demócrito por haber sostenido que la forma (μορφή) de una cosa se identifica con su configuración exterior (σχῆμα, ἡ τοῦ σχήματος μορφή).

37 Cf., siempre en marco de los contextos que estamos aquí abordando, *De an.* II 1, 412 b 11.

38 Cf. *Tóp.* I 5, 101 b 38 - 102 a 1: ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων...; VII 3, 153 a 15-16: ... ἐστὶν ὅρος λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι τῶ πράγματι δηλῶν...; VII 5, 1154 a 31-32: ... ὀρισμός ἐστὶ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων; *Met.* Z 5, 1031 a 12: ... ἐστὶν ὁ ὀρισμός ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος... Cf. también, p. ej., los siguien-

no sólo es, para cada una de estas cosas, ἕτερος, sino que su diferencia es tal para Aristóteles, que ningún tipo de conexión se da entre ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας de cada una de las genuinas y el de sus correspondientes homónimas, por más que sea en virtud de una casi inevitable costumbre, impuesta por los contextos pragmático-cotidianos, que estas cosas, las genuinas y las que, respectivamente, sólo se le parecen exteriormente, lleven el mismo nombre. Este hábito prácticamente ineludible –que, en los mencionados contextos, *i. e.* en el uso común del discurso, nos conduce a denominar idénticamente a una sierra genuina y a una de madera, o a un hombre genuino y a uno pintado o representado en una escultura, o que nos determina, seguramente aún más que en los ejemplos anteriores, a utilizar un mismo nombre para referirnos a un hombre y a su correspondiente cadáver, o a los ojos de una persona que ve y a los de un ciego– es lo que probablemente hace que este peculiar grupo de homónimos en el que estamos reparando, como sucede ciertamente también con otros, no sea de aquellos cuya homonimia –y, en este caso, más específicamente, cuya carencia de conexión definicional alguna– Aristóteles la considerara «manifiesta (δήλη)»³⁹, «manifiesta incluso para cualquiera (τοῖς τυχοῦσιν)»⁴⁰, de aquellos, para decirlo siempre en términos aristotélicos, cuyas ὁμωνυμῖαι son «muy distantes (πολὺ ὀπέ

tes lugares, donde se identifica la definición con ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων (Met. Δ 6, 1016 a 33), con τὸν δηλοῦντα λόγον τὴν οὐσίαν (Tóp. V 2, 130 b 26); o aquellos en los que se dice: ὁ... ὀρισμὸς τί ἐστὶ δηλοῖ... (Seg. an. II 3, 91 a 1), o bien ὀρισμὸς... λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστὶ (ibidem, II 10, 93 b 29).

39 E. N. V 1, 1129 a 28.

40 Ref. Sof. 33, 182 b 14-15.

χουσαι)»⁴¹, de aquellos homónimos cuya «diferencia τῶ εἶδει es inmediatamente evidente (κατὰ δηλος... εὐθέως)»⁴², cuya «diferencia κατὰ τὴν ἰδέαν es grande (πολλή)»⁴³, de aquellos, por tanto, cuya diversidad de significaciones resulta «fácil distinguir»⁴⁴ o cuya homonimia nunca «pasa inadvertida (λανθάνει)»⁴⁵; es decir, ese hábito hace que no se trate de casos de homonimia como cuando en griego se emplea, por ejemplo, el nombre ὄνος para referir tanto a un asno como a diversos utensilios –entre ellos, un recipiente para vino⁴⁶–, o el nombre ζῶον para significar tanto animal como cualquier representación pictórica⁴⁷, o

41 Fís. VII 4, 249 a 23-24; cf. E. N. V 1, 1129 a 28. Se supone que las cosas homónimas que constituyen la homonimia en cuestión son las que son distantes (definicionalmente) entre sí.

42 Tóp. I 15, 106 a 23-24, 27-28.

43 E. N. V 1, 1129 a 28-29.

44 Ref. sof. 7, 169 a 24.

45 Cf. E. N. V 1, 1129 a 27-28. Cf., además, p. ej., Tóp. I 15, 107 b 6-7: Πολλὰ κίς δὲ... λανθάνει παρακολουθοῦν τὸ ὁμώνυμον; VI 10, 148 a 37: ... ἐνια λανθάνει τῶν ὁμωνύμων...; VI 2, 139 b 28: ... λανθανούσης τῆς ὁμωνυμίας.

46 Tóp. I 15, 107 a 18-23. El ejemplo cuya homonimia Arist. allí testea es ὄνος τὸ τε ζῶον καὶ τὸ σκεῦος. Σκεῦος refiere, entre otras cosas, a diversos tipos de utensilios, pero también hace referencia a cosa en general. Cabe recordar que es la palabra que empleaba Protágoras para designar el género neutro, por oposición al masculino y al femenino (Ret. III 5, 1407 b 6), y Arist. adopta en este punto su vocabulario (Ref. sof. 14, 173 b 14 ss.) (cf. Brunschwig, su ed. y trad. de Tóp., vol. I, p. 133, n. 4 de p. 26).

47 Cf. Cat. 1, 1 a 2-3. Esto, claro está, si, en el ejemplo de ὁμώνυμα allí proporcionado (a saber, ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον), se entiende τὸ γεγραμμένον en el sentido indicado, y no en el de «el <animal> pintado», o «la pintura <de un animal>» o «la pintura <de un hombre>», tal como ha tendido tradicionalmente y tiende en general – como ya destacáramos *supra*, en nuestra n. 19– a interpretarse. Entienden aquí τὸ γεγραμμένον en el sentido de dibujo

como sucede también con algunos

o pintura en general, entre otros, H. P. Cook, su trad. de Cat., pp. 12 s. con n. b; L. Routila, *Idee der Ersten Philosophie*, p. 77; J. Owens, *The Doctrine...*, p. 111 con n. 15 y n. 38 de p. 117; G. Colli, *Organon*, p. 5; J. L. Ackrill, pp. 3 y 71 de su trad. comentada de Cat.; D. Pesce, su trad. de Cat., p. 21 con n. 6; V. Sainati, *Storia dell'Organon I...*, p. 187; W. Leszl, *Logic & Met.*, pp. 85 s. y n. 5 de p. 86; K. Oehler, su trad. comentada de Cat., pp. 9 y 189; M. Zingano, quien aclara que prefiere entender así el ejemplo, aunque no ve cómo zanjar la cuestión de si hay que comprenderlo de ese modo o como se lo ha venido interpretando tradicionalmente (1997, n. 13, p. 348; cf. *idem*, 2001-2002, n. 7, p. 102, donde no toma posición al respecto); J. Araos San Martín, *La fil. arist. del lenguaje*, p. 232 con n. 3; A. Stevens, *L'ontol. d'Arist...*, p. 75; M. V. Wedin, *A's Theory of Substance*, pp. 12 s.; F. Ildefonse y J. Lallot, su trad. de Cat., pp. 59 y 243 s.; L. Seminara, 2002, esp. pp. 32-38; P. Pellegrin y M. Crubellier, su trad. de Cat., p. 103 con n. 3, pp. 215 s.; J. Mittelmann, su trad. de Cat., n. 2, pp. 55 s.; E. Sinnott, su trad. de Cat., n. 5, p. 4; A. Kosman, *The Activity of Being*, p. 5; al parecer, también H. G. Apostle, su trad. de Cat., pp. 51 y n. 3 de p. 52. T. H. Irwin (1981, n. 3, p. 525) y C. Shields (*Order...*, pp. 14 s.) prefieren, como buena parte de los autores, la interpretación tradicional del ej., aunque sostienen también que nada impide la otra interpretación. J. Owens considera que, entendido el ej. del modo en que él propone, probablemente estemos ante el más claro ejemplo de homonimia por azar proporcionado por Arist., mientras que otros ejemplos dados por el Estagirita y frecuentemente considerados como homónimos por azar por los comentadores, como κλείς (E. N. V 1, 1129 a 30) u ὄνος –este último a continuación es aludido por nosotros en el texto principal–, «están basados en analogía, y no sólo en el azar» (*The Doctrine...*, n. 38 de p. 117). C. Shields, *Order...*, p. 16, ve, por su parte, a ὄνος como un caso muy notable de homonimia por azar, como un homónimo que constituye realmente un accidente del lenguaje. Otros ej. aristotélicos propuestos frecuentemente como homónimos por azar son ἄετός, que significa águila y frontón de edificio, y κύων –un ejemplo de homonimia que se convertirá en tradicional en la Escuela, de donde lo tomará Spinoza, y que fuera el ejemplo al que recurriera Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* XI 28-29 (*Opera*, vol. II, ed. H. Mutsch-

juegos de palabras como los proporcionados, por ejemplo, en *Ref. sof.* 33, 182 b 12 ss., esto es, casos todos que Aristóteles parecería agrupar bajo el rótulo de ὁμώνυμα ὀπὸ τύχης⁴⁸ (y quizás también bajo πόμπαν ὁμώνυμα⁴⁹), si es que con ὀπὸ τύχης quiere sugerir que es por una mera casualidad lingüística que enunciados de esencias tan diversas son designados por el mismo nombre. La apamann, p. 381)—, que significa, además del animal que ladra, el pez y la constelación correspondientes (Cf. *Ref. Sof.* 4, 166 a 16 s. y *Ret.* II 24, 1401 a 15-19). P. Aubenque considera que justamente κύων es el ejemplo aristotélico que más claramente se corresponde con la caracterización de los ὁμώνυμα dada en *Cat.* 1, una caracterización que para Aubenque abarca solamente a los homónimos ὀπὸ τύχης, es decir, «los homónimos accidentales», «homónimos propiamente dichos» o casos «de pura homonimia» (cf. *Le problème...*, pp. 173-176; *idem*, 1989, pp. 296 y 299 s.), entre los que él incluye también los casos que hemos considerado a partir del aludido ej. de Alejandro (cf. *Le problème...*, p. 173, n. 3; *idem*, 2009 (1981), pp. 274 s. y 1989, pp. 299 s. con n. 16 de p. 300). Una innovación posterior en el desarrollo del pensamiento de Arist. constituirá para Aubenque el reconocimiento, entre la sinonimia y la homonimia propiamente dichas, de una homonimia οὐκ ἄπὸ τύχης (cf. *Le problème...*, pp. 190-192). Al igual que Aubenque, entre otros, también J. K. Ward incluye entre los homónimos ὀπὸ τύχης los casos a los que hemos prestado atención a partir del ej. de Alejandro, interpretando, por su parte, también al igual que Aubenque (cf. 1989, pp. 296 y 299 s. con n. 16 de p. 300), el ej. de *Cat.* 1 como uno de esos casos, es decir, entendiendo τὸ γεγραμμένον como «el <hombre> pintado» (cf. J. K. Ward, *Arist. on Homonymy*, pp. 13, 16, 98 y esp. 106-107; *vid.*, sin embargo, pp. 100 s., donde Ward no parece ser consistente con los lugares antes señalados).

Sobre ej. como κλείς ο κύων, volvemos *infra*, en nuestra n. 51.

48 Cf. *E. N.* I 6, 1096 b 26-27; también *E. E.* VII 2, 1236 b 25.

49 Cf. *E. E.* VII 2, 1236 a 17: πόμπαν λέγεσθαι ὁμώνυμῶς. Cf. *Met.* K 3, 1060 b 33-34, donde se habla de cosas que se dicen ὁμώνυμῶς κατὰ δὲ κοινὸν μηδέν, en contraste con las que se dicen ὁμώνυμῶς δὲ κατὰ τι κοινόν (b 35).

rición de la expresión ὁμώνυμα ἄπὸ τύχης, como es sabido, tiene lugar en *Ética nicomaquea* en un marco en el que se sostiene que las cosas a las que se llama “bienes” no parecen ser homónimos ὀπὸ τύχης. Implícitamente, pues, Aristóteles distingue una clase de homónimos οὐκ ὀπὸ τύχης, que estarían vinculados por conexiones no azarosas o no arbitrarias. Ciertamente, Aristóteles no dice qué entiende aquí por τύχη. Y natural sería, al parecer, suponer que todos los homónimos que carecen de conexión definicional (u «homónimos discretos» o «no asociados», como indistintamente los llama C. Shields) son homónimos ὀπὸ τύχης. Así, en efecto, lo hace, entre otros, P. Aubenque, quien incluye entre estos últimos, es decir, entre los que él denomina «homónimos accidentales», «homónimos propiamente dichos» o casos «de pura homonimia», los casos a los que hemos venido prestando nuestra atención a propósito del ejemplo de Alejandro.⁵⁰ Pero tal suposición sería probablemente errónea —si bien, cabe notarlo, la misma de ningún modo tiene incidencia en lo que constituye el objeto de nuestra presente crítica a Aubenque—, pues hay una explicación, arraigada en una fuerte costumbre lingüística que tiene su origen en situaciones

pragmático-cotidianas, de por qué algunos homónimos «discretos», como los que precisamente nos ocupan, llevan los mismos nombres. Así, más bien parecen constituir homónimos por azar casos como ὄνος, esto es, instancias de una pura y sencilla ambigüedad, si es que se nos permite así decirlo.⁵¹

51 Ejs. como κλείς ο κύων podrían quizá suscitar la duda acerca de si se tratan estrictamente de casos de homónimos por azar. Hemos visto que κλείς, p. ej. (y lo mismo podría pensarse respecto de κύων), no constituye para J. Owens un claro ejemplo de homonimia por azar, pues, en su opinión, está basada en una analogía, y no sólo en el azar. La duda que, a nuestro entender, podría surgir residiría, más bien, en la posibilidad de asimilar estos ej. a aquellos casos en los que estamos reparando nuestra atención y que pretendemos diferenciar justamente de los homónimos por azar. Está claro que no estamos, con κλείς ο κύων, ante casos en que un *F* genuino ha dejado de cumplir la función que cumplía y, no obstante, conserva el mismo nombre que tenía cuando cumplía su propia función, de modo que la similitud que casos como κύων ο κλείς podrían plantear sería la que ellos podrían tener con homónimos constituidos por *Fs* genuinos y sus correspondientes representaciones pictóricas o esculturales. No obstante, pensamos que hay una importante diferencia, por la cual nos inclinamos a considerar a casos como κύων y κλείς como auténticos homónimos por azar. En efecto, si bien es cierto que entre una llave y una clavícula (nombradas por κλείς) o entre el perro que ladra y el pez y la constelación correspondientes (nombrados por κύων) puede decirse que hay cierta semejanza de configuración exterior, de σχῆμα, la misma no parece ser tal como para dar lugar a un hábito o impulso prácticamente inevitable en contextos cotidianos como es justamente el hábito o impulso que nos lleva a nombrar idénticamente a un objeto y su representación pictórica o escultural. La utilización de κλείς ο κύων para designar las diversas cosas que ellos designan, utilización a la que seguramente habrá contribuido en su origen esa cierta semejanza que la configuración exterior de dichas cosas tienen entre sí, parece ser, más bien, el producto de la “ocurrencia” que alguien alguna vez tuviera, y que luego se transmitiera a otros, convirtiéndose en convención, que el producto de un hábito o impulso

Consecuentemente, la homonimia que *no* es por azar puede incluir casos de homónimos cuyas definiciones correspondientes al nombre que comparten no tienen conexión alguna, pero incluirá también otros tipos de casos, pues, en el pasaje de *Ética nicomaquea* mencionado, Aristóteles tiene en mente el caso de los diversos bienes como uno que contrasta con los homónimos por azar, y los distintos tipos de bienes no son para él precisamente homónimos cuyos λόγοι τῶν οὐσιῶν correspondientes al nombre compartido (precisamente “bien”) carecen de todo tipo de vinculación. Si se quisiera situar bajo un rótulo aristotélico positivo el especial grupo de homónimos que ha suscitado nuestra atención a partir del ejemplo de Alejandro, tal vez podría hacerse bajo el de aquellos casos de ὁμωνυμῖαι «que tienen una cierta semejanza (ἀλλ... ἔχουσαί τινα ὁμοίότητα)»⁵², enten-

que de manera prácticamente inevitable, al menos en contextos cotidianos, y sin que medie transmisión alguna, conduce a cualquiera a denominar con el mismo nombre a un objeto y a su representación pictórica o escultural.

52 *Fis.* VII 4, 249 a 24. En una peculiarmente novedosa –aunque, a nuestro juicio, no convincente– interpretación de los pasajes *Ref. sof.* 6, 168 a 23-26 –en particular de la expresión ἡ τε ὁμωνυμία καὶ ὁ λόγος καὶ ἡ ὁμοιοσημοσύνη– y 7, 169 a 22-25 –especialmente de la expresión τὴν ὁμωνυμίαν καὶ τὸν λόγον–, M. Zingano (1997, pp. 350 s.) pretende encontrar en ἡ ὁμοιοσημοσύνη una clara alusión –que incluso, nótese, constituiría una denominación más precisa: homonimia por semejanza de la configuración exterior, σχῆμα– a los homónimos «que tienen cierta semejanza» entre sí, mencionados en el pasaje de *Fis.* VII 4 e ilustrados con ej. como los que hemos venido indicando, y en ἡ τε ὁμωνυμία καὶ ὁ λόγος una referencia a la homonimia «por distinción parcial de definiciones o imbricación conceptual», aquella mencionada en *Fis.* VII 4 y *E. N.* V 1 en términos de «proximidad» o «vecindad». Agregada a estos dos tipos de homonimia, la homonimia “por azar” o “completa” conforma el tercero de los tres

diendo por semejanza aquí exclusivamente la semejanza de la mera configuración exterior, del σχῆμα (como opuesto a la μορφή, al λόγος o al εἶδος), de las cosas homónimas que constituyen este tipo de homonimias.⁵³

tipos generales de homonimia distinguibles en Arist., según Zingano. En cuanto a la expresión τὴν ὁμωνυμίαν καὶ τὸν λόγον del pasaje *Ref. sof.* 7, 169 a 22-25, si bien en una dirección distinta de la emprendida por Zingano, también C. Shields ha propuesto una peculiar interpretación, vinculando el pasaje y la expresión, respectivamente, a *Tóp.* I 15, 107 b 6-12 y a ἐν αὐτοῖς τοῖς λόγοις λανθάνει παρακολουθοῦν τὸ ὁμώνυμον (107 b 6-7) (*cf.* Shields, *Order...*, pp. 18 s., con n. 17).

53 Así lo ha hecho recientemente M. Zingano, considerando este grupo de homónimos como uno de los tres tipos generales de homónimos distinguibles, en su opinión, en Arist. (*cf.* nuestra nota anterior e *idem*, 2001-2002, pp. 100-102). No obstante, la ubicación de este grupo bajo el rótulo de homónimos por semejanza (καθ' ὁμοιότητα), incluidos éstos, a su vez, junto con los homónimos ἐκ τῆς ἀναλογίας, los ἀφ' ἑνός y los πρὸς ἕν –estos últimos dos a veces identificados, a veces diferenciados–, entre los homónimos ἀπὸ διανοίας (contrapuestos, a su vez, a los homónimos ἀπὸ τύχης), se remonta, en el marco de los diversos intentos de clasificar sistemáticamente los homónimos de Arist., a Porfirio, de donde ha pasado a otros comentaristas griegos como Amonio, Filopón, Olimpiodoro, Dexipo, Simplicio, llegando a erigirse esta clasificación que acabamos de mencionar, con ligeras variantes, en una sistematización escolar que, si bien no permaneció muy estable en algunos de estos mismos comentaristas, parece haberse constituido, en buena medida, en patrimonio común del comentarismo aristotélico (*cf.* J-F. Courtine, *Inventio analogiae...*, esp. pp. 166-180; A. Stevens, *L'ontol. d'Arist...*, pp. 68-72; *cf.*, de paso, L. Robin, *La théorie platonicienne...*, n. 171¹⁹, p. 162, quien, por su cuenta, presenta una clasificación bastante más detallada de los tipos de homónimos, obtenida como resultado de su propio trabajo de aglutinación de las respectivas particularidades de comentarios de Porfirio, Amonio, Simplicio, Filopón, Olimpiodoro y Elías). Dicha sistematización escolar ha llegado a Boecio, de la mano de quien ha entrado en el medioevo latino, especialmente en la

Aristóteles era seguramen-

escolástica. En cuanto a esta última, cabe recordar que desde el año 1266 ha entrado en ella también de la mano de la traducción que Guillermo de Moerbeke efectuara del comentario de Simplicio a las *Categorías* de Arist., justamente el principal testimonio de la acabada sistematización aludida. Respecto de la clasificación boeciana de los *aequivoca*, *cf.* Boecio, *In Cat. Arist.* I (ed. Migne, PL 64, 166 BC): «*Aequivocorum alia sunt casu, alia consilio. Casu, ut Alexander Priami filius et Alexander Magnus. Casus enim id egit, ut idem utrique nomen poneretur. Consilio vero, ea quaecumque hominum voluntate sunt posita. Horum autem alia sunt secundum similitudinem, ut homo pictus et homo verus qui nunc utitur Aristoteles exemplo; alia secundum proportionem, ut principium est in numero unitas, in lineis punctus. Et haec aequivocatio secundum proportionem esse dicitur. Alia vero sunt quae ab uno descendunt, ut medicinale ferramentum, medicinale pigmentum, ab una enim medicina aequivocatio ista descendit. Alia quae ad unum referuntur, ut si quis dicat salutaris vectatio est, salutaris esca est, haec scilicet idcirco sunt aequivoca, quod ad salutis unum vocabulum referuntur.*»

En cuanto a la contraposición ἀπὸ τύχης - ἀπὸ διανοίας, como es sabido, no se encuentra en contextos en los que Arist. trata de homónimos. El testimonio más antiguo de una división tal de los homónimos, que tiene la pretensión de ser una división aristotélica, lo constituye el comentario de Porfirio a las *Categorías* de Arist. (*cf. In Cat.* 65, 15 - 66, 21). Esta división de los homónimos pretende encontrar su legitimidad, en opinión de algunos comentaristas, en esa misma dicotomía efectuada por el propio Arist. pero en otro ámbito temático (*cf. Fis.* II 5, 197 a 1-2), lo cual parece más que cuestionable (*cf.* críticas de Aubenque, *Le problème...*, p. 198; *idem*, 1989, pp. 298 s.; A. Stevens, *L'ontol. d'Arist...*, pp. 68 s. y 118 s.; M. Zingano, 2001-2002, pp. 104 s.; J-F. Courtine, *Inventio analogiae...*, pp. 177 s.). La clasificación de los homónimos aristotélicos propuesta por W. Leszl conserva esta división dicotómica, aunque agrupa entre los homónimos ἀπὸ διανοίας solamente los homónimos πρὸς ἕν y los κατ' ἀναλογίαν (*cf. Logic & Met.*, p. 108), y ubica este intérprete el grupo de homónimos objeto ahora de nuestra consideración como instancias de homónimos πρὸς ἕν (*cf. ibidem*, pp. 366-372).

En cuanto a los homónimos tradicionalmente llamados “por semejanza”, ca-

te consciente de ir en contra del uso

bría cuestionar hasta qué punto con ellos no estaban los comentaristas antiguos, empezando por Porfirio, aunque quizás ya por Alejandro, platonizando a Arist., inspirados implícitamente en la doctrina platónica de la μίμησις (*Rep.* X, 596 a-b), y facilitada esta inspiración por la ambigüedad del ejemplo de homonimia proporcionado por Arist. en *Cat.* 1 –justamente, entendido en un sentido, el más frecuentemente mencionado como caso de homonimia por semejanza–, insertando así un fuerte ingrediente platónico en sus propias clasificaciones, con consecuencias no menores reflejadas en sus interpretaciones de la metafísica aristotélica (cf. J-F. Courtine, *Inventio analogiae...*, esp. p. 176).

Cabe notar que ya Aspasio, el más antiguo comentarista de Arist. hoy disponible, en lo que nos ha quedado de su comentario a *E. N.*, consideraba la φιλία como un cierto tipo de homónimo (*In Eth. Nicom.*, 160, 31: ὁμώνυμόν τι) y, al igual que el caso de la ἀνδρεία (cf. 83, 30-32, esp. donde habla «de la especie de homónimos llamada por semejanza», τοῦ εἴδους τῶν ὁμωνύμων τοῦ καθ' ὁμοιότητα λεγομένου), específicamente como homónimo, o πολλαχῶς λεγόμενον –Aspasio pasa aquí, a partir de 161, 10, al igual que en su consideración de τὸ ἀγαθόν (cf. 142, 24 s. y 143, 15 s. con 161, 26 s.), de una a otra de estas nociones–, por semejanza (καθ' ὁμοιότητα: cf. 168, 16 s.; 169, 14; 173, 22-24), aunque asimilaba, sin más, al menos en el caso particular de la φιλία, este tipo de homónimo o πολλαχῶς λεγόμενον a aquel, como el caso de ἰατρικόν, de tipo ὁφ' ἑνός (164, 3-11; 169, 18-21), o a aquel, como el caso de τὸ ὄν, de tipo ὁφ' ἑνός καὶ πρὸς ἕν (cf. 161, 11-16, esp. su expresión: ὅτι τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸ αὐτό), mezclando así, claramente, la perspectiva de análisis de la φιλία propia de *E. N.*, obra precisamente objeto de su comentario, con la propia de *E. E.* En su interpretación de φιλία en *E. N.*, A. D. M. Walker (1979, pp. 180-196), oponiéndose tanto a aquellos que consideran que, en esa obra, la vinculación de las tres clases de φιλία es de tipo πρὸς ἕν (*vid.*, p. ej., Aspasio, ya citado; G. E. L. Owen, 1960, p. 169 con n. 4; Gauthier y Jolif, su trad. de *E. N.* con comentario, Tome II, Deuxième partie, pp. 669 y 686; A. Stevens, *L'ontol. d'Arist.*, pp. 110-121) como a quienes estiman que se trata de una vinculación κατ' ὁναλογία (cf. *vid.*, p. ej., W. W. Fortenbaugh, 1975, pp. 51-62), ha argumentado a favor de que Arist.

común del discurso, de despreciar

no apela en ese caso a ninguno de estos dos tipos de homonimia sino a un tercer tipo, a una «largely neglected, though non less intriguing form of homonymy» (p. 195; cf. p. 180), que el propio Walker invita a llamar –como si no se dispusiera en la tradición, incluso para el caso de la φιλία, de una denominación semejante– «homonymy kath' homoioteta» (p. 193). Arist., ha de notarse, no habla de homonimia en este contexto de la *E. N.*; no obstante, trata de una de las tres clases de φιλία, la de los buenos en cuanto buenos –que recibe la calificación de τελεία φιλία (VIII 3, 1156 b 7; 4, 1156 b 33 s.; 6, 1158 a 11)–, como de aquella que es tal πρῶτως...καὶ κυρίως (VIII 4, 1157 a 30-31), mientras de las otras dos como de las que son tales καθ' ὁμοιότητα (VIII 4, 1157 a 31-32; cf. 1156 b 36 - 1157 a 1; 6, 1158 a 18-21; b 5-11). De aquí (y del paralelo que traza –art. cit., pp. 190-192– con la distinción en *E. N.* VII entre la simple ἀκρασία y las ἀκρασίαι καθ' ὁμοιότητα) es que explícitamente surge la propuesta de Walker de utilizar la denominación «homonymy kath' homoioteta» para indicar la que, según él, sería la particular clase de homonimia que se da entre los tres tipos de φιλία, tal como son tratados en *E. N.* No acude Walker, curiosamente, al pasaje de *Fis.* VII 4, 249 a 23-25, donde Arist. habla precisamente de ὁμωνυμία... αἰ... ἔχουσαί τινα ὁμοιότητα –distinguiéndolas de αἰ... πολὺν ἀπέχουσαι y también de αἰ... ἔγγυς ἢ γένει ἢ ὁναλογία–, expresión que tradicionalmente ha dado lugar a hablar justamente de una homonimia o de homónimos καθ' ὁμοιότητα. Tampoco compara –sea para asimilarlos o para distinguirlos– el caso de los tres tipos de φιλία con los casos mencionados por Arist. que tradicionalmente han sido incluidos entre los homónimos por semejanza, *i. e.* los casos que nos han venido ocupando. No sabemos los motivos de Walker para no aludir a estos casos que frecuentemente han sido agrupados bajo el mismo rótulo por él propuesto para el caso de las tres φιλίαι, aunque quizás no sea desacertado conjeturar que no lo hace porque no considera –lo cual sería compartido por nosotros– que uno y otro grupo de casos puedan incluirse bajo un mismo tipo de homonimia (esto puede desprenderse quizá de su crítica a Fortenbaugh en pp. 182-184). Es que una cosa es la semejanza sólo de σχῆμα de cosas homónimas y otra es una semejanza de elementos constituyentes de sus λόγοι. Sea de esto lo que fuere, lo cierto es

afianzadas convenciones lingüísti-

que el tipo particular de homonimia para Walker constituyen las distintas εἰδη de φιλία en *E. N.* no es, según este intérprete, un tipo de homonimia de las que hemos denominado, siguiendo a Shields, “discretas”, sino un tipo en el que las definiciones de los homónimos que la constituyen tienen conexión entre sí, aunque una conexión diferente de la involucrada en las homonimias κατ' ὁναλογία y πρὸς ἕν. Este peculiar modo de conexión definicional consistiría, básicamente, siempre según Walker, en que las formas de φιλία que no son la que lo es πρῶτως... καὶ κυρίως son consideradas φιλίαι porque reúnen las condiciones definicionales establecidas en *E. N.* VII 2 para la φιλία tout court, pero lo hacen sólo en alguna medida o sólo con ciertas cualificaciones o restricciones (cf. *ibidem*, pp. 180 y 184 ss.). Por su parte, T. Calvo Martínez, 2007, pp. 63-82, considera acertada la fórmula de Walker, «homonymy kath' homoioteta», para el caso de los tipos de φιλία en *E. N.*, aunque, en nuestra opinión, es más agudo en la captación del preciso procedimiento lógico, calificado por Arist. como “denominación por semejanza”, que permite allí la extensión de la aplicación del término φιλία desde la que recibe esa denominación πρῶτως...καὶ κυρίως a las que la reciben por semejanza (καθ' ὁμοιότητα) con aquella. Básicamente, este procedimiento –al que la propia *E. N.* hace referencia más explícita, p. ej., en sus tratamientos de la ἀνδρεία y de la ἀκρασία (cf. III 6, 1115 a 14-34; VII 4, 1147 b 29-34)– consiste en lo siguiente: En un primer momento, se establece que hay un sentido propio (κυρίως, ὁπλῶς, πρῶτως καὶ κυρίως) de la noción en cuestión: en el caso que nos ocupa, la noción φιλία como benevolencia (εὐνοία) –recíproca y sin que pase inadvertida a las partes– en sentido estricto, es decir, como «querer (βούλεσθαι) el bien del amigo en razón de él mismo (ἐκείνου ἕνεκα)» (cf. VIII 2, 1155 b 31-34). A continuación, el momento de la supresión (ἀφαίρεσις) provisoria de la parte específica del sentido propio de la noción, de manera que quede solamente la parte genérica de la misma: en el caso en cuestión, la supresión de la última parte de la definición de la benevolencia en sentido estricto, es decir, “en razón de él mismo”, reduciendo provisoriamente la benevolencia al mero “querer el bien del amigo” (cf. VIII 2, 1156 a 3 - 3, 1156 a 10). El tercer momento, en fin, es el de la adición (πρόσθεσις) a esta parte genérica de las cualifi-

cas, al considerar de la manera en *caciones específicas* correspondientes a las disposiciones a las cuales se transfiere la palabra en cuestión: en nuestro caso, querer el bien del amigo *a causa del placer* (δι' ἡδονήν) y querer el bien del amigo *a causa de la utilidad* (διὰ τὸ χρήσιμον) (cf. VIII 3, 1156 a 10-19). Se obtienen así las φιλίαι llamadas tales por su semejanza con la τελεία φιλία. Aquéllas tienen, para Arist., algo semejante (ὁμοιον τι) a esta última, a saber, la mencionada *parte genérica* (“querer el bien del amigo”) que comparten con ella (cf. III 6, 1115 a 15 s. y VIII 4, 1157 a 32 s.). Nótese que, según este análisis, si bien la τελεία φιλία no es el género de los otros dos tipos de φιλία, ni tampoco —a diferencia de lo que ocurre en *E. E.* (cf. VIII 2, 1236 a 15-32; 1236 b 21-26)— ese algo uno (ἓν) con el cual los otros dos tipos de φιλία se relacionarían según el tipo de vinculación que Arist. llama πρὸς ἓν, hay claramente, sin embargo, una conexión definicional determinada entre los tres tipos de φιλία. Por tanto, casos como éstos han de distinguirse —Calvo Martínez no se detiene aquí a hacerlo— de los casos de homónimos tradicionalmente considerados tales “por semejanza”, los cuales, como dijimos, no entrañan, a nuestro entender, imbricación definicional alguna. Desde una mirada diferente a las anteriormente referidas, también M. Zingano, 2005 -online-, habla de «equivocidad [= homonimia; cf. allí su n. 10, p. 11] basada en la semejanza» (p. 12) en relación con el tratamiento de la φιλία en *E. N.*, aunque se encarga explícitamente de diferenciar este caso —en la medida en que las tres formas de φιλία «están ligadas entre sí por la imbricación de los *philêta*, que pertenecen a sus definiciones (son el elemento central de las mismas)» (*ibidem*, p. 8)— de los que tradicionalmente —y, como vimos al comienzo de esta nota, también por parte del mismo Zingano— recibieron el rótulo de homónimos “por semejanza”, los cuales, al entender de Zingano —que es también el nuestro—, si bien no son casos de homonimia ὁπὸ τύχης, al igual que éstos carecen de todo tipo de conexión definicional (*ibidem*, n. 10, p. 11); a diferencia de Walker y Calvo Martínez, Zingano separa explícitamente el caso de la φιλία en *E. N.* del de la ἁκροσία (y, por sus consideraciones respecto de este punto, suponemos que, del mismo modo, lo diferenciaría del de la ἁνδρεία), al cual tendería, al parecer, a acercarlo más al caso de los homónimos tradicionalmente llamados “por semejanza” (cf. *ibidem*, esp. pp. 5 s. y 8 s.); final-

que lo hacía a este particular grupo de homónimos que estamos abordando, es decir, al precisar, principio de determinación funcional mediante, que sus respectivos λόγοι τῶν οὐσιῶν son absolutamente inconexos. Pero tenía igualmente plena conciencia de que esos afianzados patrones de uso lingüístico, en virtud de los cuales llamamos *F* a algo que no es un *F* genuino o continuamos llamando *F* a algo que ya no es un *F* genuino, podían provocar extravíos en contextos técnicos filosóficos, que suelen exigir precisas y defendibles distinciones, a las cuales los contextos cotidianos pueden, normalmente sin ningún tipo de perjuicio o pérdida, permanecer indiferentes. Y es por ello que justamente proponía evitarlos. Y, al parecer, a juzgar por su tendencia al rechazo a ignorar sin motivos suficientes los patrones lingüísticos de costumbre (cf. *Tóp.* II 2, 110 a 14-22; VI 2, 140 a 3-5 y 10, 148 b 16-22), ésta era para él una muy válida razón para desconocer esos patrones.

Precisamente en virtud de que tienen su origen únicamente en mente, también se ocupa de distinguir el tratamiento que la φιλία recibe en *E. N.* del tratamiento de la misma como caso de homonimia πρὸς ἓν en *E. E.* (*ibidem*, *passim*). Las consideraciones que hemos hecho en este extenso párrafo de ninguna manera pretenden simplificar la compleja cuestión de la relación entre las tres formas de φιλία en *E. N.* ni la aun más complicada acerca de si son sustancialmente diversos, o incompatibles, los tratamientos que de ella nos proporcionan *E. N.* y *E. E.* (además de los trabajos de los autores ya aludidos, cf. las diversas posiciones, entre otras, de: J. M. Cooper, 1999 (1977), pp. 312-335; A. W. Price, *Love and Friendship...*, pp. 131-161; M. Wilson, *A's Th. of the Unity of Science*, pp. 224-235; A. Payne, 2000, pp. 53-74; R. Lefebvre, 2001-2002, pp. 45-91; E. Berti, 2008 (2002), pp. 113-128; L. Smith Pangle, *Ar. and the Philosophy of Friendship*, pp. 37-56 y 208-215; J. K. Ward, *Arist. on Homonymy*, pp. 149-167; H. J. Cruzler, *Ar. and the Virtues*, pp. 247-274).

disputas filosóficas, tales rigurosas distinciones pueden llegar a parecer extremadamente peculiares desde un punto de vista prosaico. Y es por ello incluso que esta clase de homonimia, a pesar de estar constituida por instancias que carecen de todo tipo de conexión definicional, puede pasar inadvertida, puede no parecer una homonimia.⁵⁴ Tal vez los errores en que se puede incurrir por no apreciar la homonimia en casos como éstos no sean tan graves para Aristóteles como los que pueden cometerse por no advertir ese mismo fenómeno en casos de cosas que comparten un nombre y cuyos λόγοι τῶν οὐσιῶν correspondientes a tal nombre, a la vez que se diferencian, tienen alguna clase de conexión entre sí. Pero, de todos modos, constituyen errores que han de ser salvados.

El ejemplo de Alejandro nos ha conducido a tener en cuenta mínimamente el tratamiento que Aristóteles da a ese peculiar grupo de homónimos que tal ejemplo integra en la concepción de este último.⁵⁵ Y decíamos que el ejem-

54 Cf. *Fis.* VII 4, 249 a 23-25.

55 Este grupo de ὁμώνυμα o de πολλαχῶς (πλεοναχῶς) λεγόμενα ha sido muy desconcertante, sobre todo para los intérpretes de Arist. más cercanos a nuestros días, y ha generado, en consecuencia, enormes dificultades (causadas, muchas veces, por la pretensión de encontrar incoherencias en relación con otros puntos relevantes de la filosofía de Arist.) a la hora de ser insertados en propuestas de clasificaciones de ὁμώνυμα o de πολλαχῶς (πλεοναχῶς) λεγόμενα que intentan sistematizar las consideraciones que sobre estos fenómenos se encuentran esparcidas en el *corpus*. Para una extensa y sólida defensa de la coherencia que guardan entre sí, por un lado, el tratamiento aristotélico de este grupo de homónimos como homónimos carentes de conexión definicional alguna, por otro, el funcionalismo y el hilemorfismo característicos de la filosofía de Arist. y, aún por otro, sus propios tratamientos acerca de la generación y la destrucción, vid. esp. C. Shields, *Order...*, pp. 29-35 y 131-175. Cf., también en esta línea de

plo de Alejandro nos parece significativo respecto de en qué tipo de homonimia Aristóteles podría haber pensado al formular, y aplicar en ese caso concreto, una regla que prescribe la supresión de la homonimia si el contexto lo requiere. Es que, al parecer, es este tipo de homonimia, este tipo de anomalía léxica, del que dicho ejemplo es una instancia, el que Aristóteles, a requerimiento de la ocasión, *pretendería*, y a su vez *podría*, supri-

interpretación que considera este tipo de homónimos como carentes de todo tipo de imbricación o relación definicional: A. Stevens, *L'ontol. d'Arist...*, p. 85; M. Zingano, 1997, pp. 349-351; *idem*, 2001-2002, esp. p. 105 y 2005 -online-, n. 10. Asimismo, en esta dirección también se encuentran P. Aubenque y J. K. Ward, quienes incluso, como ya hemos destacado, ubican este grupo de homónimos, sin considerar que tengan alguna particularidad, entre los homónimos ἄπὸ τύχης (cf., respectivamente, *Le problème...*, pp. 173-176, esp. 173 con n. 3, y *Arist. on Homonymy*, pp. 13, 16, 98 y esp. 106-107 -cf., sin embargo, pp. 100 s., donde Ward, analizando un caso particular parece adoptar una posición como la de T. H. Irwin, señalada *infra*, en esta misma nota). W. Leszl, *Logic & Met.*, pp. 366-372, en cambio, como hemos señalado, ha considerado estos casos –a nuestro entender, como también al de A. Stevens, *op. cit.*, pp. 74 s. (cf. asimismo J. K. Ward, *op. cit.*, pp. 100 s.; G. E. L. Owen, 1960, pp. 187-189), injustificadamente– como homónimos πρὸς ἕν. Recientemente, F. Lewis (cf. 2004, n. 6 de p. 4, n. 8 de pp. 4 s., n. 51 de p. 22, p. 23, p. 24 con nn. 56 y 57) se ha manifestado también partidario de considerar estos casos como homónimos πρὸς ἕν. T. H. Irwin, por su parte, presenta estos casos como constituyendo un grupo peculiar de homónimos, pero considera que estamos en todos ellos ante cosas cuyos diferentes λόγοι correspondientes al nombre que comparten tienen alguna conexión entre sí, si bien no una conexión focal –i. e., si bien no una conexión de tipo πρὸς ἕν, la cual también constituye un caso de homónimos cuyas diferentes definiciones correspondientes al nombre que comparten están conectadas de alguna manera– (1981, pp. 527-529, n. 12 de p. 531 y pp. 541 s.). Cf. el tratamiento que le diera a este grupo de homónimos J. Barnes, 1971, pp. 75 s.

mir sin más, estipulando para cada significación diferente, supuesto siempre un número finito de ellas, un significante diferente, un nombre diferente, dando lugar así a los diversos sinónimos correspondientes, a fin de que cada individuo se entienda con otros cuando participa de una discusión, e incluso se entienda a sí mismo cuando piensa. Está claro que aquellas homonimias como las que hemos visto que Aristóteles calificaría estrictamente de ἄπὸ τύχης también son *teóricamente* suprimibles, es decir, si eventualmente hubiera una ocasión que así lo requiriese, pues la supresión de tales homonimias claramente sería también sin pérdida alguna para la inteligibilidad de la diversidad de cosas que las constituyen, pero, precisamente por ser las homonimias de este último tipo tan obvias o evidentes como para poder pasar inadvertidas a alguien, difícilmente un contexto específico demandaría su efectiva o, mejor, explícita supresión. El contexto mismo la haría inútil en la medida en que éste casi necesariamente pone de manifiesto en qué sentido está siendo usada una palabra.⁵⁶ No obstante, podría correctamente pensarse que, en el peculiar marco en el que Aristóteles formula la aludida regla de supresión –en la medida en que quien oficia de oponente del PNC podría pretender que quien procura sostener la validez general de tal principio lo pueda hacer independientemente de un contexto específico de significación y entonces debería poder enfrentar obstáculos que representen meras posibilidades teóricas–, podría tener cabida también un ejemplo que constituya estrictamente una homonimia por azar, una homonimia absolutamente evidente para cualquiera. Y así, completando la misma idea de Aristóteles en el marco de la posible objeción al 56 Cf. W. Leszl, *Logic & Met.*, pp. 7-12.

punto de partida por parte del objeto del PNC, consistente, como vimos, en sostener la posibilidad de una pluralidad de significaciones de la palabra “hombre”, sería posible postular como una de las otras significaciones de “hombre”, junto a la admitida ‘animal bípedo’, una que constituya una referencia de esta misma palabra a cualquier cosa (y no sólo a una imagen de hombre) que *no* sea hombre; pongamos por caso, que ella signifique también ‘puerta’, cuyo λόγος será naturalmente diferente de ‘animal bípedo’; tendríamos, con esta elección, constituido un caso de homonimia por azar. Y podría pensarse, además, puesto que Aristóteles habla de «otras» significaciones, que ambos ejemplos, el propuesto por Alejandro y este último, bien podrían concurrir a completar la idea que Aristóteles se hace de la aludida objeción. De todos modos, en ambos casos, como hemos visto, estamos siempre ante homónimos cuyos λόγοι τῶν οὐσιῶν correspondientes a su nombre común no tienen ningún tipo de conexión (homónimos «no asociados» o «discretos» los hemos llamado con C. Shields), y, en cuanto tales, su homonimia siempre, al menos teóricamente, es suprimible, sin pérdida alguna para la inteligibilidad de las diversas cosas que la constituyen. Y el ejemplo concreto de la objeción pensada por Aristóteles en este contexto no parece poder ser completado con propuesta imaginable alguna de homonimia que no sea suprimible con sólo beneficios para la comprensión del caso.⁵⁷

57 Arist. mismo parece utilizar, en otro lugar, en un contexto que requiere precisas distinciones, este procedimiento de supresión de la homonimia prescripto en *Met.* Γ 4. Así, por ejemplo, en *Tóp.* I 4, 101 b 19-23, en el caso de la palabra ἕδιστον, que significa tanto la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) como algo que no es la esencia. Por aplicación de la regla, reserva ἕ

Ahora bien, el caso del ser no constituye para Aristóteles un caso de homonimia como la tipificada por los casos a los que hasta aquí nos hemos estado refiriendo, es decir, casos de homonimia «discreta» o «no asociada» (un subconjunto de la cual hemos considerado a la homonimia ὀπὸ τύχης), tipo de homonimia cuya supresión mediante la regla en cuestión no acarrea pérdida alguna, sino todo lo contrario, para la inteligibilidad de la multiplicidad de cosas diversas involucradas en ella. Y es justamente por este motivo, y no por otro, que Aristóteles no aplica al caso del ser la regla de *Met. Γ 4*. La razón por la cual una homonimia «no discreta» o «asociada» (si queremos continuar con las denominaciones de C. Shields), tal como la que —entre varios otros casos en la concepción del Estagirita— el ser constituye, no puede ser suprimida mediante la regla de *Met. Γ 4* no es, como pretende Aubenque, el no cumplimiento de la exigencia expresada en la regla de que las significaciones involucradas sean numéricamente limitadas o finitas, sino el hecho de que estas significaciones poseen una interconexión que, de rechazarse un nombre común a todas ellas, no se vería reflejada en el lenguaje y se perdería —o correría serios riesgos de perderse— para el entendimiento que intentara comprenderla.⁵⁸ Era,

διὸν para significar esto último y remplaza ἴδιον por ὅρος para significar aquélla. Y sólo parece ganar allí en inteligibilidad. Cf. J. Brunschwig, 1964, p. 184, n. 2.

58 Cf., similarmente, J. Brunschwig, 1964, pp. 184 s.; W. Leszl, *A's. Conc. of Ont.*, p. 446. Cf. también M. Zingano, 2008, p. 408, n. 3, quien, comentando la regla de *Met. Γ 4* en cuestión, escribe: «Un tel programme [sc. el de la eliminación de la equivocidad mediante la regla mencionada] s'avère parfaitement faisable en ce qui concerne les termes équivoques *par accident* (ὀπὸ τύχης, selon *EN I 6*), comme κλείς en grec; pourtant, Aristote lui-même reconnaît que certains

pues, inútil suponer que el número termes équivoques ne sont pas accidentellement équivoques. Un exemple en est ὄγαθόν, un autre est ὄν, dont les différents sens sont exactement ceux repris par les catégories ou genres suprêmes de l'être. Malgré les difficultés que ce type d'équivocité peut provoquer pour ce programme d'élimination (qui le rend impraticable, en fait), il reste que le nombre des catégories est *déterminé*, ce qui coïncide avec la condition centrale pour la domestication de la signification» (subraya el propio Zingano). *Vid.*, asimismo, del mismo Zingano, 2001-2002, n. 9, pp. 104 s., donde también señalara que son los homónimos ὀπὸ τύχης aquellos cuya homonimia puede disolverse por la estrategia del programa establecido por la regla de *Met. Γ 4*, 1006 34 - b 5, es decir, atribuyendo un nombre distinto a cada significado del término común en cuestión; no obstante, agregaba allí Zingano, «Aristóteles parece aceptar que ciertos casos de homonimia não podem ser desfeitos por este procedimento de ordem puramente nominal, pois têm um amparo nas coisas mesmas». Cf., asimismo, J.-F. Courtine, *Inventio analogiae...*, pp. 177 y 194.

Puede notarse aquí algo que tal vez no sea más que un detalle, y que se desprende de la interpretación que venimos sosteniendo. Estamos proponiendo que la regla de supresión de la homonimia tiene aplicación en un campo más amplio que el propuesto por un intérprete como Zingano. Es aplicable, cuando las circunstancias así lo requieren, en todos los casos en los que se trate de homónimos “discretos”, es decir, carentes de imbricación conceptual, y, por tanto, también en los casos de homónimos por mera semejanza de σχῆμα, que el mismo Zingano considera, al igual que nosotros, como carentes de imbricación conceptual y no incluidos entre los homónimos ὀπὸ τύχης.

J. Araos San Martín (cf. *La fil. arist. del lenguaje*, pp. 245 s.) también sostiene que el procedimiento de supresión de la homonimia prescrito en *Met. Γ 4* «sólo es aplicable a una clase de équivocos, a saber, a los équivocos *a casu* o “por azar” (ὀπὸ τύχης)», pero, al parecer, al igual que Aubenque, entiende por équivocos u homónimos ὀπὸ τύχης lo que nosotros tenemos aquí por homónimos “discretos”. Y agrega: «... si hubiera un nombre que significara cosas que no se pudieran encajar en un solo concepto ni expresar realmente con una única fórmula (λόγος τῆς οὐσίας), pero que, al mismo tiempo, no estuvieran asociadas entre sí por azar, sino por vínculos esenciales, entonces el

de las significaciones categoriales de “ser” debió de ser infinito para Aristóteles. Por lo demás, debería notarse que si la palabra “ser” o “ente” no cumpliera con la exigencia de que sus significaciones sean limitadas en número, las consecuencias que se seguirían, según el mismo contexto de *Met. Γ 4*, serían probablemente más graves que las que el mismo Aubenque admite que se siguen dando por hecho que para Aristóteles son numéricamente ilimitadas las significaciones categoriales del ser. En efecto, no sólo sería imposible una *ontología* como discurso científico-apodíctico (que constituía, según Aubenque, el *proyecto* o *programa* de Aristóteles), sino que tampoco podría encontrar *realización efectiva* alguna la que, según el propio Aubenque, opera *de facto* en los textos aristotélicos como el *sustituto* de aquel fracasado proyecto, *sc.* una ontología meramente dialéctica, esa «ontología como discurso total sobre el ser» que «se confunde con el discurso en general» (siendo su «tarea por esencia infinita, puesto que no tendría otro final que el final del diálogo disociarlas en nombres unívocos no sería aclararlas, sino obscurecerlas y falsearlas». Más adelante (*ibidem*, pp. 252 s.): «A diferencia de los équivocos por azar, la multivocidad del ser (y demás términos que se dicen πρὸς ἕν) es indestructible».

Cabe notar que el propio Aubenque, en otro lugar de su *Le problème...*, en vez de afirmar que la homonimia del ser no es eliminable a causa de no cumplir ella con el requisito de la regla de *Met. Γ 4* que exige el límite numérico de sus significaciones, reconoce, en cambio, curiosamente, que la homonimia del ser es «inevitable», es decir, no puede ser suprimida, «précisément parce que le πολλαχῶς est ici un πρὸς ἕν», esto es, porque, en términos que el propio Aubenque utiliza, el ser constituye una homonimia οὐκ ἄπὸ τύχης. Pero si bien la homonimia del ser es, por el motivo señalado, inevitable, insuprimible, ella es también, para Aubenque, «à la fois irrationnelle (comme toute homonymie)» (cf. *Le problème...*, p. 198).

entre los hombres»⁵⁹. Es que, de atenarnos al contexto indicado (*cf.* 1006 b 5-11), si el requisito de la limitación del número de las significaciones de las palabras no fuera cumplido por la palabra ὄν (ο εἶναι) –nada menos que «*le mot le plus fondamental de tous*»⁶⁰–, no habría ontología alguna, no habría ningún tipo de «discurso sobre el ser», ni siquiera uno meramente dialéctico, pues sencillamente el mismo *discurso*, el mismo lenguaje significativo, el mismo λόγος, como tal⁶¹, y, por tanto, cualquier diálogo imaginable entre los hombres o de cada uno consigo mismo (es decir, el mismo pensar, el mismo νοεῖν) sería imposible. Ahora bien, como resulta claro, a partir del contexto de *Met. Γ* en cuestión, que Aristóteles no estaba dispuesto a aceptar consecuencias de esta naturaleza, todo parece indicar que él adscribía un número limitado de significaciones a ὄν y a εἶναι.⁶²

59 *Cf.* P. Aubenque, *Le problème...*, p. 132.

60 *Ibidem*, p. 172.

61 En su reciente edición y trad. de *Met. Γ*, M. Hecquet-Devienne, pp. 127-129, traduce ...φανερόν ὅτι οὐκ ὄν εἶη λόγος (1006 b 6-7) como «il est manifeste qu'il ne pourrait pas y avoir d'argument». En realidad, el punto parece ser más general: no habría discurso, lenguaje significativo, y, entonces, tampoco formas determinadas del discurso, como la argumentación. *Cf.*, a este respecto, M. Zingano, 2008, n. 4, p. 408.

62 *Cf.*, de manera similar, W. Leszl, *As. Conc. of Ont.*, p. 446; quizá también M. Zingano, 2008, p. 408. Cabe notar que, curiosamente, y precisamente acudiendo al contexto de *Met. Γ* 4 en cuestión, P. Aubenque se plantea provisoriamente las consecuencias “trágicas” que aquí nosotros postulamos, aunque, en su opinión, las mismas serían derivables del solo hecho, admitido desde siempre por Arist., de que el ser, «le mot le plus fondamental de tous», no es unívoco (*Le problème...*, p. 172). V. Sainati (*Storia dell'Organon I...*, pp. 111 s.) ha interpretado el pasaje de *Met. Γ* 4, 1006 a 28 - b 11 como exigiendo para la homonimia, o no univocidad, del ente dos condiciones: a) que la multiplicidad de sus significaciones categoriales

Está claro que Aristóteles pretende poner de manifiesto el hecho de que “ser” tiene diversas significaciones⁶³, es decir, el hecho de que el ser es un ὁμώνυμον, un πολλαχῶς λεγόμενον, fenómeno que, según declaraciones del mismo Estagirita, parece haber pasado inadvertido incluso a los más expertos, como Zenón y Parménides (*cf. Ref. sof.* 33, 182 b 13-27 y 7, 169 a 22-25). Y lo hace efectuando justamente la –en este caso, como en el de “uno”, “mismo”, etc.– no sencilla tarea de distinguir sus diversas significaciones (*cf. Ref. sof.* 7, *loc. cit.*). Y es precisamente con el objetivo de distinguir las diversas significaciones categoriales del ser (nos restringimos aquí a este campo de su significación, pues es el que en esta discusión con Aubenque interesa) que cada una de ellas recibe de parte de Aristóteles un nombre distinto (algo que, por supuesto, Aubenque no podía no destacar⁶⁴), pero con ello no persigue el filósofo, ni constituye parte de su *proyecto*

sea numéricamente limitada y b) que sea posible indicar, mediante un nombre único, cada significado categorial, sin que el cumplimiento de estas condiciones impliquen la supresión de su homonimia, sino que ellas constituyen las condiciones de la significación de su homonimia y, por tanto, de su homonimia como tal.

63 En el mismo contexto que nos ocupa en este trabajo, este punto es suficientemente acentuado por C. Paván, 1996 (*cf.* pp. 123-129), recordando que «sostener que el ser es un homónimo πρὸς ἓν no implica afirmar que su pluralidad sea eliminada... , sino que esa pluralidad escapa a la homonimia absoluta o accidental [por nuestra parte, según lo que llevamos dicho, diríamos qui: homonimia “discreta” o “no asociada”] precisamente gracias al carácter unitario-referencial que caracteriza al ser semánticamente entendido» (*ibidem*, p. 129; el subrayado le pertenece al propio Paván).

64 *Cf.*, p. ej., P. Aubenque, 1989, p. 298, donde se hace corresponder «les significations categoriales de l'être (ποιόν, ποσόν, πρὸς τι, πού, ποτέ, etc.)» a «leurs dénominations».

filosófico, la eliminación de la peculiar unidad que esta diversidad de significaciones del ser entraña, unidad que justamente él pretende reflejar conservando la correspondiente comunidad nominal. ὄν y εἶναι no dejan nunca de tener la capacidad de designar cada una de las diversas significaciones categoriales y no dejan nunca de estar presentes en cada una de ellas.

Ciertamente, a Aubenque no se le escapa que el caso del ser no es un caso de homonimia como cualquiera⁶⁵ (con lo que quiere decir que no es un caso de «homonimia ἄπὸ τύχης»⁶⁶, expresión que él utiliza con la misma extensión con la que nosotros hemos utilizado aquí «homonimia discreta» o «no asociada»), como tampoco que el ente efectivamente está presente en cada una de las categorías, por más que esta presencia no se deje reducir a la del género en la especie.⁶⁷ Lo que, en cambio, no parece percibir el merecidamente ilustre intérprete francés es que en los πρὸς ἓν λεγόμενα, tipo específico de homonimia «asociada» o «no discreta», tipificada, entre otros, por el caso del ser, había todo lo que era necesario para explicar no sólo que Aristóteles haya mantenido *de facto*, mediante el empleo de un término único que la refleja, la peculiar *unidad* de las *diversas* significaciones categoriales del ente, sino también que considerara de *iure* insuprimible este singular tipo de homonimia.

No parece, pues, razonable, por lo dicho hasta aquí, suponer, con Aubenque, que el número de las *diversas* significaciones

65 «L'homonymie de l'être n'est donc pas une homonymie comme les autres...» (*Le problème...*, p. 189).

66 *Cf. ibidem*, pp. 190-198.

67 «... il [sc. l'être] reste présent derrière chacune des catégories, même si cette présence est obscure et ne se laisse pas réduire à celle du genre dans l'espèce...» (*Ibidem*, p. 189).

categoriales de “ser” debió de ser indefinido o ilimitado para Aristóteles a causa de que éste no intentara suprimir su homonimia reemplazando esa palabra ambigua por tantas cuantas significaciones categoriales distintas ella refiere. Por lo demás, Aristóteles difícilmente habría podido sostener semejante doctrina, aunque más no fuera por la sencilla razón de que, a sus ojos, una enumeración incompleta, abierta, habría carecido de interés metodológico y científico.⁶⁸ Pero, en cualquier caso, con independencia de consideraciones que hemos hecho hasta aquí, Aristóteles asegura, al menos en una ocasión, que el número de las categorías es limitado. Se trata de un pasaje de los *Segundos analíticos*, descuidado por Aubenque, donde ese límite es explícitamente afirmado: τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν πεπεράνται (I 22, 83 b 15-16); y no es ésta, como bien ha sido señalado⁶⁹, una pura y simple aserción, como las que se pueden encontrar en otros pasajes (p. ej., en *Tóp.* I 9, 103 b 21-22: ἔστι δὲ ταῦτα [sc. τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν (103 b 20-21)] τὸν ὄριθμὸν δέκα...), sino una premisa que Aristóteles considera indispensable en el marco del desarrollo de una argumentación a favor de una tesis esencial: si el número de las categorías no fuera limitado, la posibilidad teórica de una ciencia demostrativa sería conducida al fracaso por una ruinosa regresión al infinito. Por más que el tramo de la argumentación en el que esta premisa se encuentra sea de tipo λογικῶς, y no ἀναλυτικῶς (cf. 82 b 35-36; 84 a 6-8 y 84 b 1-2), esto es, por más que se trate de un tramo que se desarrolla desde un punto de vista más bien general y abstracto, y no desde uno que parte de principios específicos concernientes a la

materia en cuestión —como serían, en este caso, los principios correspondientes al tipo de proposiciones por las que la ἐπιστήμη se interesa—⁷⁰, y por más que no sea

70 Sobre esta dirección de interpretación de los adverbios λογικῶς y ἀναλυτικῶς en el contexto en cuestión (cf. también la oposición λογικῶς - ἐκ τῶν κειμένων en I 32, 88 a 19 y 30), y en particular no viendo de un modo absolutamente despectivo el empleo aquí de λογικῶς, vid. Ross, su ed. de *Pr. y Seg. an.*, comentario, pp. 573 y 601 s. —a quien sigue W. K. C. Guthrie, *HGPh.*, vol. VI, p. 197, n. 1—; M. Mignucci, *L'argomentazione dimostrativa...*, pp. 484-487 (donde, previamente a adoptar su posición, el autor recorre varias direcciones de interpretación de estos adverbios en este contexto, despliega la gama de significados que λογικός y su uso derivado λογικῶς adquieren en los diversos empleos aristotélicos y señala las dificultades de determinar con exactitud el significado que estos dos adverbios asumen en este lugar) y pp. 611 y 622 s.; *idem*, su trad. de *Seg. an.* con comentario, pp. 214 y 220-221 y 242; J. Barnes, su trad. de *Seg. an.* con comentario, pp. 173 y 194 s.; T. H. Irwin, *A's First Principles*, n. 46 de cap. 9, pp. 494 s. (cf. para otros usos *ibidem*, nn. 47 y 48, p. 495); E. Berti, 1996, p. 114 (en este art., Berti recorre, a través de las principales obras de Arist., las diversas expresiones relacionadas con la dialéctica, a fin de combatir la conocida hipótesis evolucionista de Irwin acerca de la concepción aristotélica de la dialéctica). Cf. también el bastante anterior, aunque extenso y agudo análisis de los usos de λογικῶς y los términos a él correlativos, como ἀναλυτικῶς, φυσικῶς y ἐκ τῶν κειμένων, en J.-M. Le Blond, *Logique et méthode...*, pp. 203-212. En otra dirección en cuanto a la interpretación de λογικῶς y ἀναλυτικῶς en el contexto en cuestión, en la medida en que tienden a ver el empleo de λογικῶς en general, y, por tanto, también en este lugar en particular, en un sentido muy despectivo, sc. de un modo que elimina prácticamente todo valor a la argumentación calificada con ese adverbio (o con el correspondiente adjetivo) —sentido que de hecho adquiere a veces en el *corpus*—, L. Robin, *La théorie platonicienne...*, n. 331¹, p. 413 s. —vid. también, como complemento, nn. 22 y 70, en pp. 26 s. y 64—; Tricot, su trad. de *Seg. an.*, n. 3, p. 107 y n. 1, p. 117. Cf., también en esta última línea, aunque, en realidad, sin referencia explícita al contexto aquí objeto de nuestro análisis, A.

sencillo determinar la función real —si es que se considera que efectivamente cumple alguna—⁷¹ que esta aserción desempeña en el seno de dicho trecho argumentativo, de ningún modo parece que haya de restringirse el valor intrínseco que esta premisa tiene para Aristóteles.⁷²

Mansion, *Intr. à la phys.*, pp. 222 s. Ubicáramos asimismo en este último grupo a J. Brunschwig, 2000, pp. 110 s., en la medida en que pretende aclarar la oposición λογικῶς - ἐκ τῶν κειμένων que se encuentra en *Seg. an.* I 32, 88 a 19 y 30 mediante el pasaje *De gen. anim.* II 8, 747 b 28 - a 16, un pasaje particularmente severo respecto de la ὑπόδειξις λογική.

71 Cf. las dificultades señaladas por M. Mignucci, *L'argomentazione dimostrativa...*, pp. 469-474, a la hora de determinar el rol que desempeña esta premisa en el argumento en el que se encuentra (83 b 12-17), así como también en relación con desentrañar el exacto propósito de este argumento aristotélico. Del mismo autor, vid. también su trad. de *Seg. an.* con comentario, pp. 218 s. Cf. asimismo J. Barnes, su trad. de *Seg. an.* con comentario, pp. 178 s. y Ch. H. Kahn, 1978, p. 251.

72 Cf. en este sentido: J. Brunschwig, 1964, pp. 183 s. Cf. H. Bonitz, 1853, pp. 605 s., quien también consideraba que no sólo las palabras citadas de *Seg. an.* I 22, 83 b 15-16 expresan la convicción de que la subdivisión de las categorías, en cuanto géneros supremos del ser, es completa, sino también que tal convicción está a la base de toda la demostración que el Estagirita proporciona en *Seg. an.* I 22 (cf. H. Bonitz, *Index*, 378a 45 ss.). También F. Brentano, siguiendo a Brandis y a Zeller, era de la opinión de que Arist. estaba convencido de la completud de su tabla categorial (cf. *Von der mannigfachen Bedeutung...*, pp. 72-75 y n. 8 de pp. 74 s., donde aduce, además de la expresión de *Seg. an.* I 22, 83 b 15-16, otras que darían cuenta de la misma convicción, si bien, a nuestro juicio, no de manera tan determinante como la mencionada de *Seg. an.* I 22 y el contexto en el que la misma se encuentra). D. Morrison, en su trabajo sobre el estatuto categorial de las diferencias en el *Organon* (1993, pp. 147-178), en el marco de su argumentación contra la que él denomina «*interprétation zéro-catégorielle*» de la diferencias (*i. e.*, la interpretación según la cual las diferencias no pertenecen a ninguna de las categorías del ser), defiende que Arist.

III. Los pasajes de *Met. Z 1* y de *Acerca de las refutaciones sofisticas 9*

Detengámonos, en *segundo lugar*, en el hecho de que Aubenque, como hemos apuntado, no pretende afirmar que podamos encontrar en el *corpus aristotelicum* una declaración explícita del carácter indefinido, ilimitado, de la lista de las categorías, sino que sostiene que tal aserción vendría implicada por otras, señalables en el mismo *corpus* y que, en su opinión, establecerían el carácter indefinido, inacabado, infinito, de la tarea de la ontología («una investigación acerca del ser en su unidad») emprendida por Aristóteles. Los pasajes que nuestro intérprete aduce a este respecto son *Metafísica Z 1*, 1028 b 2 y *Acerca de las refutaciones sofisticas 9*, 170 b 7. Este último, el que menos razones de los dos tiene para ser aducido a los efectos para los que Aubenque pretende y en el que aparece expresamente la noción de *indefinido* o *infinito*, cuya aplicación a la ontología del Estagirita es central en indudablemente tenía la intención de proceder a una clasificación exhaustiva de las categorías. El «principio categorial de exhaustividad», en virtud del cual todo no-compuesto (ser, palabra, concepto o lo que fuere) está incluido en alguna de las categorías, es expresado, según Morrison, en *Cat.* 4, 1 b 25 - 2 a 10 (cf. esp. pp. 151-154 del art. cit.; cf. *idem*, 1992, p. 39 con n. 53, expuesta en p. 46). A. Stevens concuerda en esto con Morrison, sólo que no encuentra expresado con certeza este principio de exhaustividad en el mencionado texto de *Cat.*, sino, más bien, en *Fis.* III 1, 200 b 32 - 201 a 3; asimismo, considera que J. Brunshwig (1964) ha mostrado suficientemente que la negación de la exhaustividad de la tabla de las categorías sostenida por Aubenque carece de fundamento (cf. A. Stevens, *L'ontol. d'Arist.*, p. 189). Pueden verse también las razones metodológicas y conceptuales que V. Sainati diera en *Storia dell'Organon I.*, pp. 111-113, a favor del carácter *de iure* exhaustivo del número de las categorías aristotélicas.

la especulación del intérprete francés, reza así: «*indefinidas* [o mejor, infinitas], en efecto, son <las refutaciones aparentes> si uno mira en función de cuántas cosas son aparentes para individuos cualesquiera (ἀόριστα γὰρ ἔστιν ἐὼν τις σκοπῆ παρ' ὅποσα φαίνονται τοῖς τυχοῦσιν)» (170 b 7 s.). Pasaje que Aubenque comenta agregando: «y no solamente para el hombre “competente” en tal o cual género particular del ser»⁷³. Ante todo, no ha de causar sorpresa que Aubenque recurra a una supuesta afirmación sobre el carácter indefinido, infinito, de la labor dialéctica para efectuar una afirmación similar sobre la labor de la ontología. En efecto, para nuestro intérprete, la dialéctica y la ontología aristotélicas guardan una profunda afinidad, afinidad que si bien no impregna las afirmaciones *programáticas* de la ontología de Aristóteles, daría cuenta, sin embargo, de la *marcha efectiva* de las indagaciones del Estagirita en este ámbito (el rol del método aporético, la demostración dialéctica del principio de no contradicción, etc.). Tal es así que, como ya hemos señalado, según Aubenque, la dialéctica se convierte *de hecho*, en los textos de Aristóteles, en el *sustituto* de una anhelada, pero imposible, ontología científica (lo que para Aubenque equivale a científico-apodíctica). De este modo, una supuesta afirmación del carácter indefinido de la tarea de la dialéctica lleva consigo, para el intérprete francés, una afirmación similar sobre ese mismo carácter de la tarea de la ontología. De ahí el peso otorgado en su interpretación al texto de *Acerca de 73 P. Aubenque, Le problème...*, p. 132, n. 1. Allí remite Aubenque, en relación con el comentario que agrega, a 170 a 23 y 170 a 30, donde, respectivamente, se afirma la infinitud de las demostraciones posibles y la infinitud correlativa de las refutaciones.

las refutaciones sofisticas que acabamos de citar, para sustentar, en nota al pie de página, la siguiente declaración de su parte efectuada en el texto principal: «La ontología como discurso total sobre el ser se confunde, pues, con el discurso en general: es una tarea por esencia infinita, puesto que no tendría otro final que el final del diálogo entre los hombres»⁷⁴. Pero el problema es que el supuesto de Aubenque de que Aristóteles afirma el carácter indefinido, infinito, de la labor de la dialéctica —ya no de la ontología— en el pasaje aludido se revela, escrito de Aristóteles en mano, como nada más que eso, un supuesto del intérprete francés. Es que el Estagirita, en efecto, no quiere decir allí sino justamente lo contrario de lo que Aubenque pretende hacerle decir. Una mínima atención solamente al contexto inmediato⁷⁵ en el que dicho pasaje se encuentra no permite otra interpretación que la que estamos anticipando. He aquí ese contexto: Aquellas refutaciones cuyo examen es competencia del dialéctico (*sc.* las que proceden de principios comunes y no de principios propios de ciencias o técnicas particulares —cf. 170 a 38-39—) muchas veces no son más que refutaciones aparentes. Ahora bien, teniendo el dialéctico que vérselas también con estas últimas, la posibilidad misma de su arte se vería amenazada si éste tuviera que atender no sólo a las cosas en función de las cuales se producen refutaciones que resultan ser aparentes para la mirada de individuos razonables, *i. e.* con cierta capacidad para argumentar en una discusión, sino también a aquellas en virtud de las cuales se producen refutaciones con apa-

⁷⁴ *Ibidem*, p. 132 con n. 1.

⁷⁵ Para una detallada atención a todo el capítulo en el que el pasaje se encuentra, es decir, *Ref. sof.* 9, cf. J. Brunshwig, 1964, pp. 185-190.

riencia de ser tales para la mirada de individuos cualesquiera, «pues —y éste es, y aquí aparece, el pasaje citado por Aubenque— indefinidas [o infinitas] son <las refutaciones aparentes> si uno mira en función de cuántas cosas son aparentes *para individuos cualesquiera* (τοῖς τυχοῦσιν)». El dialéctico deberá, por tanto, según el texto de Aristóteles, reservar su atención, si quiere evitar precisamente que su tarea se vuelva infinita, a las refutaciones que tienen la apariencia de ser tales *no a los ojos de cualquiera, sino a los ojos de individuos debidamente calificados* (ὄν χ ὁπωῦν ἀλλὰ τοῖς τοιοῖσδε) (170 b 5-7), donde con esta última expresión Aristóteles alude aquí a individuos razonables, a aquellos que tienen cierta aptitud para argumentar a favor de tesis razonablemente defendibles.⁷⁶ Diversos pasajes de los *Tópicos* atestiguan el rechazo de la admisión de las opiniones de οἱ τυχόντες en las discusiones dialécticas, presumiblemente, entre otros motivos, por el señalado en el pasaje de las *Refutaciones* objeto de nuestra actual atención.⁷⁷ Οἱ τυχόντες no tiene,

76 Cf., respecto de la interpretación de esta expresión, en una dirección idéntica o aproximada a ésta, Pseudo-Alejandro, *In Soph.* el., 78, 1-6; J. Tricot, trad. de *Ref. sof.*, n. 2, p. 41; M. Candel Sanmartín, n. 40, p. 331 de su trad.; T. H. Irwin, *A's First Principles*, p. 38; L.-A. Dorion, su trad. de *Ref. sof.*, comentario, p. 260; P. Fait, su trad. de *Ref. sof.*, comentario, p. 141. Cf. *Ret.* I 2, 1356 b 27 - 1357 a 1 (y comentarios de J. Brunschwig, 1964, p. 188 con n. 2 y E. Berti, *Le ragioni...*, p. 176).

77 Cf. *Tóp.* I 11, 105 a 3-9; 104 b 22-24; VIII 14, 164 b 8-9 y 12-13; *vid.* también pasaje de *Ret.* citado en n. anterior. Para cierta limitación a la hora de atender a los pareceres ajenos, puede verse, además, *E. E.* I 3, 1214 b 28 - 1215 a 2; *E. N.* I 4, 1095 a 28-30. En estos dos últimos pasajes se afirma la inutilidad de considerar todas las opiniones ajenas, señalándose, en el primero (según algunas lecturas —pues el texto es aquí incierto— como la de

así, en el pasaje de *Refutaciones* en cuestión, ni un sentido inclusivo, según el cual aludiría a cualquier individuo, *incluido* —para retomar la expresión de Aubenque— «el hombre “competente” en tal o cual género particular del ser»; ni un sentido restrictivo, tal como el que parece aquí entender el intérprete francés, según el cual οἱ τυχόντες, por oposición a los hombres “competentes” (que son tales, para Aubenque, necesariamente en el ámbito de tal o cual género particular), serían aquellos por los que el dialéctico toma partido oficiando precisamente de intérprete de los mismos.⁷⁸ Οἱ τυχόντες tiene aquí, ciertamente, un sentido restringido, pero este sentido es, claramente, aquel según el cual se opone a los individuos que tienen una razonable *competencia* en el

la ed. de R. R. Walzer y J. M. Mingay, p. 5 y *app. crit.*; seguidos, entre otros, por H. Rackham, su ed. con trad., pp. 204 s.; A. Gómez Robledo, su trad., p. 4; M. Woods, su trad., p. 3; J. Pallí Bonet, su trad., p. 415; P. Donini, su trad. con texto griego, pp. 6 s.; C. Megino Rodríguez, su trad., p. 46; *cf.*, en cambio, J. Solomon, su trad. de *E. E.*; V. Décarie, su trad. de *E. E.*, p. 53 con n. 26; M. Zanatta, su trad. de *E. E.*, pp. 284 s. y n. 18, pp. 317 s., que siguen la propuesta de F. Susemihl; así también J. Burnet en su ed. del pasaje en *The Ethics of Aristotle*, p. 16; en su propia ed., A. Th. Fritzsche, pp. 6 s. con *app. crit.*, deja lagunoso el texto; *cf.* el texto editado por Bekker), la exigencia de examinar solamente las opiniones «de los que saben (τῶν σοφῶν)», y, en el segundo, el carácter suficiente del examinar las opiniones «más difundidas o las que se considera que poseen alguna razonabilidad (τινὰ λόγον)». Respecto de estos dos últimos pasajes mencionados, puede verse G. Verbeke, 1961, pp. 414 s.

78 Para captar mejor la posición de Aubenque en relación con el pasaje de *Ref. sof.* que estamos analizando, es preciso tener en cuenta los análisis proporcionados por el autor en *Le problème...*, esp. pp. 201-302, acerca de las relaciones entre la ciencia y la dialéctica y la oposición fundamental en el pensamiento griego entre el *homme compétent* y el *homme quelconque*.

arte de la dialéctica.⁷⁹ Y es por atenderse únicamente a los pareceres de estos últimos, entre otras razones expresadas en el mismo capítulo, que la tarea de la dialéctica no se convierte en infinita y, por tanto, en imposible. El capítulo 9 (y habría que agregar el 11) de *Acerca de las refutaciones sofísticas* apunta en su conjunto a garantizar la posibilidad de la *dialéctica* delimitando su tarea de modo tal que no se convierta en infinita (específicamente, de modo tal que no incluya en su competencia la infinitud de las posibles refutaciones reales o aparentes⁸⁰), cumpliendo así, en este aspecto, una función claramente paralela a la que los capítulos 19-22 del libro I de *Segundos analíticos* cumplen respecto de la *apodíctica*.⁸¹ En ambos conjuntos

79 Ha de recordarse que la dialéctica es para Arist. una τέχνη —si bien no una como las otras (*cf. Ref. sof.* 11, 172 b 1: ...τέχνην τινά, καὶ μὴ τοιαύτην... οἶαι οἱ δεικνύουσσαι), pues ella no se restringe a un género determinado—, y, como tal, un «hábito [ἔξις, disposición, capacidad] productivo acompañado de λόγος verdadero» (*E. N.* VI 4, 1140 a 10), y entonces un tipo de *competencia*, que, como todas las competencias artísticas, es susceptible de grados y cuyo grado máximo es la respectiva *excelencia* (ἀρετή) (*E. N.* VI 5, 1140 b 21-22; *cf.* I 7, 1098 a 7-11). La dialéctica es un μέθοδος (*Tóp.* I 1, 100 a 18) para llevar a cabo *con arte* (ἐντέχνως) lo que todos hacen *sin arte* (ἀτέχνως) (*Ref. sof.* 11, 172 a 34-35) (la falta de τέχνη, ἀτεχνία, es, al igual que la τέχνη, hábito productivo, pero, contrariamente a la τέχνη, «acompañado de λόγος falso» —*cf. E. N.* VI 4, 1140 a 20-23—).

80 Sobre la delimitación del ámbito de la dialéctica en *Ref. sof.* 9 y 11 a través de la delimitación de la clase de refutaciones que caen bajo su competencia, *cf.* J. D. G. Evans, *A's Conc. of Dialectic*, pp. 39-41.

81 En *A's Conc. of Ont.*, n. 51 de p. 445, W. Leszl expresa su acuerdo con J. Brunschwig respecto de que el pasaje de *Ref. sof.* que Aubenque aduce como prueba de que la tarea de dialéctica es ilimitada —y, por tanto, que ilimitada es también la tarea de la ontología, si ésta es *de facto* dialéctica— de ninguna manera puede operar como tal. Así también L.-A. Dorion, en su

de textos, como ha correctamente observado J. Brunschwig, se refleja un aspecto importante del espíritu de Aristóteles, y quizá también de todo el espíritu griego, a saber: que el declarar que una tarea es indefinida o infinita, es prácticamente declarar la imposibilidad de ser llevada a cabo y, por tanto, lo absurdo que sería emprenderla.⁸² Y, podemos decir por nuestra parte, la ontología aristotélica –la cual, *pace* Aubenque, *ni* en sus *declaraciones programáticas* parece haber estado destinada a someterse de manera absoluta a los estrictos cánones de la *apodíctica*, *ni* en su *realización efectiva* parece haberse convertido en mera *dialéctica*– no podía, en cuanto precisamente griega y aristotélica, apartarse de ese mismo espíritu. No habría podido, pues, ella tampoco, siquiera *proyectar* para sí una tarea infinita o indefinida y, por tanto, imposible.

El otro texto que, como hemos anticipado, en opinión de Aubenque, implicaría el reconocimiento por parte de Aristóteles del carácter indefinido, inacabado, ilimitado, de la lista de las categorías, en la medida en que adjudicaría

trad. de *Ref. sof.*, comentario, p. 260. Sobre *Seg. an.* I 19-22, *cf.* las agudas observaciones de L. M. De Rijk, en *Ontology and Semantics* I, pp. 638-645.

82 J. Brunschwig, 1964, pp. 189 y 199. *Cf.* también L.-A. Dorion, su trad. de *Ref. sof.*, comentario, p. 260. Entre otras tantas declaraciones semejantes, *cf.*, asimismo, M. Crubellier y P. Pellegrin, *Arist.*, p. 394: «La philosophie d'Aristote n'est... pas une pensée de l'illimité, et en cela elle est profondément grecque». Pueden leerse aún sobre el límite (τὸ πέρας) como «la question des questions» para los «habitants du pays de l'être», las bellas páginas de J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger* I, pp. 127 ss.; *cf.* esp. p. 127: «La limite... leur était... position essentielle et première. C'est pourquoi la question de l'être est avant tout pour Aristote celle de ce par quoi ὄρισται τὸ ὄν [Met. Z 3, 1029 a 21] – par quoi l'étant par où il est a sa limite».

ese mismo carácter –esta vez directamente, y no a través de su atribución a la labor de la dialéctica– a la tarea de la ontología aristotélica, es decir, a esa –en la expresión del mismo intérprete francés– «investigación acerca del ser en su unidad», es el célebre pasaje de *Met. Z* 1, 1028 b 2-4: ...τὸ πάσαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἄπορούμενον, τί τὸ ὄν... Célebre desde antaño; celeberrimo particularmente a partir de su frecuente utilización por parte de M. Heidegger en contextos claves de su propia obra, así como también a partir del destino que, con motivos semejantes a los del filósofo alemán, el mismo Aubenque le asignara en la suya. Aubenque traduce: «*l'objet passé, présent, éternel de notre embarras et de notre recherche: qu'est-ce que l'être*»⁸³.

83 P. Aubenque, *Le problème...*, pp. 88 s., 184. *Cf. idem*, 1961b, p. 322: «...sagt Aristoteles, die Hauptfrage der Metaphysik, die Frage nach dem Seienden, sei eine "immer schon, immer jetzt und immer noch gesuchte und immer noch in Verlegenheit liegende Frage"» y p. 325: «In der Metaphysik... Aristoteles... ausdrücklich sagt, daß die Grundfrage der Metaphysik immer aporetisch bleibt. ...vielleicht ist nicht Aristoteles, sondern die Philosophie überhaupt immer zu jung im Verhältnis zu ihren eigenen Problemen. Vielleicht ist die Philosophie überhaupt kein Entwurf, der zu einer Vollendung führt, sondern ein immer zu entwerfender Entwurf, kein Beginn, der eine Folge und ein Ende fordert, sondern ein immer anfangender Anfang, oder, wie Aristoteles sagt, ein ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἄπορούμενον». *Cf.*, más recientemente, *idem*, 2001-2002, pp. 67 s., ponencia en castellano en la que, citando esta vez de manera completa el pasaje –es decir, sin omitir, como con la mayor frecuencia lo hace, la continuación inmediata del texto aristotélico, *sc.* τούτῳ ἐστὶ τίς ἡ οὐσία (pues allí Aubenque, además del «carácter aporético de la pregunta por el ser», pretende destacar la «identidad» de las «dos formas» de la única pregunta en cuestión)– y adoptando la traducción de T. Calvo Martínez (*cf. AM*, p. 281), con algunas modificaciones de su parte, lo vierte: «La cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y

La propia tesis de Aubenque en su

siempre y que siempre resulta aporética, a saber, la cuestión "¿qué es el ser?" es idéntica a la cuestión "¿qué es la esencia?". «Esta cuestión –agrega inmediatamente, como para que no quepan dudas respecto de su propia interpretación–, que tiene dos formas, pero que es una y la misma cuestión, fue, es y será durante los siglos de los siglos "aporética"». Puede verse, asimismo, *idem*, 2000, p. 13, donde sostiene que la cuestión que ha suscitado las respuestas que jalonan la historia de la metafísica es precisamente «Qu'est-ce que l'être?, question dont Aristote disait déjà qu'elle est et sera toujours "recherchée et aporétique" [y refiere en nota: ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἄπορούμενον (Metaphysique, Z 1, 1028 b 2)]». *Vid.* también *idem*, 2003, p. 16: «...la... plus fondamentale aporie, celle qu'on... pourrait appeler l'aporie de l'essence, l'aporie proprement ontologique, ... naît de la question "Qu'est-ce que l'être?". Je rappellerai pour mémoire que cette question est déclarée par Aristote la plus aporétique des questions en ce sens qu'elle n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin dans le temps: l'être est le πάσαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἄπορούμενον. Ce qui pourrait passer pour de l'emphase a en réalité ici un sens très précis. L'expression est empruntée à Platon, qui parlait déjà d'aporie à propos de a même question [la rereferencia es: *Sofista* 244 a 7], mais avec une inflexion décisive: pour Platon, nous sommes maintenant (νῦν) dans l'aporie, et il espère bien la résoudre; il le fera, pense-t-il, avec la théorie des *megista gene*. Aristote n'a pas cet espoir.»

Respecto de que el pasaje en cuestión constituye para Aubenque el reconocimiento por parte de Arist. de que la tabla de las categorías es indeterminada y, como tal, jamás podrá constituir un sistema, además de *Le problème...*, n. 2 de p. 189, lugar que ya hemos citado y que ha constituido el centro de nuestra atención, *cf. ibidem*, p. 186: «... le caractère de dispersion, d'arbitraire, d'indétermination, que l'on reproche souvent à la table aristotélicienne des catégories est imputable moins à Aristote qu'à l'être lui-même: si la table des catégories est une "rhapsodie", c'est peut-être que l'être lui-même est "rhapsodique", ou du moins qu'il se donne à nous sur le mode de la "rhapsodie", c'est-à-dire de la dispersion. Aristote ne veut pas dire autre chose, lorsqu'il affirme que la question *Qu'est-ce que l'étant?* a été, et est toujours pour nous un sujet d'embarras et de recherche.

Le problème de l'être chez Aristotele reposa en buena medida en la interpretación-traducción que él proporciona de este texto de Aristóteles al que recurrentemente apela, traducción en la que, como se ve, se hace corresponder ὄεί al futuro, así como πόλλαι corresponde al pasado y νῦν al presente. Sin embargo, esta manera de comprender el texto citado de Aristóteles no ha resultado convincente para algunos intérpretes y la construcción misma de la frase en cuestión se ha convertido en objeto de controversia entre los aristotelistas más destacados precisamente con motivo de interpretaciones que, como la de Aubenque, pretenden sostener que Aristóteles concebía la investigación acerca de τί τὸ ὄν como una búsqueda infinita y a la que jamás podría encontrarse solución o respuesta alguna.⁸⁴ Aún hoy

Lorsqu'il passe de la constatation des difficultés présentes et passées à l'annonce solennelle d'une aporie qu'aucun effort ne parviendra jamais à surmonter, il érige en théorie l'impossibilité où nous sommes de donner une réponse unique, c'est-à-dire essentielle, à la question: *Qu'est-ce que l'étant?* Dire que ce problème est de nature à être toujours débattu et recherché, c'est reconnaître que la table des catégories est condamnée à n'être jamais autre chose qu'une rhapsodie, qu'elle ne pourra jamais se constituer en système» (subraya Aubenque), y p. 188: «...dire que la question de l'être est éternellement "recherchée", c'est reconnaître que ces significativos [sc. las significaciones categoriales] ne seront jamais réductibles à l'unité, ou encore qu'il n'y a pas de catégorie en général, dont les autres seraient les espèces».

84 I. Düring, al traducir la frase en cuestión: «Die Frage, die ehedem gestellt wurde, die heute gestellt wird und die immer gestellt und zum Problem erhoben werden wird, nämlich was das Seiende sei...» (*Arist.*, p. 190), o, con una leve variación, «Die Frage, die ehedem gestellt wurde, die heute gestellt wird und die immer wieder gestellt und zum Problem erhoben werden wird, nämlich: was das Seiende sei...» (*ibidem*, p. 586), parece estar en pleno acuerdo con la interpretación que Aubenque proporciona de la misma, lo

podríamos repetir lo que G. Patzig

que condice con la propia manera de concebir el investigador polaco a Arist. en general –concordante, en este aspecto, en líneas generales, con la aubenqueana–, sc. como fundamentalmente un *Problem-denker* (*ibidem*, p. 42). También J. Owens parece interpretar el pasaje en la misma dirección que Aubenque, aunque limitando el alcance que el intérprete francés le otorga al mismo. En efecto, en la interpretación del estudioso canadiense, la metafísica de Arist., en la medida en que carece –y no podía no carecer– de una explicación de la derivación del Ser desde las οὐσίαι suprasensibles (las cuales, en cuanto primeras instancias del ser, constituyen «la naturaleza del Ser») a los seres sensibles (en los que esa misma naturaleza del ser está presente a través de la referencia, en el modo de la causalidad final, a las primeras instancias) –no cumpliendo así con las exigencias de lo que Owens considera el programa o el proyecto establecido en A - E I, la principal serie de los escritos metafísicos (Λ y el tratamiento positivo de N desarrollarían, siempre según Owens, el tema de las οὐσίαι suprasensibles consideradas solamente en sí mismas y como causa final de todos los seres sensibles, pero no como el Ser que es expresado y estudiado en todos los otros seres)–, ha permanecido «esencialmente incompleta». Pero este carácter esencialmente incompleto de la metafísica aristotélica de ninguna manera autoriza, a ojos del canadiense, a caracterizarla, como hace Aubenque, como esencialmente *aporética* o como la descripción minuciosa de un fracaso (para esta última caracterización, cf. Aubenque, *Le problème...*, p. 487). En efecto, sostiene Owens, los principios básicos de la *Met.* de Arist., tales como el acto y la potencia, el principio de no contradicción, la sustancia y los accidentes, la naturaleza inmaterial de la intelección, la distinción entre las ciencias, son adquisiciones definidas y aceptables que no fueron dejadas en un estado *aporético* por Arist. Asimismo, las soluciones de las aporías preliminares (libro B) son proporcionadas bastante categóricamente en los libros siguientes. Pero la aporía del libro Z, qué es el Ser, no era una de las aporías preliminares que debía metódicamente resolverse en el curso de los tratados. Ella, siempre según nuestro intérprete, permaneció *aporética* y en ella la metafísica aristotélica permaneció esencialmente incompleta. Así –afirma Owens, dando un alcance limitado a la expresión aquí en cuestión– Arist. podía decir sin artificio o escrúpulos que lo que

escribía en una nota cuya incorpo-

es el Ser permanecía siempre sujeto a aporía (Z 1, 1028 b 3) (*vid.* J. Owens, *The Doctrine...*, esp. pp. xxiii s.; cf. 455). Por su parte, D. Bostock traduce de manera que podría estar de acuerdo con Aubenque, a saber: «...the question that was, is, and always will be asked, and always will cause difficulty –that is, the question 'What is being?'...» (su trad. de *Met. Z&H*, p. 2); y en n. ad 1028 b 3, escribe: «'always'. Following a point raised by Patzig 1979, 44 [*i. e.* el trabajo de este autor al que haremos inmediatamente referencia como 1979], some have tried to understand the word 'always' here as meaning 'always so far', in order to avoid the apparently pessimistic prediction that no one will never reach a satisfactory answer to 'What is being?' But while it may well be that Aristotle did not mean to sound pessimistic, still his words do inevitable carry just such an implication» (*ibidem*, p. 65). Cf. también, entre otros, M. Sinclair, Heidegger, Aristotele..., p. 23: «the question 'which was raised long ago ... is still and always will be what baffles us'[1028b3-4]». Cabe notar, por lo demás, que ya Th. Gomperz, quien veía en Arist. un pensador lleno de contradicciones, escribía: «Wer hört nicht den Affekt an Verzweiflung grenzender Ratlosigkeit aus einem Satze heraus, wie es der folgende ist: „Eine Frage gibt es, die einem Gegenstand unablässigen Suchens und steten Zweifels vordem gebildet hat, derzeit bildet und immerdar bilden wird!“» (*Griechische Denker* III, p. 64). Además de las ya citadas, de entre las traducciones modernas de 1028 b 2-4, hay varias que podrían ubicarse –algunas muy claramente, otras de manera un tanto dudosa, aunque, en todo caso, no impidiendo el traslado hacia el futuro, a veces concebido como eterno, de la indagación y de la situación *aporética* de la pregunta por el ente– en idéntica o semejante dirección de la traducción-interpretación de Aubenque. Cf. las siguientes: A. Pierron y C. Zévort, *MA* II, p. 3: «Ainsi l'objet éternel de toutes les recherches, et pasées et présentes, cette question éternellement posée: Qu'est-ce que l'être? se réduit à celle-ci: Qu'est-ce que la substance?»; J. H. M'Mahon, *MA*, pp. 167 s.: «And unquestionably, also, was that original, and at the present time, and always [anota aquí, n. 4 de p. 167: «This observation may be verified in the case of Parmenides, Anaxagoras, Empedocles, the Platonists, and the Stoics»], a subject of investigation, and invariability of doubt; namely, what entity is, that is, what substance is»; J. H. von

ración al texto original de su pro-

Kirchmann, *MA I*, «Die sonst und jetzt und immer auftretende Frage, was das Seiende ist, ist also die Frage, was das Selbstständig-Seiende ist»; H. Bonitz, *AM*, p. 128: «Und die Frage, welche vor alters so gut wie jetzt und immer aufgeworfen und Gegenstand des Zweifels ist, die Frage, was das Seiende ist, bedeutet nichts anderes als, was die Wesenheit ist»; A. Lasson, *AM*, p. 94: «Und drittens, was man von je gesucht hat, was man jetzt sucht und immer suchen wird, das drückt sich in der Frage aus: was ist das Seiende? d. h. was ist das substantielle Wesen?»; W. D. Ross traduce: «And indeed the question which was raised of old and is raised now and always, and is always the subject of doubt, viz. what being is, is just the question, what is substance?»; y en *AM II*, p. 159, resume: «The eternal question ‘what is being’ really means ‘what is substance’»; A. Carlini, *AM*, p. 207: «In fine, quel che si è cercato fino ad ora, e che ora e sempre si cerca, e di cui si fa questione sempre, cioè che cos’è l’essere, vale appunto questo: che cos’è la sostanza?»; H. Tredennick, *AM I*, p. 313: «Indeed, the question which was raised long ago, is still and always will be, and which always baffles us —“What is Being?”— is in other words “What is substance?”»; P. Eusebiotti, *AM*, pp. 539 s.: «E, infine, sia in passato come ora e come sempre si fa ricerca e si pone la questione circa la vera natura dell’essere, cioè circa la natura della sostanza»; R. Hope, *AM*, p. 131: «In short, the question that has always been asked and is still being asked today, the ever-puzzling question “What is being?” amounts to this: “What is primary primary being?”»; S. Gómez Nogales, *Horizonte...*, p. 166: «De tal manera que lo que antiguamente y lo que ahora y lo que siempre se busca y siempre es objeto de aporías: qué es el ser, esto no es otra cosa que qué es la sustancia»; J. Warrington, *AM*, p. 168: «The ancient and everlasting question ‘What is being?’ really amounts to ‘What is substance?’»; L. Lugarini, *Ar e l’idea della filosofia*, p. 98: «Aristotele domanda: τί τὸ ὄν; “che è l’ente [in quanto tale]?”. E sottolinea come la questione investa “ciò che in antico e ora e sempre viene cercato e che sempre rimane senza accesso”. Poi la domanda si converte in quest’altra: τίς ἡ οὐσία; “che è l’ousia?”»; V. Décarie, *L’objet de la mét.*, p. 140: «Et en vérité, ce qu’on recherchait autrefois et maintenant, et qu’on recherche toujours et que toujours on remet en question, qu’est-ce que l’être, c’est, qu’est-ce que la substance»; E. Buchanan,

pia ponencia impartida en el sexto

A’s Theory of Being, pp. 21 s.: «Indeed, the old question, which is even now, as always, a subject of investigation and doubt, viz. What is being?, is really the question, What is ousia»; R. Boehm, *Das Grundlegende und das Wesentliche*, p. 216: «Und so ist denn auch das von alters und auch jetzt und immerfort Gefragte und immerfort in die Verlegenheit Bringende: was ist das Seiende, das ist: was ist das Wesen?»; J. Tricot, *AM I*, p. 349: «Et, en vérité, l’objet éternel de toutes les recherches, présentes et passées, le problème toujours en suspens: qu’est-ce que l’Être? revient à demander: qu’est-ce que la Substance?»; H. G. Apostle, *AM*, p. 109: «And indeed the inquiry or perplexity concerning what being is, in early times and now and always, is just this: What is a substance?»; L. Routila, *Idee der Ersten Philosophie*, p. 17: «... die Grundfrage der Metaphysik: τί τὸ ὄν; als die “seit alters und jetzt und immer noch gesuchte und immer noch in Verlegenheit bringende” gedacht wird, ausdrücklich: τὸ πόλαι τε καὶ νῦν καὶ ὄαι ζητούμενον καὶ ὄαι ὀπορούμενον (1028 b 2 s.); A. Russo, *AM*, p. 184: «E, in verità, il problema su cui verte ogni ricerca passata, presente e futura, la questione che è sempre aperta e dibattuta, ossia “che cosa è l’essere?” non si reduce ad altro se non alla domanda: “che cosa è la sostanza?”»; G. Reale, *AM II*, p. 289: «E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l’eterno oggetto di cerca e l’eterno problema: “che cos’è l’essere”, equivale a questo: “che cos’è la sostanza?”»; M. Furth, *MetVII-X*, p. 2: «And moreover, what is sought after both long ago and now and always, and always puzzled over: what is being?— is just [the question], what is substance?»; T. Calvo Martínez, *AM*, p. 281: «Conque la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es “lo que es”, viene a identificarse con ésta: ¿qué es la entidad?»; J. Sachs, *AM*, p. 118: «And in fact, the thing that has been sought both anciently and now, and always, and is always a source of impass, “what is being?”, is just this: what is thinghood?»; A. Jori, *Arist.*, p. 289: «E invero, quel che sin dai tempi antichi, così come ora e sempre, sostituisce l’eterno oggetto di ricerca e l’eterno problema: che cos’è l’essere, equivale a questo: che cos’è la sostanza?»; E. Halper, *One and Many...* — *Central Books*, p. 28: «And indeed what was sought long ago, and is sought now and always, and is always puzzling, “what

de los famosos *Symposia Aristotelica* (1972) pretendía reflejar, en la bastante posterior publicación (1979) de las actas respectivas, la discusión que entre los participantes del *symposium* él mismo había suscitado con motivo de su propia interpretación de *Met. Z 1*, 1028 b 2-4: «*The exact construction of the sentence remains controversial*»⁸⁵. Ya J. Brunshwig había señalado que la traducción que Aubenque proporciona del pasaje tiene el inconveniente de que los participios presentes ζητούμενον y ὀπορούμενον asumen de repente el valor de participios futuros, algo que Aubenque no parece evitar —o mejor, parece más bien acentuar— al hablar permanentemente, respecto de la investigación acerca del ser, acerca de su unidad, de una *recherche* «eterna», «indefinida», «siempre renaciente», «sin fin», «necesariamente infinita», etc., o, incluso, podríamos agregar, al hablar, a este mismo respecto, del tránsito que efectúa Aristóteles «de la constatación de las dificultades presentes y pasadas al anuncio solemne de una aporía que ningún es-

is being?” is just [the question], “what is ousia?”»; M. Zanatta, *AM II*, p. 999: «E in realtà ciò che anticamente si cercava e ora e sempre si cerca, e che sempre è oggetto di problema, ossia che cos’è l’ente, questo è la sostanza»; W. Detel, *MetVII&VIII*, p. 13: «Und in der Tat, was von alters her und jetzt und immer untersucht und gefragt wird: was das Seiende ist, das ist die Frage: was die Substanz ist»; A. De Mural, *MetΓΖΘΙΑ*, p. 141: «Et précisément ce qui est recherché [par les philosophes] depuis longtemps et maintenant et toujours, et ce qui est toujours l’objet de leurs difficultés: “qu’est-ce que ce qui est?”, cette [question], c’est [de fait]: “qu’est-ce que la substance?”»; B. Sichère, *MetZ-N*, p. 9: «Et en vérité ce que nous recherchons aujourd’hui comme hier et sans fin et qui nous met dans l’embarras, à savoir, “Qu’est-ce que l’étant?” revient à demander: “Qu’est-ce que la présence?”».

85 G. Patzig, 1979, n. 7, p. 44.

fuerzo logrará jamás remontar»^{86, 87} Y la misma observación tal vez podría continuar teniendo validez aun cuando el mismo Aubenque pretendiera aclarar –cosa que efectivamente había hecho en su conocida ponencia del *Symposium Aristotelicum* de Lovaina, de 1960, tomando una actitud quizá ligeramente diferente, precisamente ante posibles reparos filológicos, a la que adoptaría después en su tesis de *Le problème de l'être...* o, aun antes, en el artículo que anunciaba la misma, aparecido en 1961 y al que también ya nos hemos referido en nota, «Aristoteles und das Problem der Metaphysik»– que no se trata de un futuro en la perspectiva, ciertamente extraña al pensamiento griego, de una concepción lineal del tiempo, sino en el marco de una concepción cíclica del mismo.⁸⁸ Para evitar ese inconveniente

86 P. Aubenque, *Le problème...*, p. 186, texto cit. supra, en nuestra n. 83.

87 Cf. J. Brunschwig, 1964, p. 190, n. 1.

88 En su mencionada ponencia del *Symposium* de Lovaina, en efecto, después de traducir el pasaje en cuestión: «cette question qui est un objet passé, présent et éternel de recherche et d'embarras: qu'est-ce que l'être?», afirmaba al respecto: «Il serait sans doute philologiquement contestable et, en tout cas, philosophiquement anachronique d'interpréter le καὶ ἄ εἰ comme signifiant la perspective d'une recherche à l'infini dans le sens du futur [en nota ad loc. agrega: «Comme semble l'entendre, p. ex., F. Bassenge, qui traduit par un futur ("Die Frage, die ehemals gestellt wurde, die heute gestellt wird und die immer gestellt werden und zum Problem erhoben werden wird" (*Metaphysik*, Berlin, 1960, p. 152)»]: une telle idée, qui impliquerait une conception linéaire du temps et de l'histoire, est sans doute étrangère à la pensée grecque. Mais l'ἄ εἰ ὁπορεύμενον, dont la formule ne se rapporte ni au futur ni au passé, mais englobe l'un et l'autre à la fois, se comprend, nous semble-t-il, dans le cadre d'une conception cyclique du temps: il s'agirait alors d'une question indéfiniment répétée, en dépit des progrès partiels, à la façon de cette sagesse ancienne, dont Aristote nous dit ailleurs que les hommes l'ont tour à tour découverte et oubliée, et qu'il leur

de que los participios presentes del pasaje en cuestión asuman el valor que no tienen, esto es, el valor de participios futuros, la propuesta de J. Brunschwig consistía en interpretar ἄ εἰ de un modo diverso al que lo hacía Aubenque, si bien conservando la interpretación de este último en lo que respecta al orden de la construcción griega de la frase, es decir, entendiendo también él que los καὶ ἄ εἰ constituyen un tercer elemento que se agrega a πόλαι τε καὶ νῦν. Brunschwig propuso interpretar los ἄ εἰ no como haciendo referencia al futuro, tal como πόλαι al pasado y νῦν al presente, sino como no cumpliendo otra función que la de resumir πόλαι τε καὶ νῦν, de manera que la traducción correspondiente de πόλαι τε appartient de la redécouvrir toujours de nouveau [Met. A 8, 1074 b 10; Del cielo I 3, 270 b 19; Meteor. I 3, 339 b 29; Pol. VII 10, 1329 b 25; cf. fr. 13 Rose (8 Walzer)]. Dans le cas de la recherche sur l'être, Aristote semble dire que l'on ne peut se reposer sur aucune εὐπορία, mais qu'il faut chercher toujours, d'abord, certes, au sens d'un approfondissement des solutions partielles et incomplètes, mais aussi peut-être d'une permanence, ou plutôt d'un retour éternel, de la question. Ce caractère cyclique se retrouve à l'intérieur de la démarche même d'Aristote, qui procède en général de façon circulaire et non directement progressive. Les réponses d'Aristote sont souvent, si l'on ose dire, des réponses questionnantes, qui posent de nouvelles questions, ou même, quoique sous une forme plus élaborée et plus claire, la même question. «A force de progresser, constate une fois Aristote, notre raisonnement tourne en rond» [Μεταβαίωνων δὴ ὁ λόγος εἰς ταὐτὸν ἀφικταί (E. N. I 5, 1097 a 24)]. Répétition d'une génération à l'autre, d'une philosophie à l'autre et, chez le philosophe même, reprise inlassable des mêmes problèmes: mais répétition féconde, créatrice, qui est le contraire de la facilité, de la mécanisation de la pensée, de l'extrapolation irréflechie. Combien de passages où, alors que nous pouvions croire le problème résolu, Aristote, sans nous laisser reprendre souffle, nous convie à un nouveau départ: πόλαι δ' ἐπισκεπτέον!» (P. Aubenque, 1961a, pp. 16 s.; subrayado suyo).

καὶ νῦν καὶ ἄ εἰ... καὶ ἄ εἰ... vendría a ser, más bien, «autrefois et aujourd'hui encore, bref, de tout temps»⁸⁹. También con el objetivo de evitar el inconveniente mencionado, otros autores, llegando a resultados prácticamente idénticos a la propuesta de J. Brunschwig, en lo que a la significación de conjunto de la frase se refiere, interpretan de manera un tanto diferente a como lo hacen Aubenque y Brunschwig el orden de la construcción de la frase de Aristóteles. Estiman que las dos ocurrencias de καὶ ἄ εἰ guardan un estricto paralelismo, asignando así a la construcción una equilibrada simetría, de la que carecería si se la interpretara en el orden mencionado anteriormente. Desde esta perspectiva, los participios modificados por los ἄ εἰ se refieren al conjunto del tiempo indicado por πόλαι τε καὶ νῦν, y Aristóteles vendría a decir algo así como lo siguiente, con variantes según los intérpretes que podrían ubicarse en esta línea: “la cuestión que ha sido y es, en el pasado como ahora, a la vez (a) siempre investigada y (b) siempre aporética, ¿qué es el ente?...”⁹⁰ En cual-

89 J. Brunschwig, 1964, p. 190, n. 1. T. H. Irwin, en *As First Principles*, de acuerdo con J. Brunschwig en que ἄ εἰ refiere a πόλαι τε καὶ νῦν, y no implica que la búsqueda y las aporías continuarán en el futuro (lo que estima contrario a lo sugerido por los participios presentes) (cf. n. 1 de cap. 10, expuesta en p. 552), traduce la expresión (p. 199): «...the question that for a long time in the past, and still in the present, indeed always, is pursued and always raises puzzles—“what is being?”—...». De acuerdo también con esta interpretación de J. Brunschwig, está A.-M. Dillens, *A la naissance...*, n. 3, p. 66.

90 En su importante trabajo sobre *Metafisica Z*, M. Frede y G. Patzig, en el comentario al pasaje en cuestión (*MetZ* II, p. 24), en contra de interpretaciones como la de Aubenque que han deducido de este pasaje que Arist. habría entendido la ontología como una disciplina intrínsecamente aporética, consideran, por un lado, que los participios presentes ζητούμενον y ἄ

quier caso, puesto que Aristóteles

πορούμενον, que se refieren tanto a πάλαι como a νῦν, expresan ὅτι κοινού que la situación de hoy es aún como la de hace un tiempo, y, por otro lado, que los dos ὅτι en b 3 han de entenderse en sentido distributivo y simétrico. Interpretan, entonces, la expresión así: hasta hoy la pregunta ha caído en dificultades todas las veces que ha sido planteada, con lo que Arist. no quiere excluir la posibilidad de que, de ser planteada correctamente (por ejemplo, por él), pueda ser resuelta. Y traducen en consecuencia: «...die alte und heute noch lebendige Frage, die, immer wieder gestellt, jedesmal in Schwierigkeit führt, die Frage nämlich, was das Seiende ist...» (*MetZ. I*, pp. 61 y 63). Ya en el sexto de los famosos *symposia aristotelica*, realizado en 1972 y cuyas actas fueron publicadas en 1979, el mismo G. Patzig había sostenido: «Since some modern philosophers have taken 1028 b 2-4 to imply that Aristotle thought (a) that the problem of being would never be solved or (b) that he himself had never found a solution, we may add the remark that both interpretations seem clearly wrong: the two “ὅτι” correspond to one another as bound variables referring back to a quantifier would: formerly and nowadays, each time the question has been proposed, it has been left without a satisfactory answer. This refers to the tradition and to Aristotle’s contemporaries: Aristotle himself has, however, shown how the problem of being must be correctly formulated (What is substance?) and he also obviously thinks he is on his way to give a satisfactory theory about “οὐσία” (b 6-7)» (1979b, pp. 43 s.). Y en la nota que él mismo incorporara a su ponencia original con el objeto, como dijimos, de que la publicación de la misma reflejara las contribuciones de los participantes (*ibidem*, n. 7, p. 44), después de declarar que el punto en cuestión fue extensamente discutido en el *symposium*, habiéndose convertido incluso en objeto de comunicaciones escritas por parte de Berti, F. P. Hager, Jeager, Leszl y Verdenius, informaba, respecto de ese debate, lo siguiente: «It was generally agreed that Aristotle, in our passage, did not express the idea that the “problem of Being” would never be solved. Most of the participants of the debate, however, stressed the fact that Aristotle was well aware of the fact that his own doctrine of οὐσία was not yet the final solution, but needed further research and refinement». A lo que Patzig agregaba de su parte: «While accepting this reservation, I would still insist on

se ha contentado con participios

the main point that our passage conveys an attitude not of despair and resignation, but of confidence that the problem had at last been put on the right track and would in the future be solved in a satisfactory manner». Para finalizar, luego de, por un lado, sostener que la exacta construcción de la frase continuaba aún siendo controvertida, y, por otro, de consignar algunas observaciones que respecto de la misma hicieran P. Moraux, F. P. Hager y Verdenius, expresaba: «I still prefer my own interpretation of the passage: the καὶ ἄ εἰ should not be taken as continuing the series of past and present into an indefinite future. It connects ζητούμενον and ἄ πορούμενον to make clear that every attempt known so far to solve the problem of Being has run into grave difficulties: “In the past and in the present time, every suggested solution of the problem has resulted in ὁπορία”».

E. Berti, *Dalla...*, p. 475, traduce: «... ciò che sia nella filosofia precedente sia in quella odierna sempre si cerca e sempre si discute, ovvero che cos’è l’essere...». En *Arist. nel Novecento*, n. 56, p. 73, escribe: «La traduzione letterale del passo di Aristotele [sc. del pasaje completo de *Met. Z 1*, 1028 a 2-4] sarebbe: “e dunque ciò che, sia in antico sia ora, sempre è cercato e sempre è in questione, ossia che cosa è l’ente, questo equivale a che cosa è l’ousia”, da cui risulta che la ricerca di che cosa è l’ente non è affatto destinata a non finire mai, perché “sempre” si riferisce a “sia in antico sia ora”, e soprattutto che essa per Aristotele si converte nella ricerca di cosa è la sostanza». Cf. también *idem*, 2010 (2003), pp. 281 s., 2008 (2005), pp. 374 s., 2010 (2008)a, p. 102 con n. 17 y 2010 (2008)b, p. 27. Más extensamente se ha referido Berti a esta frase en *Strutt. e sign. della Met.*, pp. 82-86 y en 2007, pp. 11-13 y 16-18. En este último lugar, después de citar nueve propuestas de traducción de la frase (pp. 12-13), propone la propia: «E allora ciò che, sia in antico che oggi, è ogni volta cercato e ogni volta messo in questione, cioè ‘che cos’è l’ente?’, ciò equivale a ‘che cos’è la sostanza?’» (p. 13). Puede verse también *idem*, 2004 (1986), pp. 183 s., donde había también sostenido que en el pasaje en cuestión «ὅτι si riferisce solo a πάλαι e νῦν» (n. 26, p. 183), cambiando así explícitamente su propia opinión, expresada en un marco similar en 2004 (1979), p. 154, donde hacía referencia al pasaje como a la «famosa affermazione secondo cui la questione filosofica fondamentale, ossia “che cos’è l’essere”, è stata oggetto

presentes, y no ha utilizado partici-

di dibattito e di cerca in passato (πάλαι), lo è tuttora (νῦν) e lo sarà sempre (ἄ εἰ)». De esta última manera interpretaba el pasaje Berti también, por ejemplo, en 1975 (1970), p. 140, como asimismo en *L’unità del sapere...*, p. 78, donde se lee: «E poiché l’essere ci presenta sempre una molteplicità bisognosa di unità, cioè problematica, esso viene a costituire la stessa problematicità dell’esperienza, una problematicità che nell’ambito dell’esperienza non trova mai la sua risoluzione, e pertanto si manifesta, per noi, perennemente problematico. Questo concetto è stato espresso una volta per sempre da Aristotele, mediante la nota affermazione secondo cui la natura, cioè la ragione, l’unità, dell’essere (τί τὸ ὄν) è qualcosa “che si è cercato fin dall’inizio, si cerca ora e si cercherà sempre, e di cui sempre si farà questione (καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ὅτι ζητούμενον καὶ ὅτι ὁπορούμενον)”».

En la traducción revisada de Oxford de la obra de Ar., J. Barnes traduce: «And indeed the question which, both now and of old, has always been raised, and always been the subject of doubt, viz. what being is, is just the question, what is substance?». Un tanto diferente es su traducción en 1996 (1995), pp. 68, 78 y 90: «The question which, both now and in the past, is continually posed and continually puzzled over is this: what is being? that is to say, what is substance?». C. Rossito, 2004 (1997), p. 225, por su parte, escribe: «...Aristotele osserva come il problema che sia nell’antichità sia nel tempo presente i filosofi si sono sempre posti, cioè “che cos’è l’essere?, debba essere formulato anzitutto nel modo seguente: “che cos’è la sostanza?”...». A. Stevens traduce: «...la question, jadis et maintenant, toujours posée et toujours embarrassante, qu’est-ce que l’étant...», y *ad loc.* anota: «Cette traduction est plus probable, en vertu de la répétition des deux “καὶ ὅτι” introduisant les deux participes, que celle de P. Aubenque, qui joint le premier “ἄ εἰ” à “jadis et maintenant”, pour soutenir qu’Aristotele concevait cette recherche comme infinie» (*L’ontol. d’Arist...*, p. 258 con n. 2). F. Samaranich Kirner traduce así el texto: «Y, en verdad, lo que antes, ahora y siempre se ha buscado y ha sido siempre objeto de aporía [o perplejidad]...» (*El saber del deseo...*, p. 87); sin embargo, en su «Comentario analítico» a Z 1, curiosamente, lo vierte de otra manera, a saber: «lo que antes, ahora y siempre se ha buscado y que será siempre objeto de aporía...», comentando lo siguiente: «Lo

pios futuros, nosotros deberíamos que hemos escrito en cursiva no deja de ser una expresión extraña en el momento mismo en que Aristóteles cree llegar claramente a la toma de su decisión. ¿Significa eso que aún “duda” de la efectiva posibilidad de esa ciencia? ¿Indica que él mismo no está aún enteramente seguro del éxito de su empresa? ¿O es mera retórica?» (*ibidem*, p. 86). A. Kosman, *The Activity of Being*, p. 4, traduce: “and indeed the question that has, both in ancient times and now, always been asked and always been the source of perplexity, the question, what is being (τί τὸ ὄν) is just the question, what is substance (τίς ἢ οὐσία)?”». Cf., sin embargo, *ibidem*, p. 12, donde traduce: «... and indeed the question that was asked long ago and now and is always asked and is always puzzled over: what is being? is just the question, what is substance?».

Pueden compararse otras traducciones modernas de 1028 b 2-4 que parecen ubicarse en otra dirección que aquella en la que se inscribe Aubenque, algunas no tan claramente impidiendo la proyección hacia el futuro de la indagación y de la situación aporética de la pregunta por el ente: A. Schwegler, *MA II*, p. 108: «Die alte, jetzt, wie immer abgehandelte und immer wieder vorgebrachte Frage, was das Seyende sey, ist genauer gegasst ganz die unsrige, was die Enizelsubstanz sey»; E. Rolfes, *AM I*, p. 146: «Und auch die von alters her wie gegenwärtig und allezeit aufgeworfene und nie genügend aufgehellte Frage: was ist das Seiende, bedeutet nichts anders als: was ist die Substanz?»; P. Gohlke, *AM*, p. 200: «Auch das, was immer schon und auch heute noch gesucht wird und soviel Kopfzerbrechen macht, die Frage: Was ist das Wirkliche» besagt ja nichts anders, als: Was ist das Wesen?»; García Yebra, *MA*, p. 323: «Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente?, equivale a: ¿qué es la Substancia?»; C. A. Viano, *MA*, p. 354: «E in realtà ciò che si è sempre cercato, e su cui ci si è sempre travagliati, in passato e anche ora: che cos'è l'essere? è poi questo: che cos'è la sostanza?»; H. Zucchi, *AM*, p. 336: «El tema que desde hace mucho tiempo, ahora y siempre se ha buscado y ha planteado renovadas dificultades, ¿qué es el ente?, viene a ser ¿qué es la ousía?»; H. Lawson-Tancred, *AM*, p. 168: «From all this we can draw an interesting conclusion, an it is this: from the dawn of philosophy continuously down to, and very much including the present, philosophers have been

probablemente preferir, a la interpretación de Aubenque, alguna de las otras dos posibles.

Cabe reparar en que es de manera concordante con su propuesta de traducción-interpretación del referido famoso pasaje de *Metafísica Z 1* –y en general con su interpretación aporética de la *Metafísica* de Aristóteles en su conjunto– que Aubenque traduce-interpretación la no menos célebre expresión aristotélica (ἐπι)ζητούμενη ἐπιστήμη, que aparece en los dos libros introductorios canónicos –sc. A y B– de la misma *Metafísica*.⁹¹ Aubenque la traduce uninterruptedly engaged with, and uninterruptedly baffled by, the question ‘What is that which is’. Now this question just is the question ‘What is substance’»; M. L. Alía Alberca, *AM*, p. 208: «Y, desde luego, la cuestión que siempre se ha planteado, tanto en el pasado como el presente, y que siempre ha sido objeto de duda, a saber, qué es el Ser, no es sino preguntarse qué es la substancia»; M.-P. Duminil y A. Jaulin, *AM*, p. 234: «Et en particulier, la question qu’on se pose chaque fois, autrefois comme maintenant, et qui est chaque fois source de difficulté: “qu’est-ce que l’être?” équivaut à la question: “qu’est-ce que la substance?”».

Cf. también las críticas de U. Dhondt, 1963, esp. pp. 9 s., de A. De Muralt, 1996, esp. pp. 14 s., 24 y 28 s., y de T. H. Irwin, 1990, pp. 226 s., a la interpretación de Aubenque de la expresión en cuestión.

91 Cf. B 1, 995 a 24: τὴν ἐπιζητούμενην ἐπιστήμη; 2, 996 b 3: τὴν ζητούμενην [sc. ἐπιστήμη] y 32-33: τὴν ζητούμενην νῦν [sc. ἐπιστήμη]. En A 2, en referencia a la σοφία, se lee: τῆς ἐπιστήμης τῆς ζητούμενης (983 a 21) y ταύτην τὴν ἐπιστήμην ζητοῦμεν (982 a 4). De la mano del autor de *Met. K*, la expresión aparece en los dos primeros capítulos, que son los que constituyen un palalelo abreviado –y con algunas diferencias– de *Met. B*. Cf. 1, 1059 b 1 y 13: ἡ ζητούμενη νῦν ἐπιστήμη; 1059 b 22 y 25: τὴν ζητούμενην ἐπιστήμη y 2, 1060 a 4: ἡ ζητούμενη ἐπιστήμη. Ha de notarse que en 995 a 24 la lectura de los manuscritos se divide entre ζητούμενην y ἐπιζητούμενην. Entre los editores modernos, los más antiguos (C. A. Brandis, *AM*, p. 40, I. Bekker y A. Schwegler, *MA I*, p. 44) prefieren la primera lectura,

como «*science recherchée*»⁹² y, conectándola explícitamente con su propia lectura del ὅει ζητούμενον del aludido pasaje de *Z 1*⁹³, con frecuencia habla en su *Le problème... de «science éternellement recherchée»*⁹⁴, indicando con ello que esta ἐπιστήμη, cuya existencia aparecerá solemnemente presentada por Aristóteles en el libro *Γ* en términos ya más técnicos (ἐπιστήμη... ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν..., ἐπιστήμη τοῦ φιλοσο-

mientras que los más recientes (H. Bonitz, *AM I*, p. 38, W. von Christ, *AM*, p. 40; W. D. Ross, *AM I* y W. Jaeger, *AM*, p. 38) adoptan la segunda. Cabe aclarar, por lo demás, que, como incluso lo recuerdan en sus aparatos críticos Schwegler, Bonitz, von Christ, Ross y Jaeger (*loci cit.* en esta nota), Alejandro de Afrodiasia (cf. *In Met.* 171, 3 y 5) también lee aquí ἐπιζητούμενην. No parece, sin embargo, haber una diferencia de sentido apreciable, al menos en el contexto que nos concierne, entre ambos términos.

92 Cf. P. Aubenque, *Le problème...*, pp. 44 –aquí, además, habla de la «science... qu’Aristote “recherche”», remitiendo precisamente a algunos de los pasajes que hemos citado en nuestra nota anterior–, 69 –aquí «La science “recherchée”» constituye el título de la primera parte del libro–, 250, 267, 271 s., 300, 391. Cf. su expresión «la philosophie “recherchée”» (*ibidem*, p. 242). En 1961b, traduce ζητούμενη ἐπιστήμη por «gesuchte Wissenschaft» (pp. 323, 326, 327, 333).

93 La explícita conexión entre la expresión (ἐπι)ζητούμενη ἐπιστήμη y el pasaje *Met. Z 1*, 1028 b 2-4 la encontramos en M. Heidegger. Cf., p. ej., en *Seminar...*, las *Übungen* del semestre de verano de 1944 sobre *Met. Γ* y *Z*, pp. 151, 383 s. y 408 s.

94 Para esta expresión, cf. *Le problème...*, pp. 250 –aquí aparece la conexión explícita de la expresión “*science recherchée*” con el pasaje de *Z 1* objeto de nuestra atención, lo que autoriza para Aubenque a hablar de “*science éternellement recherchée*”: «... Aristote lui-même présente la science de l’être en tant qu’être comme une science seulement “recherchée” et sans doute “éternellement recherchée” [en n. *ad loc.* remite, para esta última expresión, a *Z 1*, 1028 b 2]»–, 300, 508.

φου⁹⁵ o φιλοσοφία⁹⁶) o todavía incluso –como ya ocurriera en los libros A y B– con la denominación de σοφία⁹⁷, es, en realidad,

95 Cf. Γ 3, 1005 a 19-21. Ha de notarse que, a excepción de dos lugares (A 2, 982 b 18 y B 2, 997 a 14), en la *Metafísica*, la palabra φιλόσοφος, en singular (o sus correspondientes declinaciones φιλόσοφου, φιλόσοφω, φιλόσοφον), aparece solamente en los tres primeros capítulos de Γ, en los cuales, como es sabido, se instituye la ἐπιστήμη que estudia el ente en cuanto ente. Y en la gran mayoría de estas apariciones, si no en todas, claramente el término es utilizado por Arist. para referir a quien tiene a su cargo dicha ἐπιστήμη (cf. 2, 1003 b 19; 1004 a 34; b 1, 16, 18; 3, 1005 a 21; b 6; b 11); algunas dudas puede presentar la aparición en 2, 1004 a 6, en el marco de un pasaje (1004 a 2-9) de ubicación discutida y, según algunos intérpretes, extraño incluso al libro en el que se encuentra. Un par de veces aparece esta palabra de la mano del autor del libro K, precisamente en el capítulo que constituye un paralelo de las cuestiones tratadas en Γ 1-2, i. e. en el cap. 3 (cf. 1060 b 31 y 1061 b 10), en ambos casos claramente haciendo referencia también a quien tiene a su cargo el estudio del ente en cuanto ente.

96 En el contexto que estamos teniendo en cuenta aquí, φιλοσοφία (o φιλοσοφία o φιλοσοφίας) aparece en Γ 2, 1004 b 21-22, 23 y 26 claramente en el sentido indicado, es decir, en el sentido que hace referencia a la ciencia instituida en este contexto, la del ente en cuanto ente; algunas dudas puede presentar su ocurrencia en 1004 a 3, en el marco justamente del discutido pasaje mencionado en la nota anterior. De la mano del autor de K, en el cap. 3, cuyo contenido es paralelo a Γ 1-2, este término aparece (1061 b 6) claramente con el significado referido. Lo mismo ocurre en el cap. 4 –cuyo contenido es parcialmente paralelo al contenido de Γ 3, en particular, al de 1005 a 19 - b 2–; es más, en este cap. de K, φιλοσοφία (1061 b 25), πρώτη φιλοσοφία (1061 b 19) y πρώτη ἐπιστήμη (29-30), identificadas entre sí y, al parecer, también con una de las μέρη σοφίας (otras son la matemática y la física), designan el estudio de los entes en cuanto entes.

97 En cuanto a las apariciones de σοφία en *Met.*, casi la mitad del total de ellas tiene lugar en el libro A, y, dentro de ese libro, sólo una ocurre fuera de los dos primeros capítulos (1, 981 a 27; b 10, 28; 982 a 2; 2, 982 a 6, 16, 17, 20; 9, 992 a

una ciencia «introuvable»⁹⁸ y que no constituía, para el propio Aristóteles, más que un *desideratum*, un *proyecto* o *programa* que, en cuanto mero *ideal* («un impossible idéal»⁹⁹), su *realización efectiva* siempre estaría condenada al *fracaso*, i. e., jamás alcanzaría el estatuto perseguido, a saber, precisamente el de una ἐπιστήμη.¹⁰⁰ De

24). Aparece también un par de veces en B (1, 995 b 13; 2, 996 b 9) y otras tantas en Γ (2, 1004 b 19; 3, 1005 b 1). En A se encuentra una única vez (10, 1075 b 20). De la mano del autor de K, salvo la ocurrencia del cap. 4 (1061 b 33), capítulo cuyo contenido es parcialmente paralelo al contenido de Γ 3 (en particular a 1005 a 19 - b 2), las restantes apariciones se dan en los dos caps. paralelos al contenido del libro B (1, 1059 a 18, 21, 32, 33; 2, 1060 a 10). Σοφία parece usada en el contexto del libro Γ, en al menos una ocasión (2, 1004 b 19), de manera intercambiable con φιλοσοφία y con ciencia que estudia el ente en cuanto ente (se trata del contexto en el que se compara y distingue la filosofía, la sofística y la dialéctica). La otra ocurrencia de σοφία en Γ reviste un sentido amplio, de modo tal de incluir a la física, además de a la σοφία calificada allí, por contraposición precisamente a la física, como πρώτη: vid. Γ 3, 1005 b 1, donde se expresa: ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ' οὐ πρώτη. Cf., en cuanto a este último pasaje, K 4, 1061 b 32-33, donde se afirma que la física y la ciencia matemática son μέρη σοφίας. Como hemos dicho en nuestra nota anterior, en ese contexto del libro K, la ciencia que se ocupa de los entes en cuanto entes (llamada también en ese mismo cap. tanto φιλοσοφία, πρώτη φιλοσοφία, como πρώτη ἐπιστήμη) parece ser otra de las μέρη σοφίας.

98 Cf. P. Aubenque, *Le problème...*, pp. 44 y 302 –aquí «La science introuvable» constituye el título de la segunda parte del libro–; cf. también *ibidem*, p. 508. Asimismo, cf. *idem*, 2009 (1967), p. 23 y 1961, b p. 326: «Die gesuchte Wissenschaft ist bei Aristoteles nicht zu finden. Was wir finden, ist keine Wissenschaft im aristotelischen Sinne des Wortes, sondern eine Suche nach der Wissenschaft».

99 P. Aubenque, *Le problème...*, p. 250.

100 La noción de *fracaso* (*échec*, o *Scheitern* –cf. P. Aubenque, 1961b, pp. 332 s.–), tan cara a la interpretación de Aubenque, puede verse utilizada por M. Heidegger en un contexto como aquel al que

ahí que Aubenque considere correcta –y, sin más, intercambiable con su propia traducción «*science recherchée*»– la traducción que ya había ofrecido G. W. Leibniz de ζητούμενη ἐπιστήμη, a saber, *scientia desiderata*¹⁰¹, o «*science désirée*», como literalmente vier-te Aubenque esta expresión leibniziana¹⁰², por lo demás también

estamos aludiendo, *sc.* nada menos que en una de sus tantas y peculiares maneras (algunas de las cuales recordaremos *infra*, en nuestra n. 108) de “traducir” *Met. Z 1*, 1028 b 2-4: «Das von altersher und jetzt und künftighin und ständig Gesuchte und das, woran die Frage immer wieder scheitert, ist das Problem, was ist das Sein» (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 19; subrayado nuestro). Debería de recordarse, de paso, que las parejas conceptuales tales como «*projet*» vs. «*sa réalisation*», «*programme*» vs. «*réalisation du programme*», «*échec*» vs. «*succès du programme*», así como conceptos tales como «*détour*», «*substitution*», etc., son aplicados casi permanentemente, antes de P. Aubenque, aunque con intenciones y resultados ciertamente diferentes, por P. Ricœur a todo lo largo de su interpretación de la empresa metafísica aristotélica llevada a cabo en su famoso curso dictado en la Universidad de Estrasburgo en 1953-1954, curso del que Aubenque maneja la edición mimeografiada en 1957 (cf. P. Ricœur, *Être, essence et substance...*, pp. 201 ss.).

101 Cf. G. W. Leibniz, «De Primae Philosophiae emendatione et de notione substantiae (1694)», p. 632: «Unde nemo mirari debet, scientiam illam principem, quae Primae Philosophiae nomine venit et Aristoteli dicta est desiderata seu quaesita (ζητούμενη) adhuc inter quaerenda mansisse».

102 Como epígrafe de la primera parte de su libro, titulada justamente «La science “recherchée”», Aubenque coloca –junto con San Pablo, *Primera carta a los Corintios* 1, 22: ... καὶ ὁ Ἕλληνας σοφίαν ζητοῦσιν– el texto de Leibniz que citamos en nuestra nota anterior, traducido por el propio Aubenque así: «Personne ne doit s’étonner que cette science primordiale à laquelle revient le nom de Philosophie première et qu’Aristote a appelée *désirée* o *recherchée* (ζητούμενη) demeure aujourd’hui encore parmi les sciences qui doivent se chercher» (*Le problème...*, p. 69; subraya Aubenque). Más adelante, aludiendo precisamente a este pasaje de

empleada en francés por el propio Leibniz en otro lugar –no aludido por Aubenque– con el motivo también de verter precisamente la expresión aristotélica ahora considerada.¹⁰³ En esta misma línea,

Leibniz que le había servido de epígrafe, escribe: «Quand Aristote désigne comme “science recherchée”, “science désirée”, comme traduire si justement Leibniz, cette science qui n’a pas encore de nom ni de lieu...» (*ibidem*, p. 267). Aubenque insiste en considerar como prácticamente intercambiables los participios *recherché/recherché* y *désiré/désiré* (cf. *ibidem*, pp. 311 y 368). Puede recordarse, de paso, que la aludida conexión de la filosofía primera aristotélica como *ζητούμενη*, *gesuchte*, con el texto mencionado de la *Primera carta a los Corintios* se encuentra ya en M. Heidegger (cf. *Einleitung zu: Was ist Metaphysik?*, en *Wegmarken*, p. 379; este texto es, ciertamente, uno de los del autor alemán que Aubenque manejaba en su *Le problème...*).

103 Cf. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, Livre IV, Chap. VIII, pp. 394 s.: «Une telle métaphysique est ce qu’Aristote demandait, c’est la science qui s’appelle chez lui *ζητούμενη*, la désirée, ou qu’il cherchait, qui doit être à l’égard des autres sciences théorétiques ce que la science de la félicité est aux arts dont elle a besoin et ce que l’architecte est aux ouvriers». Cf., de paso, también, *idem*, *Essais de Théodicée*, § 184, p. 212: «M. Dreier de Königsberg a bien remarqué que la vraie métaphysique qu’Aristote cherchait, et qu’il appelait *την ζητούμενην*, son *desideratum*, était la théologie». Pueden compararse las interpretaciones de Leibniz y de Aubenque de la expresión aristotélica *ζητούμενη ἐπιστήμη* con la de M. Heidegger en su último curso de Marburgo, que versara sobre los principios metafísicos de la lógica justamente a partir de Leibniz. Allí, en el párrafo III de la Introducción, titulado «Die Bestimmung der Philosophie nach Aristoteles», se lee: «Die *πρώτη φιλοσοφία* ist die *ἐπιστήμη ζητούμενη*: die gesuchte Wissenschaft; diejenige, die nie ein fester Besitz werden kann und als solcher nur weitergegeben zu werden braucht; sie ist vielmehr die Wissenschaft, die nur zu gewinnen ist, wenn sie jedesmal neu gesucht wird; sie ist gerade ein Wagnis, eine ‘verkehrte Welt’; d. h. das eigentliche Verstehen des Seins muß selbst erst immer errungen werden. Gesucht werden zu müssen, gehört zum Wesen dieser Wissenschaft. Es gibt sie nur, wenn

el destacado aristotelista francés nos dice de esta «*science “recherchée”*» que ella «*s’épuise dans cette recherche elle-même*».¹⁰⁴

Ahora bien, utilizada, como hemos destacado, solamente en los dos libros introductorios canónicos, no ha de sobrevalorarse la importancia de la determinación (*ἐπι*)*ζητούμενη ἐπιστήμη* o *ζητούμενη νῦν ἐπιστήμη* –se traduzca en ella (*ἐπι*)*ζητούμενη* por “buscada” o por “investigada”¹⁰⁵– y extender su

ein Suchen, eine Neigung zu ihr lebendig ist, und zwar eine Neigung, hinter der ein Bemühen, ein Wille steht.» (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik...*, pp. 13 s.). Puede también leerse el siguiente texto, de más de quince años después, de las *Übungen* del semestre de verano de 1944 sobre *Met. Γ* y *Z*, editado como perteneciente al protocolo del 25-05-1944, en el que Heidegger, luego de aludir conjuntamente a la mencionada expresión aristotélica y al famoso pasaje de *Met. Z* 1, 1028 b 2-4, comenta: «Das *ὄν ζητούμενον* ist gleichzeitig bestimmt als *ὄξει ἂ πορούμενον*, man ist in ständiger Verlegenheit beim Suchen des *ὄν*, das Suchen bietet keinen Ausweg, und eben deshalb muß das *ὄν* ein *ὄξει ζητούμενον* sein. Dies ist nun nicht gleichsam der Zustand der aristotelischen Philosophie, vielmehr liegt es in der Sache, in der Philosophie selbst begründet. Zum Wesen des *ὄν* gehört es, daß es immer gesucht wird. Und ebenso ist die *ἐπιστήμη ζητούμενη* nicht ein Wissen, das man jetzt noch nicht hat, sondern es gehört zum Wesen dieses Wissens, immer ein Gesuchtes zu sein.» (*Seminare...*, pp. 408 s.).

104 Cf. P. Aubenque, *Le problème...*, p. 300: «...la philosophie de l’être est une science “recherchée” et qui s’épuise dans cette recherche elle-même».

105 Cf. H. Bonitz, *Index*, 272 a 46, donde se vierte *ἐπιζητεῖν* con «quaerere, investigare». Habitualmente, en su *Le problème...*, P. Aubenque utiliza el verbo *rechercher* (y sus participios) o el sustantivo *recherche* en contextos como los que estamos aquí abordando. Muy rara vez usa el verbo *chercher*: cf., p. ej., *ibidem*, p. 267: «*Chercher la science première...*, ce vieux problème reste le problème d’Aristote, on pourrait presque dire l’unique problème de la *Métaphysique*» (subraya el propio Aubenque). Puede notarse, al pasar, que P. Ricœur, en *Être, es-*

aplicación, como ha pretendido Aubenque, al resto de la *Metafísica*. Tal vez sería más razonable, precisamente al contrario de lo que ha creído Aubenque, considerar la locución, en el contexto de su aparición, de una manera retórica.¹⁰⁶ En efecto, como bien ha señalado C. Natali, la *presentación* de la *ζήτησις* en torno a la *σοφία* no alude a una búsqueda o investigación llevada a cabo por Aristóteles en el momento en el que él está escribiendo acerca de la mima, sin saber aún a dónde quiere llegar. Se trata, más bien, como ocurre en los diálogos de Platón, de una estructura retórica y pedagógica que tiende a convencer a los oyentes o lectores, casi como conduciéndolos de la mano en el transcurso de la argumentación hasta hacerlos llegar al resultado querido, resultado que ya desde el inicio estaba a la base de la presentación de la *investigación*.¹⁰⁷

sence et substance..., traducía *ζητούμενη ἐπιστήμη* por «la science que nous cherchons» (pp. 218 –aquí en dos ocasiones–, 223, 246, 330) o «science cherchée» (pp. 218 y 245).

106 Cf. P. Aubenque, 1961b, p. 323: «Es ist nicht eine bloß rhetorische Redensart, wenn Aristoteles die Metaphysik, „gesuchte Wissenschaft“ nennt. Und es ist nicht erstaunlich, daß Leibniz zwanzig Jahrhunderte später schreibt: „Metaphysik, die Aristoteles als *ζητούμενη* bezeichnete, gehört immer noch zu denjenigen Wissenschaften, die zu suchen sind“ [la referencia, parcial y esta vez en una traducción bastante libre, es al pasaje del «De Prima Philosophiae emendatione et de notione substantiae (1694)» que hemos citado *supra*, en nuestra n. 101]».

107 Cf. C. Natali, 2009, n. 7, p. 118: «Questa determinazione, della “scienza cercata”, non si estende a tutta la *Metafisica*, come ritiene P. Aubenque, *Le problème de l’ère chez Aristote*, Paris, 1962, pp. 28-44, ma solo ai primi libri dell’opera, e non si applica più a partire da E 2 in poi; infatti a partire da questo capitolo l’oggetto dell’indagine non è più la natura dell’*epistêmê tou ontos*, ma direttamente quella di *to on*, cfr. 1026 a 33 - b 3, 1028 a 10-15, 1045 b 33-35, 1076 a 10-12»; *ibidem*, p. 132: «...non va sopravvalutata

Aún nos aguarda otro aspecto —estrechamente relacionado con lo que hemos ya señalado— de la interpretación de Aubenque de *Metafísica Z* 1, 1028 b 2-4 que no querríamos dejar escapar. Ni falta hace destacar la profunda influencia de M. Heidegger en la filosofía contemporánea en general, así como también, particularmente, su influencia en varias lecturas de Aristóteles aparecidas en el siglo XX y en el nuestro. Y la lectura que Aubenque hace del fundador del Liceo está profundamente afectada por la mirada heideggeriana, en especial en relación con el punto ahora objeto de nuestra atención. Sabido es que Heidegger ha querido decir que, para Aristóteles, el problema del ser es un problema eterno, un problema que se replantea continuamente, y entonces, según el filósofo alemán, Aristóteles habría preparado el terreno a la filosofía del mismo Heidegger, una filosofía precisamente dedicada a la indagación sobre el ser. Desde esta perspectiva, pues, para nada debe resultarnos extraño que gran parte de las veces que Heidegger cita el pasaje de *Metafísica Z* 1 que estamos discutiendo —y lo cita varias veces en su obra, algunas de ellas constituyendo momentos claves de su propio pensamiento o de alguna de sus obras en cuestión—, l'importanza dell'espressione *epizêtou-mênē epistēmē*, la “scienza cercata”. La *zêtēsis* intorno alla sophia, come pure la *zêtēsis* intorno alla natura della felicità condotta in *EN* I non sono realmente ricerche condotte da Aristotele nel momento in cui scrive i suoi trattati, senza sapere dove egli deve arrivare. Sono, come avviene nei dialoghi di Platone, strutture retoriche e pedagogiche, che tendono a convincere il pubblico, quasi conducendolo per mano da un passo all'altro della dimostrazione, fino a farlo arrivare al risultato voluto, risultato che stava alle spalle della ricerca fin dall'inizio». En su *Arist.*, p. 205, al comentar la frase inicial de *Met.* Γ, Natali sostiene que se trata de «una scienza non più cercata, ma esistente di sicuro».

lo cite de manera parcial, esto es, omitiendo las últimas palabras, es decir, desechando intencionalmente aquellas palabras con las cuales Aristóteles reformula o reconduce la pregunta τί τὸ ὄν, a saber: τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία.¹⁰⁸ Y 108 Puede recordarse que M. Heidegger finaliza nada menos que su *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) —donde propone justamente la metafísica del *Da-sein*, es decir, una metafísica de la finitud, como ontología fundamental— con el pasaje aristotélico en cuestión, citándolo de modo parcial, esto es, cortándolo en τί τὸ ὄν, es decir, en la que constituye para Heidegger, como él mismo lo dice allí, la pregunta fundamental de la filosofía (*Kant und das Problem der Met.*, p. 246). Cf. también su *Was heisst Denken?*, p. 128, donde cita este mismo pasaje de Arist., esta vez traduciéndolo y remitiendo a aquel final de su *Kant und das Problem der Met.*, ambas cosas significativamente. Traduce así Heidegger, en esa ocasión, el pasaje mencionado: «Und so bleibt also auch von altersher und so auch jetzt und immerfort ein Gesuchtes und damit ein solches, das keine Auswege bietet (dies): was ist das Seiende...?». Para tomar tan sólo dos ejes, de diferentes momentos de su producción, de 1926 y de 1937, cf. *idem*, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, p. 150 (no traduce en esta ocasión) y *Nietzsche I*, p. 406. En este último lugar, traduce: «Und so ist denn also das von altersher und auch jetzt und ständig fort Gefragte, aber auch zugleich das, wohin ständig die Wege aufhören und fehlen — Was ist das Seiende?». Cf. también su curso del semestre de invierno de 1926-1927, *Die Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, p. 15: allí cita de modo completo el texto que nos ocupa, es decir, sin omitir las palabras τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία, pero traduce de manera parcial (el texto alemán parece incluso corrupto en un punto para el editor): «Das was... gesucht und beziiglich [?] dessen das Fragen immer wieder ohne Ausweg ist». En el curso del semestre de verano de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 19, también cita el texto completo pero traduce parcialmente: «Das von altersher und jetzt und künftighin und ständig Gesuchte und das, woran die Frage immer wieder scheitert, ist das Problem, was ist das Sein». Puede verse, asimismo, que en el curso de Marburgo del semestre de verano de 1924, *Grundbegriffe der arist. Philosophie*, en las dos ocasiones en las que hace referen-

Aubenque sigue a Heidegger también en la adopción de esta curiosa actitud.¹⁰⁹ En efecto, en *Le problème de l'être chez Aristote* frecuentemente aparece citada y comentada la cuestión τί τὸ ὄν, sin que para nada se señale la reformulación aristotélica inmediata de la misma como τίς ἡ οὐσία.¹¹⁰ Y cuando el texto de Aubenque menciona esta reconducción, no lo hace sino para, heideggerianamente también, decir que Aristóteles *confunde* la cuestión ¿qué es el ser? con la cuestión ¿qué es la οὐσία?¹¹¹, un camino que terminaría, en última instancia, con la confusión de la pregunta por el ser con la pregunta por una οὐσία determinada.¹¹² Pero con esta reconducción de la pregunta por τὸ ὄν, que no es una *reducción* o una *confusión* —como consideran Heidegger y Aubenque, entre tantos otros— sino una *concentración* de la indagación sobre el ser en la indagación sobre la οὐσία, Aristócia a 1028 b 2-4, alude a la reconducción de la pregunta: «Aristoteles sagt in der “Metaphysik”, die alte Frage: τί τὸ ὄν; “was ist das Seiende?” sei eigentlich die nach dem Sein des Seienden: τίς ἡ οὐσία.» (p. 26); «Die Frage nach dem τί τὸ ὄν, ist die τίς ἡ οὐσία. So die Seinsfrage erst zustande gebracht.» (p. 342). Esta última actitud la encontramos en sus *Übungen* del semestre de verano de 1944 sobre *Met.* Γ y Ζ, cada vez que leemos la cita y/o traducción del pasaje en cuestión: cf. *Seminare...*, pp. 151, 383, 408 (aquí traducido: «Das schon von altersher und auch jetzt und immer Gesuchte, und worüber man immer in Verlegenheit ist, was das ὄν ist, das ist, was die οὐσία ist»), 417 (aquí vertido: «Denn die seit alters und jetzt und in Zukunft immer aufgeworfene und ungelöste Frage, was das Seiende sei, das ist die Frage nach der οὐσία»), 418 s. y 438.

109 Cabe notar que Heidegger, a su vez, parece seguir en esta actitud a F. Brentano (cf. *Von der mannigfachen Bedeutung...*, p. 2, n. 6). Cf., a este propósito, E. Berti, 2010 (2008)a, esp. p. 102.

110 Cf. P. Aubenque, *Le problème...*, pp. 88 s., 92, 184-190.

111 Cf. *ibidem*, pp. 196-198.

112 Cf. *ibidem*, pp. 242 s.

teles pretende, de alguna manera, sistematizar su propia investigación en este terreno, estableciendo un determinado orden en la indagación, orden que refleja, en su concepción, un orden de la realidad, un orden de *lo que es*.¹¹³ Y esta sistematización de Aristóteles, por lo demás, no tiene por qué ser entendida como Heidegger y, tras él, Aubenque conciben cualquier tipo de “sistema”, esto es, como la antítesis de la búsqueda, como la antítesis de la ζήτησις.¹¹⁴ No es necesario que el “sistema” acabe con la búsqueda, con la ζήτησις –y, consiguientemente, con la filosofía–, porque no es necesario que el sistema sea absoluto, “cerrado”. Un “sistema abierto” –para usar una terminología biológica–, carácter que a todas luces el pensar

113 En este orden de lo que es y de la indagación sobre lo que es desempeñan un rol fundamental en la metafísica aristotélica las diversas relaciones, por él mismo distinguidas, de antero-posterioridad. Algún indicio de ello hemos dado nosotros mismos: cf. H. A. Gianneschi, 2007, pp. 165-191.

114 Como indicativas a este respecto, muchas páginas de la obra de Heidegger podrían citarse. Nos limitamos, no obstante, a enviar aquí al lector a un par de páginas (a nuestro juicio paradigmáticas), donde, en el marco al que estamos haciendo referencia, el filósofo alemán alude al pensamiento griego en general y particularmente al de Arist. (cf. M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, pp. 128 s.). Asimismo, puede verse, también paradigmáticamente, la parte introductoria de sus lecciones de 1931 sobre *Met.* Θ 1-3 (*idem*, *Aristoteles, Metaphysik* Θ 1-3..., pp. 3-48, esp. el § 6, titulado «Fragwürdigkeit der Analogie des Seins»). Vid. incluso *idem*, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, p. 146 con n. 8 (cf. pp. 285 s.); *idem*, *Die Grundbegriffe der Met.*, pp. 52 s.; *idem*, *Schelling...*, pp. 38-59, esp. pp. 47-49; *idem*, *Nietzsche II*, pp. 453 s. En cuanto a Aubenque, podemos mencionar como significativamente explícitos, entre otros, los siguientes tres lugares: *Le problème...*, p. 93; 1961b, p. 333; 1974, p. 113. Cf., asimismo, más recientemente, *idem*, 2000, pp. 8 y 13 s.

de Aristóteles parece constituir¹¹⁵ y al cual precisamente tal vez se debe la tan abrumadora presencia de su filosofía en la actualidad¹¹⁶, no es un obstáculo para el progreso del pensamiento, del mismo modo que el esqueleto no es un obstáculo para el desarrollo de los vertebrados.¹¹⁷

115 Creemos, así, que ha de responderse afirmativamente a aquella pregunta que, en el marco de su estudio sobre las diversas tendencias y exigencias exegéticas de los aristotelistas del siglo XX, se hiciera R. Bodéüs, 1986, p. 502: «En ne devrions-nous pas plutôt regarder son oeuvre [sc. la de Arist.] comme un système ouvert?» (él mismo es quien subraya).

116 Cf. «Perchè... Aristotele è ancora così presente...? Perchè, rispondo, la filosofia di Aristotele è un caso forse unico, nella storia, di “sistema aperto”, cioè di filosofia che, da un lato, è un vero sistema, vale a dire un complesso articolato ed organico di parti, dotato di una grande differenziazione interna, ma insieme anche di una certa unità; e, d’altro lato, è un sistema aperto, nel senso che è suscettibile di continue integrazioni, anzi di molteplici usi, data la sua grande versatilità, attestata da una fortuna tra le più lunghe che mai si siano date e da una presenza massiccia... nella stessa filosofia del Novecento» (E. Berti, *Arist. nel Novecento*, pp. 261 s.)

117 Para esta comparación, cf. B. Dumoulin, *Analyse génétique...*, n. 183, p. 255. Casi demás está recordar, por lo demás, que Arist. no utiliza la palabra σύστημα para designar algo así como la organización de un conjunto de conocimientos. La utiliza, entre otras cosas, para designar el organismo que constituye un ser viviente o, p. ej., una ciudad (*De gen. anim.* II 4, 740 a 20; *E.N.* IX 8, 1168 b 31-33). Puede verse también su empleo del verbo συνίστημι para la formación por parte de la naturaleza de diferentes organismos (la fórmula es ἡ φύσις συνίστησιν: *De gen. anim.* II 6, 744 b 22-24; IV 8, 777 a 5-6; *De los ensueños* 3, 462 b 5-6; *De juv. et sen., de vita et morte, de resp.* 20 (14), 477 b 18-19, 21-22; etc.) o, p. ej., la elaboración por parte del poeta de las tramas (la fórmula es συνίστασθαι τοὺς μύθους: *Poét.* 1, 1447 a 9; cf. 6, 1450 a 4-5; 9, 1451 b 11-12; 24, 1460 a 27-28; etc.). El uso de σύστημα para, análogamente, designar un conjunto de conocimientos que tienden o conducen a un único fin le es posterior (cf. Aspasio, *In Eth. Nicom.*, 2, 19, donde encontramos una caracteri-

* Retomamos aquí, más detalladamente, la cuestión que ya hemos tenido la oportunidad de plantear en *Aporía – Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas* N° 8, 2014, pp. 91-118. Aprovechamos la ocasión para agradecer a los directores de *Symploké* por haber, excepcionalmente, permitido primero someter a evaluación y luego publicar este extenso trabajo.

** Horacio A. Gianneschi (UNSAM, UNIPE).

zación de la τέχνη precisamente como σύστημα ἐκ θεωρημάτων εἰς ἓν τέλος φερόντων). Cf., a este respecto, R. Bodéüs, 1986, n. 28, pp. 486 s. y n. 93, p. 506.

Lenguaje, lógica y ontología

La cuestión de los universales

(Aristóteles y Porfirio)

Enrique Corti*

Resumen

Se presenta una caracterización sumaria de la noción “universal” en el pensamiento aristotélico y la recepción del mismo tema en Porfirio. Básicamente, el desarrollo depende del diálogo-debate con la reificación platónica de los universales y su secuencia en la formulación e interpretación de predicamentos y predicables en terreno gramatical, lógico y ontológico.

Los universales comienzan a constituir, para Porfirio, un problema gnoseológico, sin que pueda desprenderse del todo de la reificación platónica de las Ideas. Postula la existencia de sustancias inteligibles que son, por un lado, causa de los universales abstractos y, por el otro, de las cosas sensibles. Las sustancias inteligibles son universales ontológicos y causan el orden que puede descubrirse en el mundo sensible.

1. Palabras y cosas

Cuando se consideran entidades diversas, es fácil descubrir diferencias y semejanzas. A

partir de ello es posible acotarlos, en virtud de ciertas semejanzas, en conjuntos a los que se asignan nombres: son las *especies*. Luego, a un grupo de entidades a las cuales se descubre o asigna un mismo origen, se las reúne en un *género*, que las incluye.

La palabra especie, del latín *species* tiene la connotación etimológica del verbo griego *horao*, esto es *ver*, cuyo aoristo segundo es *eidon*, lo visto. Idea significa, así, lo visto. La palabra *género*, del latín *genus* y del griego *genos*, remite a generar, y por ello la remisión a un origen común a varios individuos ya reunidos en especies.

Ciertas cosas pueden ser incluidas en una misma clase por su identidad generativa y constituyen un *género*. También pueden serlo a causa de tener la misma forma o idea, (de *eidos*). *Species* fue la traducción del griego *eidos*, es decir la apariencia, percibida indeterminadamente, sin precisar referencia temporal (aoristo), de una cosa. Si la clasificación procede en virtud de la comunidad de origen, es genealógica; si son agrupadas por la apariencia o forma, se las clasifica en virtud de cierta semejanza ho-

rizontal y ya no vertical como la agrupación genealógica. Clasificar objetos genealógicamente (género) y después acotar los que presentan algo particular en su apariencia (especie) produce una subdivisión en el interior del género. Un cierto número de especies a las que se reconoce un origen común, constituye un género. Este procedimiento es replicable, de manera que cabe una movilidad conceptual de género en género hasta algún género supremo que incluye todos los géneros inferiores y, con ellos, todas las especies. Géneros y especies son denominaciones relativas, un género puede ser especie en relación al género superior que lo contiene, tanto cuanto es género en relación a las especies que él mismo contiene. Especies y géneros quedan así organizados en una suerte de jerarquía lógica.

Es posible el acceso a esta jerarquía lógico-epistémica. Aristóteles piensa que todos los objetos de la mente han ingresado inicialmente por los sentidos; éstos recibían las especies -apariencias perceptibles en los conjuntos de individuos- como la cera recibe la impresión de un estilo sin recibir

de él nada más que su forma. Estas formas impresas en los sentidos se denominan especies sensibles; el alma se hace cargo de ellas, las espiritualiza como objetos de la memoria y la imaginación (*phantasmata*). Luego, despojadas de todas las individualidades singularizantes, se convierten en objetos de ciencia denominándose *especies inteligibles*.

Existen representaciones de sólo un individuo -denominadas individuales- y de más de uno -denominadas universales-, a las que corresponde una división de los nombres en propios y comunes. Las denominadas universales comprenden los predicamentos o categorías, y los predicables. Los predicables surgen cuando se hace un juicio atribuyendo un concepto, a título de predicado, a un sujeto. Dicha atribución, desde un punto de vista gramatical, está formada por sujeto, verbo y predicado, v.g. “el cine es entretenimiento”: al sujeto *cine* se le atribuye -verbo ser mediante- el predicado *entretenimiento*. No obstante, *entretenimiento* podría caber como predicado de *espectáculo* en el enunciado “el espectáculo es entretenimiento”. ¿De qué modo se efectúa la atribución en cada caso? ¿Cómo se relaciona atributivamente *entretenimiento* con estos posibles diferentes sujetos? Los conceptos -y los términos- de acuerdo con sus propiedades de comprensión y extensión, se vinculan entre ellos de diversos modos. La extensión es la multitud, más o menos numerosa, de sus referentes; la comprensión está dada por las determinaciones connotadas. Un concepto -o un término- puede ser más extenso que otro y estar, a su vez, estar subordinado a uno más extenso. *Entretenimiento* es más extenso que *espectáculo* porque puede predicarse de otros sujetos además de *espectácu-*

lo y éste, a su vez, es más extenso que *cine* por la misma razón.

Un concepto -o un término- puede referirse a una característica invariable de un objeto, o bien a una variable. El concepto -o término- *color* es atribuible a todos los animales de manera invariable; *Lassie* -una mascota singular- invariablemente poseerá *color* pero variablemente será, por ejemplo, *marrón*. Los modos en que se relacionan los conceptos y los términos cuando se atribuyen unos a otros -*modos de predicación*- determinan la existencia de *predicables* de dos tipos: esenciales (que se predicán *in quid*) y no esenciales (que se predicán *in quale*).

Prescindiendo del modo en que se predicán, estos conceptos y términos son categorías. No se trata entonces de la relación atributiva entre ellos en el marco de un enunciado, sino de la aplicación -connotación y denotación- de un concepto a un conjunto de cosas. En otras palabras, a los conceptos universales se le conoce también como categorías o predicamentos. La noción *coloreado* se convierte en una categoría cuando la aplicamos, como tal, al conjunto que constituye su extensión o bien cuando entendemos lo que connota el término. La noción *ser* es una categoría mucho más amplia que la de *coloreado*, pues su extensión es universal irrestricta, mientras que la última, accidental e invariable en su aplicación, tiene extensión más acotada que *ser*.

Cada uno de los predicables puede ser afirmado o negado de un sujeto de conformidad con cierto modo de atribución. Si las proposiciones se clasifican según el modo de atribución que guarda, en cada una, el predicado respecto el sujeto, pueden identificarse diversas clases. En las proposiciones de primera clase el *predicado*

es género del sujeto: por ejemplo, *Sócrates es viviente*. En las proposiciones de segunda clase, el *predicado es especie* del sujeto: v.g. *Este triángulo es rectángulo*. En las proposiciones de tercera clase, el *predicado es diferencia* del sujeto, i.e. aquello que determina, dentro del género, un subconjunto específico cuyos elementos difieren entre ellos solamente por accidentes. La *diferencia* es exclusiva de la especie que constituye y está incluida en su definición: v.g. *Triángulo es un polígono de tres lados*. En las proposiciones de cuarta clase el *predicado es una propiedad* del sujeto. El *propio* es un accidente específico que corresponde a todos los individuos de una misma especie, sólo a ellos y siempre: v.g. *La suma de los ángulos interiores del triángulo es igual a dos rectos*. En las proposiciones de quinta clase el *predicado es accidente* inespecífico del sujeto, es decir que puede determinar a individuos de especies distintas: *Este triángulo está dibujado; los hombres vuelan en aviones*.

Cada una de esas clases puede comprender una gran variedad de proposiciones que tienen sujetos y predicados diferentes, pero en cada una de ellas la relación entre el predicado y el sujeto permanece siempre igual y define la índole del predicable correspondiente: precisamente esa relación invariable en su tipo es lo que les valió la denominación *predicables*. Aunque el número de predicados sea potencialmente indefinido, el número de los predicables es fijo: *género, especie, diferencia, propio, accidente*. Género, especie, diferencia, propio y accidente son denominaciones mutuamente relativas. No hay términos que sean exclusivamente géneros, especies, diferencias, etc; el mismo término corresponde a un predicable u otro

según sea atribuido. *Animal* es género en relación a *hombre* o a *Sócrates*, pero es *especie* en relación a *substancia* o a *ser*.

Existen características propias de *especie* que la distinguen del resto de los universales predicables. Para Aristóteles no hay ciencia de lo singular; es decir, la ciencia tiene por objeto lo universal. El conocimiento necesario se funda en lo universal, que es su fundamento y hace de este conocimiento algo intrínsecamente comunicable.¹ Lo universal ha sido entendido, entre otras muchas maneras de entenderlo, como una propiedad real que no se identifica con el singular y que, como consecuencia, resulta reificado, o bien como un constructo lógico idóneo para categorizar entidades aun cuando, en cuanto universal, no le correspondiera correlato alguno.

En Aristóteles puede indicarse un recorrido desde el tratado sobre las *Categorías* -donde los considera *substancias segundas*- hasta las aserciones que pueden encontrarse en la *Metafísica*, donde el universal parece desprovisto de referencia substancial y objetiva. La *ousía* aristotélica cae bajo un doble uso del vocablo: uno en que puede decirse que un individuo es una *ousía*, y otro por el cual cabe referirse a la *ousía* de una cosa entendiendo por ello su esencia.

En *Metafísica* VII,² donde *ousía* precede a todas las otras categorías, es denominada *tò tí esti* (lo que es, lo sustantivo) y *tóde ti* (esto tal, lo determinado). No hay

1 Cfr.: Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, 1086b 5-6; *Analíticos Segundos*, trad. Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1995, 87b 38-39 y 88b 30-32; *Acerca del Alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2003, II 5, 417b 22-23.

2 Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, 1028a 11.

oposición entre *to tí esti* y *tóde ti*; resultan complementarios *lo sustantivo* y *lo determinado*: *tí esti* constituye una verdadera esencia y *tóde ti* un verdadero sujeto, i.e. un cierto sujeto portador de esencia propia. Cabe entender a Sócrates como *ousía* en el primer sentido, y también entender la *ousía* de Sócrates, refiriéndose a su forma. En *Categorías*, lo universal en el sentido de *lo sustantivo* y en el sentido de *predicado esencial* están disociados y son atribuidos a una *ousía* primera y a una *ousía* segunda, respectivamente.

Si la *ousía* se entiende como forma común a muchos singulares, es preciso preguntarse si existen propiedades que puedan compartirse en un sentido único. En VII, 13 y 14 Aristóteles afirma que una misma *ousía* no puede ser compartida en idéntico sentido por singulares distintos por el número. El capítulo 13 sostiene que el universal no puede ser *ousía*: afirma (1038b 9-12) que la substancia de cada cosa es propia, en sentido excluyente, de esa cosa. El universal, en cambio, es común, se dice universalmente y es propio de él pertenecer a muchos.

La índole exclusiva y excluyente de la substancia de una cosa constituye el nudo de la argumentación. ¿De qué cosa será substancia el universal? Lo será de todas las cosas, o de ninguna de ellas; ahora bien, no es posible que lo sea de todas ellas porque esto anularía sus diferencias; si lo universal fuera substancia de una cierta cosa, ésta sería a la vez todas las otras. Aquellas cosas cuya substancia es una y cuya esencia también lo es, son en sí mismas una (1038b 12-15). Si un universal cualquiera fuera la substancia de dos individuos distintos numéricamente, se seguiría una inconsistencia porque la substancia de cada cosa es ex-

clusiva de ella y excluyente de las demás. Parece seguirse que el universal no es substancia de las cosas.

Lo importante es dirimir lo que significa para Aristóteles esta conclusión: el universal no es substancia de las cosas. ¿Significa que la *ousía* no es universal como predicado, o significa que no es algo compatible en un único sentido por muchos individuos? Si significa que la *ousía* es algo compatible por muchos individuos en un único sentido, sólo se estaría diciendo que dos individuos que poseen una *ousía* específica idéntica son de la misma especie: no parece que Aristóteles recurra a semejante tautología para probar que el universal no es *ousía*, simplemente porque no constituye argumento alguno. Parece más sensato y acorde con el tono general de la argumentación, pensar que si un universal (género o especie) es *ousía* de cierta cosa, la índole exclusiva y excluyente de *ousía* tornaría imposible que, una vez instanciada numéricamente, fuera compartida por muchos individuos.

No solamente son descartadas las *ideas separadas* como correlatos de los universales; también quedan al margen las *propiedades instanciadas* en muchos singulares como propiedades “compatibles”. Pero aún cuando los universales no refieran de manera directa a cosas, debe poder indicarse cierta relación entre las cosas y las nociones universales que de ellas se predicán. Dicha relación requerida por Aristóteles podrá definirse a partir de los diversos tipos de identidad que él señala.

En *Tópicos* establece *identidad* según número, especie y género.³ La identidad numérica

3 Aristóteles, *Tópicos*, trad. Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982, 103a 7-15: “Se podría admitir, resumiendo, que lo idéntico se divide en tres partes. En efecto, solemos dar la designación de

está intrínsecamente vinculada a la cosa; en efecto, cuando muchos nombres refieren una misma cosa, queda a la vista su identidad numérica no alterada por las múltiples denominaciones. Tratándose de la definición, la identidad en relación a la especie se evidencia, por ejemplo, toda vez que un individuo humano no es diferenciable de otro humano y un individuo animal irracional no lo es de otro individuo animal irracional. La identidad en el género se percibe al considerar como ejemplo *hombre* y *caballo*, respecto de *animal*, puesto que, en su género, son idénticos. En cuanto a la identidad numérica, un humano singular puede ser idéntico en la especie con otro humano, e idéntico en el género con otro animal, pero en dirección contraria no se da identidad.

Lo numéricamente uno se aplica en el caso del *nombre*, v.gr. *manto* y *sobretudo*, y en el caso de la *definición*, v.gr. *animal pedestre bípedo* y *hombre*. En tales casos la identidad numérica no queda ceñida al singular sino que se extiende también a la especie.⁴ *Categorías*⁵ *idéntico*, bien por el número, bien por la especie, bien por el género: son *idénticas en número* las cosas en que los nombres son múltiples, el objeto, en cambio, único, v.g.: *sobretudo* y *manto*; son *idénticas en especie* todas las cosas que, siendo múltiples, resultan indiferenciadas en especie, como, por ejemplo, un hombre respecto de otro hombre y un caballo respecto de otro caballo: en efecto, todas las cosas de un tipo que se hallan bajo la misma especie se llaman *idénticas en especie*; de manera semejante, son *idénticas en género* todas las cosas que están bajo el mismo *género*: caballo respecto de hombre”.

4 Ibidem, 103a 23-27: “Ahora bien, lo que, entre todas las cosas, parece llamarse idéntico con más unanimidad es lo numéricamente uno. Con todo, también esto se suele aplicar de varias maneras: primera y principalmente cuando se da lo idéntico mediante un nombre o una definición, como, por ejemplo, el manto respecto al sobretudo y el animal pedestre bípedo respecto al hombre”.

5 Aristóteles, *Categorías*, 4a 10-20:

confirma la aserción de *Tópicos*: lo propio de la substancia es que, siendo numéricamente una, admite los contrarios, tanto las substancias primeras cuanto las segundas. Si la substancia segunda no fuera numéricamente una, no sería propio de ella serlo: en efecto, *propio* es lo que pertenece a todos los individuos de una clase, siempre y sólo a esa clase.

En *Tópicos* y *Categorías* los universales poseen identidad numérica. La unidad (exclusiva y excluyente) que caracteriza a las *ousíai* no impide, sin embargo, que puedan ser compartidas en un mismo sentido por muchos individuos sin degradarse su unidad, aún si es entendida como unidad numérica.

En el libro VII de la *Metafísica*, donde critica la doctrina platónica de la substancialidad de las Ideas, Aristóteles niega que el universal pueda poseer identidad numérica y argumenta de manera semejante a la del *Parménides* platónico⁶ en el tema de la participa-

“Muy propio de la entidad parece ser que aquello que es idéntico y numéricamente uno sea capaz de admitir los contrarios, así como en ninguna otra cosa [de todas cuantas no son entidad] podría uno aducir que lo que es numéricamente uno sea capaz de admitir los contrarios; v.g.: el color, que es uno e idéntico numéricamente, no será blanco y negro, y una misma acción no será deshonesta y honesta, al igual que en todas las otras cosas que no son entidad. La entidad, siendo numéricamente una e idéntica, es capaz de admitir los contrarios; v.g.: el hombre individual, siendo uno e idéntico, unas veces viene a estar blanco y otras negro, caliente y frío, a ser deshonesto y a ser honesto.”

6 Platón, *Parménides*, trad. Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo capo, Néstor Luis Cordero, Gredos, Madrid, 1988, 131 a-d: “-P. Pero dime ahora lo siguiente: ¿te parece, tal como afirmas, que hay ciertas Formas, y que estas otras cosas de nuestro ámbito, por tomar parte de ellas reciben sus nombres, como, por ejemplo, por tomar parte de la semejanza se tornan semejantes, del grandor, grandes y de la belleza y de la justicia, bellas y justas? -S.

Si las Ideas platónicas existen, y *animal* instancia en *hombre* y *caballo*, entonces *animal* es numéricamente uno con ellos, o no. Si lo es, es decir si *animal* conserva unidad e identidad estando instanciado en *caballo* y *hombre*, del mismo modo como el individuo es uno, *animal* no podrá conservar la unidad estando instanciado en individuos distintos y separados y, además, deberá estar separado de sí como si fuese una instancia de sí mismo. Ello exige que *animal* sea uno como lo es el individuo y, dado que un individuo no puede participar, a la vez, de dos atributos opuestos sin caer en contradicción, se sigue que no puede ser uno como el individuo lo es. Si no lo es, si *animal* es diferente por el número en cada especie, se sigue que *animal en sí será muchos*, característica incompatible con la unicidad esencial a las Ideas. Si *animal en sí* es diferente en cada especie y constituye la substancia de esa especie, será inevitable que cada una de las especies de *animal* sea singular en sí y, por ello, un animal individual.⁷

Sí, por cierto, respondió Sócrates. -P. Y, entonces, cada una de las cosas que participa, ¿participa de la Forma toda entera o bien de una parte? ¿O acaso podría darse algún otro modo de participación que no fuera uno de éstos? -S. ¿y cómo podría darse? preguntó a su vez. -P. ¿Te parece, entonces, que la Forma toda entera está en cada una de las múltiples cosas, siendo una? ¿O cómo? -S. ¿y qué le impide, Parménides, ser una?, replicó Sócrates. -P. Entonces, al ser una y la misma, estará simultáneamente en cosas múltiples y que son separadas y, de ese modo, estará separada de sí misma.

7 Aristóteles, *Metafísica*, 1039a 23-1039b 19: “De estas mismas consideraciones se deduce con claridad lo que sucede también a quienes afirman que las Ideas son entidades separadas y, a la vez, componen la forma a partir del género y de las diferencias. En efecto, si las Formas existen, si el Animal se da en el hombre y en el caballo, (aquél) será, o bien uno y el mismo numéricamente (en ambos), o bien algo distinto. Es evidente, desde lue-

Dado que para los platonicos la especie se compone, en virtud del método de división (*diáresis*), de género y diferencia, se pregunta Aristóteles: ¿de qué constará el *animal* que instancia en cada especie y cómo deriva de

go, que en su definición es uno ya que, al definirlo, se dará la misma definición en ambos casos. Y, ciertamente, si existe un Hombre que él mismo y por sí mismo es algo determinado y separado, también sus componentes —como «animal» y «bípedo»— significarán necesariamente algo determinado, y existirán separados y serán entidades. Por consiguiente, también el Animal. Así pues, si (el Animal) que se da en el caballo y en el hombre son uno y el mismo, como lo eres tú respecto de ti mismo, (a) ¿cómo lo uno que se da en cosas separadas podrá ser uno, y por qué tal Animal no va a estar separado también de sí mismo? (b) Además, si el Animal tiene que participar de «bípedo» y de «polípedo», resulta algo imposible, puesto que en la misma cosa, siendo una y siendo algo determinado, se darán a la vez los contrarios. Pero si no se dan, ¿en qué sentido podría decirse que el animal es bípedo o que es dotado de pies? ¿Se trata, tal vez, de yuxtaposición y contacto, o acaso de mezcla? Pero todo esto es absurdo. Si, por el contrario, (el Animal) es distinto en cada caso, (a) serán infinitas, por así decirlo, las cosas cuya entidad es el Animal: en efecto, «hombre» no proviene accidentalmente de «animal», (b) además, el Animal Mismo será una multiplicidad, ya que el animal que se da en cada una (de las especies) es (su) entidad. En efecto, (éstas) no se denominan ni según otra cosa. (Si así fuera, el hombre provendría de esa otra cosa, y esa otra cosa sería su género.) Y, además, serán Ideas todos los componentes del hombre. Y, desde luego, no cabe que sea Idea de una cosa y entidad de otra (pues esto es imposible). Por consiguiente, cada (especie) particular de animales será un Animal Mismo, (c) Además, ¿de qué derivará este animal (de cada especie), y cómo provendrá del Animal en sí? O ¿cómo es posible que este animal exista separado del Animal Mismo, si su entidad consiste en esto mismo? Todos estos (absurdos), y aún otros más absurdos que éstos, se siguen también en el caso de las cosas sensibles. Ahora bien, si es imposible que las cosas sean así, es evidente que no existen Formas de las cosas sensibles tal como algunos afirman.

animal en sí? ¿cómo es posible que el *animal* instanciado, cuya substancia es *animal*, exista aparte de *animal en sí?* Aristóteles concluye que no puede haber Ideas de cosas sensibles.

Una secuela de la argumentación aristotélica es que, si se supone su identidad con la Idea, el universal no puede ser substancia de nada. Si la substancia del singular es aquello que le es propio, exclusivo y excluyente, y la substancia del singular no puede existir separada del singular del que es substancia, sólo existen substancias individuales. Entonces, ¿qué es lo que fundamenta la universalidad? ¿Cómo será posible predicar de todos los elementos de un conjunto la substancia individual entendida como su esencia?

Afirmar que una substancia individual no puede ser diferente de su esencia,⁸ y que sólo se conoce lo individual cuando se conoce su esencia⁹ permite a Aristóteles dar cuenta de los singulares de manera intrínseca, es decir cada individuo desde sí mismo, y en esto se diferencia del platonismo, donde a causa de que las Ideas son universales y están separadas de los singulares, no posibilitan conocer los individuos desde sí mismos porque no constituyen la substancia de ellos.¹⁰ Por ello, aún siendo conocidas las Ideas, esto no implica que se conoce la esencia de la cosa misma singular. El principio de conocimiento debe ser inmanente a lo conocido si quiere ser conocimiento de la cosa misma en su naturaleza (*arkhé en autó*). ¿Cómo puede el universal objeto de ciencia y proporcionar al mismo tiem-

po un conocimiento de substancias singulares estando separado de ellas?

En *Categorías*, Aristóteles pone de manifiesto la prioridad ontológica de la substancia singular por sobre géneros, especies y accidentes. Los universales son propiedades ciertas compartidas en sentido idéntico por muchos individuos; en cuanto a subsistir, dependen de los individuos de los que se predicán: la existencia de los individuos que tienen una propiedad en común es condición de posibilidad del universal.

2. Palabras y ciencia

Porfirio escribió su *Isagoge* como introducción al tratado sobre las *Categorías* de Aristóteles. El texto, traducido al latín en la Edad Media por Boecio, influirá durante siglos en el tratamiento de la lógica. Para Porfirio *género* y *especie* son términos correlativos; el género es un atributo que se aplica esencialmente a varios individuos que difieren entre ellos específicamente. Si la especie está subsumida bajo un género y contiene individuos que difieren entre ellos sólo numéricamente, debe también asumirse que el género, no menos que la especie, hace referencia a cosas y que ambos son mutuamente relativos. Juntamente con la *diferencia*, que acota la especie dentro del género, se predicán *in quid*, esto es, esencialmente. El *propio*, que constituye una determinación accidental que caracteriza a todos, siempre y solamente a los individuos de una especie determinada, y el *accidente*, en cuanto se trata de un predicado asimismo inesencial pero además inespecífico, se predicán *in quale*, es decir no esencialmente. Estas cinco determinaciones atributivas son los *predicables*. Se distinguen de los *predicamen-*

8 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1031a 17-18: “Desde luego, la cosa singular no parece ser algo distinto de su entidad, y la esencia se dice que es la entidad de cada cosa singular”.

9 Cfr. Aristóteles, *Ibid.*, 1031b 6-7.

10 Cfr. Aristóteles, *Ibid.*, 991a 10.

tos o categorías porque éstas son determinaciones conceptuales u ontológicas consideradas de manera extraproposicional, mientras los predicables solamente lo son dentro de proposiciones, en función atributiva. Un predicable lo es en relación al modo atributivo que en una proposición se le asigna; una categoría lo es independientemente de su inclusión en un enunciado. Las categorías o predicamentos pueden ser analizadas desde la perspectiva de los predicables en la medida en que son atribuidas a un sujeto. Esto último ofrece un costado problemático cuando involucra a la *ousía*. Definida como aquello que sólo puede ser sujeto de un enunciado, salvedad hecha de algún caso de atribución, v.gr. “Aquello que camina es Sócrates”, la *ousía* nunca es predicado. Esto acontece cuando se identifican *ousía*, *ser* e *individuo*. En efecto, de tal modo no es posible reconocerlo como predicado más que por vía excepción.

Porfirio sostiene que hay un género generalísimo y una especie ínfima. El género generalísimo es aquel por sobre el cual no puede haber otro que lo sobrepase; la especie especialísima es aquella después de la cual no puede haber especie que le sea inferior. El género generalísimo se relaciona sólo con los términos que le son inferiores; la especie especialísima con aquellos términos que les son superiores. El primero sólo puede ser género; la última sólo especie. En cuanto a los intermediarios colocados entre los extremos se llaman géneros y especies subordinados. Cada uno de ellos puede ser género y especie en relación a términos diversos: para la mente pueden desempeñar el papel de género o de especie conforme a la relación atributiva bajo la que sean considerados.

¿Qué caracteres distinguen a la especie del género? Los géneros subsumen a las especies y no son subsumidos por ellas. La existencia de una especie exige la existencia del género correspondiente, pero no a la inversa. Los géneros son atribuidos por sinonimia a las especies subsumidas bajo ellos; las especies no pueden serlo respecto de los géneros. Los géneros son más extensos precisamente porque contienen a las especies subsumidas bajo ellos. Las especies no acotan los géneros más que mediante las diferencias que les son propias. Tampoco hay especies generalísimas ni géneros especialísimos.

¿Cuáles son las relaciones entre los predicables? Los lógicos llaman diferencia a lo que modifica un género acotándolo en extensión al introducir una cláusula que define un subconjunto dentro del género. La diferencia, aplicada al género, produce la especie incorporándose a su definición, aunque no como un accidente específico; la diferencia no es un *propio*, porque se predica *in quid* y no *in quale* como este último. Ser racional y ser capaz de reír son específicamente humanos, pero la racionalidad es lo que diferencia entre el hombre y los vivientes sensitivos irracionales; constituye y define la especie humana. La capacidad de reír se enuncia como una propiedad, y efectivamente lo es, pero no constituye la especie humana ni se incluye en su definición: todos los hombres ríen, sólo ellos y siempre, pero la definición por género y diferencia no incluye la capacidad de reír. *Sócrates tenía la nariz roma*, *Aquiles venció a Héctor*, son simples accidentes inespecíficos, no propios; *Sócrates ríe*, *Aquiles ríe*, en cambio, expresan una propiedad específicamente humana de Sócrates y de Aquiles aún cuando esta propiedad no se incluya en la

definición de la especie humana a la que ambos pertenecen.

¿En virtud de qué se distinguen entre sí los predicables? La diferencia se aplica al género; la especie sólo se aplica a individuos; la diferencia tiene prioridad respecto de la especie constituida por ella. La especie difiere de la propiedad porque puede constituirse en género de otras especies mientras que la propiedad es intransferible más allá de la especie a la cual es propia. La especie es anterior a la propiedad que pueda corresponderle y no está en el sujeto más que en acto; la propiedad, en cambio, puede estar en potencia en el sujeto. Porfirio lo define de varias maneras:

“el accidente es lo que está o no está sin que se corrompa el sujeto”; “lo que en él puede estar o no estar, en lo mismo”; “lo que no es ni género, ni especie, ni diferencia, ni propio, y está en el sujeto”¹¹

Se divide en dos especies: uno es separable del sujeto; el otro, inseparable. Así, dormir es un accidente separable; ser negro, aunque sea un accidente inseparable para el cuervo y para el etíope, no impide que haya la posibilidad de concebir un cuervo blanco y un etíope que pierda su color sin que el sujeto sea destruido.

La especie difiere, a su vez, del accidente, porque es atribuida esencialmente (*in quid*) al sujeto del cual es especie; el accidente se da en el sujeto sólo según una manera de ser (*in quale*). Una substancia participa de una sola especie aunque puede participar de varios accidentes, ya sean separables, ya inseparables. La especie es, asimismo, anterior al accidente, ya que el sujeto es preexistente a éste. Los accidentes se anexas a la substancia. La participación en

¹¹ Porfirio, *Isagoge*, PL 64, 132 D. [Trad. J.J.García Norro y R.Rovira, *Anthropos*, Barcelona, 2003.].

la especie es idéntica para todos los singulares que participan de ella; la del accidente no. El Árbol de Porfirio constituye un anticipo de lo que modernamente se denominará clasificación simple, por clases disyuntas. Es subsidiario de la *diáiresis* platónica, o división, como aparece en el diálogo *El Sofista*.

Porfirio, en su Árbol, parte del género generalísimo *substancia* sobre el cual ya no hay género alguno, y llega hasta la especie ínfima *hombre*, bajo la cual sólo existen individuos (Platón, Sócrates, etc.) Declara Porfirio, en relación con los géneros y las especies: “Me rehúso a decir si los géneros y las especies subsisten o consisten solamente de pensamientos puros; ni si son, en el caso de que subsistieran, corpóreos o incorpóreos, ni si ellos existen separados de las cosas o de los objetos, o si forman con ellos algo coexistente”.¹²

En contexto aristotélico *ousía* tiene significado ambivalente. Aristóteles hace de ese vocablo un uso absoluto o *simpliciter* según el cual cada individuo es *ousía*, y otro relativo o *secundum quid* de conformidad con el cual *ousía* significa forma. Porfirio entiende que en el tratado sobre las *Categorías* el sentido del término es, *simpliciter*, el del compuesto de materia y forma, y la distinción decisiva es entre substancia primera y substancia segunda. Esta distinción y la comprensión de la substancia primera como aquella que lo es más propiamente, con mayor prioridad y en el grado más alto¹³ puso a Porfirio en la dificultad de aceptar la asignación a especies y géneros de una función secundaria en relación con el individuo: para él, la consistencia de los discursos de Platón y Aristóteles no fue sencilla:

“Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual. Se llaman entidades secundarias las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros; v.g.: el hombre individual pertenece a la especie hombre, y el género de dicha especie es animal; así, pues, estas entidades se llaman secundarias, v.g.: el hombre y el animal”¹⁴

Este pasaje del tratado sobre las *Categorías* determina lo que Aristóteles entiende por substancia primera y segunda, priorizando, contra Platón, la primera. Allí sostiene la reiterada aseveración “Así, pues, de no existir las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás”¹⁵: no es sólo prioridad ontológica; es también lógica. *Animal* se predica de *hombre* y consecuentemente del *hombre individual*; si no se predicara de ningún hombre individual, tampoco se predicaría de hombre en general.¹⁶ La substancia singular es prioritaria en sentido absoluto -tanto en relación al resto de las categorías cuanto en relación a la substancia secundaria-, ya porque el resto de las categorías se da *en* la substancia singular, ya porque se predica *de* ella. La índole de *hypokéimenon* que ostenta la substancia singular y el hecho de que sin ella no pueda darse lo que significan las demás categorías, determina su prioridad. Porfirio la admite; sin embargo, asigna al universal una prioridad *secundum naturam*.

¿Qué significa prioridad para Porfirio? Aristóteles especificó varios sentidos de prioridad¹⁷:

14 Aristóteles, *Categorías*, 2a 11-19.

15 Aristóteles, *Categorías*, 2b 5-6.

16 Ibid., 2a 36 - 2b 1.

17 Ibid., 14a 26 - b 23.

Algo es prioritario porque de su existencia depende la existencia de otra cosa. En este caso, existe una relación entre ambas cosas que no es reversible; se trata de la prioridad de la substancia respecto del resto de las categorías. En otro sentido la causa es prioritaria respecto del efecto en cuanto es causa de su existencia, aún en aquellos casos en que la implicación de existencia sea recíproca: entre un hecho y la proposición verdadera acerca de él existe, por ejemplo, reciprocidad, ya que uno y otra son verdaderos a la vez; sin embargo, el hecho verdadero es causa de la proposición verdadera y no al revés. Hay todavía otro sentido de prioridad¹⁸: algo puede ser anterior, preceder, en el conocimiento. Se trata de una consideración en absoluto (*haplós*) del término anterior, donde Aristóteles entiende que según el concepto, lo universal es anterior a lo singular, pero según la percepción, lo singular es anterior a lo universal. Estas diversas clases de prioridad y, por tanto, de relaciones, pueden quizá reducirse a los pares anterior/posterior y anterior/anterior¹⁹. El primero pone de manifiesto un carácter inverso mostrando que lo que es primero según un significado de prioridad resulta último de acuerdo con otro significado. El segundo ratifica la prioridad de una determinada cosa, que es primera desde cierta perspectiva y también lo es desde otra, asimismo posible. Porfirio recurre, con el objetivo de conciliar la teoría del tratado de las *Categorías* con el pensamiento platónico, a la relación anterior/posterior entre

18 Aristóteles, *Metafísica*, 1018 b 29-34.

19 Puede verse, especialmente: Alejandro Vigo, Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles, *Philosophica* (Valparaíso, Chile, 1989) n°12, pp 89-115; y del mismo autor, Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la substancia, *Philosophica* (Valparaíso, Chile, 1990) n° 13, pp 175-198.

12 Porfirio, *Isagoge*, PL 64, 32 B.

13 Cfr. Aristóteles, *Categorías*, 2a 11-12.

lo cognoscible para nosotros y lo cognoscible en sentido absoluto, entre la prioridad de un conocimiento inmediato y no fundado, y otro conocimiento que procede por principios y es fundado.

En *Categorías*, hay una polémica antiplatónica expresada en la negación de la separación y causalidad de las Ideas, tanto cuanto en negarle prioridad ontológica al universal. Los universales existen como meros predicados de singulares. Las sustancias singulares son anteriores por naturaleza a las sustancias universales. En *Categorías*, la sustancia es sujeto: sólo la sustancia es siempre sujeto; subyace a sus propias especies y géneros tanto como a los accidentes que se dan en ella.

¿Cómo podrá sostener Porfirio que las aserciones aristotélicas en *Categorías* no son inconsistentes con el platonismo? Si la existencia de las sustancias singulares es prioritaria y cuando son eliminadas, ya no pueden existir las sustancias segundas y los accidentes. Sin embargo, e inversamente, si se eliminan hombre o animal, Sócrates desaparece en cuanto humano, y así la especie parece sustancia más consistente que el individuo, y el género más consistente que la especie.

Porfirio, en su Comentario a las *Categorías*, se interroga por qué Aristóteles dice que la sustancia singular es anterior a la sustancia universal cuando el universal -en su versión platónica- es lo primario. Responde que el problema consiste en asumir la sustancia singular en el sentido de un hombre concreto, v.gr. Sócrates, que aún en el supuesto de su inexistencia no impide que hombre y animal permanezcan. Aristóteles no afirma -en opinión de Porfirio- que una sustancia singular sea anterior a su correspondiente univer-

sal, sino que la clase del universal correspondiente es anterior al singular del caso, porque es imposible que cualquier predicado universal pueda concebirse existiendo separado de su extensión, que pueda concebirse al margen de los singulares de los que se abstrae. Los universales abstractos a partir de los singulares, a diferencia de los universales reificados (Ideas), tienen una existencia sólo conceptual y posterior a las cosas singulares.

A la objeción contra la prioridad de la sustancia singular, Porfirio ofrece otra respuesta, basada en consideraciones lógicas, dentro de su propia interpretación del cometido que habría pretendido Aristóteles en el tratado sobre las *Categorías*, tema debatido como pocos en la tradición posterior. Porfirio considera el tratado aristotélico como un tratado lógico cuyo objeto son los predicados, motivo por el cual recibiría su título la obra, i.e. *Categorías*.

Las expresiones que significan entidades se aplican en primer lugar a los singulares, a partir de los cuales el pensamiento avanza hasta los predicados comunes. Si el objeto de *Categorías* son las expresiones significativas y éstas se refieren básicamente a entidades singulares perceptibles, es más que razonable considerar a éstas como sustancias primeras. Porfirio, sin embargo, agrega que en relación con la naturaleza, las sustancias inteligibles son primeras. La cuestión de la prioridad ontológica entre los dos tipos de sustancia -singular y universal- regresa una vez más.

Porfirio incluye en el debate, además de los singulares y los universales, las sustancias inteligibles -Dios, el Intelecto y las Ideas-. Las especies y los géneros no cuentan entre las sustancias inteligibles; de hecho, correspon-

den a las sustancias segundas aristotélicas. Los universales dependen de las cosas sensibles y de la inteligencia humana para inherir y para ser universales respectivamente. Las Ideas platónicas están separadas de las cosas sensibles y son independientes de la mente humana; es por esta razón que el medioevo establecerá su sede en la mente divina.

Porfirio entiende resolver la prioridad apelando a la distinción entre anterior por percepción (*quoad nos*) y anterior por naturaleza (*quoad se*). Para él la sustancia sensible es anterior *quoad nos* pero la sustancia inteligible lo es *quoad se*.

Los universales comienzan a constituir, para Porfirio, un problema gnoseológico, sin que pueda desprenderse del todo de la reificación platónica de las Ideas. Postula la existencia de sustancias inteligibles que son, por un lado, causa de los universales

abstractos y, por el otro, de las cosas sensibles. Las sustancias inteligibles son universales ontológicos y causan el orden que puede descubrirse en el mundo sensible.

La versión porfiriana de la concepción aristotélica de los universales los expone como propiedades comunes, sin autarquía ontológica y dependientes, para existir, del conjunto total de esos singulares. Los universales no pueden existir más que dándose, de hecho, en los singulares.

* Dr. en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y por la Universidad de París IV-Sorbona.

Muerte y transfiguración del Filósofo

El Liber de pomo y la imagen medieval de Aristóteles

Gustavo Fernández Walker*

«En aquel tiempo vivía un gran sabio, muy famoso e inteligente, cuyo nombre era Aristóteles. Y todos los sabios de su tiempo escuchaban sus enseñanzas, estudiaban sus conceptos y aprendían de él. Y al acercarse el momento de su muerte y sufrir una dolencia terminal, todos los sabios se reunieron y se acercaron para verlo y para conocer las causas de su enfermedad. Lo encontraron olfateando una manzana que tenía en la mano. Pero él no estaba preocupado por la gravedad de su enfermedad o afligido por el dolor de la muerte. Cuando así lo vieron, muchos se agitaron y lo rodearon, y al acercarse vieron más claramente su rostro, alegre y que se les acercaba para saludarlos. Y entonces le dijeron: “Oh, señor y maestro nuestro: al principio, cuando te vimos, el alma se nos escapaba y nos agitamos al observar en tí la violencia de la enfermedad y tu vigor tan debilitado. Pero cuando te vimos de cerca, y vimos tu rostro claramente, nuestro espíritu, que se nos había escapado, regresó a nosotros, y se aquietó”. Aristóteles se burló de ellos y les dijo: “No crean en sus corazones que yo estoy feliz porque espero superar esta enfermedad que ahora tengo; porque sé

muy bien que ahora debo morir y que no puedo evitarlo, porque el dolor me atormenta grandemente; y si no tuviera esta manzana en mi mano, cuyo aroma me conforta y prolonga un poco mi vida, ya habría expirado”»

*Liber de pomo,
seu de morte Aristotelis*

Entre los textos que circularon en el Occidente medieval bajo el nombre de Aristóteles, el *Liber de pomo* acaso sea el más desconcertante. En él se describe la última discusión que el filósofo, en su lecho de muerte, mantuvo con sus discípulos. Es difícil identificar qué es lo que llama más la atención: si el apretado eclecticismo de sus breves páginas o la enorme difusión que gozó la obra en sus diferentes versiones (en árabe, persa, hebreo o latín), siempre dentro del marco del *corpus* aristotélico cuya traducción, comentario y discusión significó una revolución en el pensamiento medieval.

Los orígenes del *Liber de pomo seu De morte Aristotelis* (tal el título de la versión latina, que es la que aquí será considerada) no son del todo claros. La versión más antigua se remonta al siglo X y está redactada en árabe, aunque

se ignora si se trata a su vez de una traducción de una versión anterior, en griego o siríaco. Sea de ello lo que fuere, no caben dudas de que el modelo para esta primera versión es el *Fedón* platónico. No sólo por el marco dramático del diálogo (un filósofo conversando con sus discípulos en el lecho de muerte), sino incluso por los nombres de varios de esos discípulos (Simias, Critón), que retoman los del diálogo de Platón, además de algunas discusiones doctrinales que parecen casi transcripciones del *Fedón*.

Ese texto árabe fue traducido al persa, y ambas versiones gozaron de gran difusión en los círculos ilustrados del Islam, en ocasiones con autoría atribuida a Al-Kindi, célebre por sus esfuerzos no sólo para coordinar un enorme trabajo de traducción al árabe de las grandes obras del pensamiento antiguo, sino también por intentar una concordancia entre las obras de Platón y Aristóteles muy en consonancia con el espíritu del *Liber de pomo*. De manera independiente a esa tradición “oriental”, sin embargo, circuló otra versión, redactada en hebreo por Abraham ibn Hasday, fechada en Barcelona en 1235. Más que una traducción, se trata de una verdadera reescritura

ra en la que algunos nombres son transformados (Simias se convierte en Simón, por ejemplo) varias escenas son omitidas y otras añadidas (por caso, referencias a Abraham como “el primer filósofo” y un acercamiento entre la filosofía aristotélica y el judaísmo), todo lo cual produce como resultado una nueva obra, en la que la dependencia inicial del modelo platónico está prácticamente diluida.

Es esta versión hebrea la que, de acuerdo con el prólogo de su autoría, el rey Manfredo de Sicilia tradujo al latín en 1255 y que, a su vez, fue traducida a diversas lenguas vulgares, asegurando su amplia difusión en los últimos siglos de la Edad Media y los primeros de la Modernidad. El prólogo redactado por Manfredo es, en sí mismo, uno de los principales testimonios conservados acerca de la importancia e influencia del *Liber de pomo* en la Baja Edad Media. Allí se dice:

«Nosotros, Manfredo, hijo del divino y augusto emperador Federico, (...) sometidos al azar de la fragilidad humana y a la discordia de los concordantes elementos de los cuales estamos hechos, como las demás cosas, (...) creíamos temer la inminencia de la muerte. Mas trayendo a nuestra mente los documentos filosófico-teológicos que una multitud de venerables doctores nos enseñó en el aula imperial del divino augusto y serenísimo emperador y señor padre nuestro, y que portaban opinión acerca de la naturaleza del mundo, del flujo de los cuerpos, de la creación de las almas y de su eternidad y perfección, de la debilidad de las materias y la fortaleza de las formas (...), ya no nos preocupamos por nuestra desaparición (...) Entre los cuales libros nos llegó uno de Aristóteles, príncipe de los filósofos, llamado “[Li-

bro] de la manzana”, redactado por él en el final de su vida, y en el que enseña a los sabios a no lamentarse por abandonar su refugio terrestre, sino alegrarse por dirigirse al premio de la perfección, por el cual con el mayor esfuerzo de los estudios, escapando completamente al peso del siglo, no debían ahorrar en lo más mínimo el gasto de tiempo y de vida. (...) Un libro que, al no encontrarse entre los cristianos, pues lo leímos en hebreo traducido del árabe, con la sabiduría recuperada para erudición de muchos, traducimos de lengua hebrea en latina. (...) Este libro no fue escrito por Aristóteles, sino dictado por él a otros, que quisieron mostrar la causa de su alegría ante la muerte, tal como seriamente se expresa en estas páginas.»

Se cree que esta versión latina del *Liber de pomo* estaba incluida en la importante donación de manuscritos que Manfredo hizo a la Universidad de París en 1263, época en la que, gracias al esfuerzo de Guillermo de Moerbeke, entre otros maestros, se llevó adelante un trabajo de traducción y sistematización de la obra aristotélica que daría como resultado lo que conocemos como *corpus recentior*. Allí se encuentran obras fundamentales del canon aristotélico como *Metafísica*, *Física*, *De anima*, *De generatione et corruptione*, *De caelo*, y textos de matriz neoplatónica que circularon con el nombre de Aristóteles, como el *Liber de causis*, el *Secretum secretorum* y el *Liber de pomo* que nos ocupa aquí.

La enorme cantidad de manuscritos que transmiten el *Liber de pomo*, su circulación al interior del *corpus recentior* de Aristóteles, su difusión en ámbitos no sólo universitarios sino también cortesanos, en latín o en traducciones en lengua vulgar dan cuenta de la

enorme difusión de la obra. Es decir: sabemos que el *Liber de pomo* fue muy leído en la Edad Media. Ahora bien, el gran interrogante que se le presenta a un lector moderno es: ¿cómo fue leído? ¿Cómo es posible que las mismas personas que pudieron advertir, por ejemplo, que el *Liber de causis*, hasta entonces atribuido a Aristóteles, no podía haber sido escrito por el Filósofo, no hubiesen reparado en el carácter apócrifo del *Liber de pomo*? Atribuir ingenuidad o ineptitud filológica o hermenéutica a los lectores medievales sería no sólo una salida fácil, sino fundamentalmente errónea, y por lo tanto debe ser descartada de plano.

Por lo pronto, no es cierto que la atribución de las doctrinas consignadas en el *De pomo* a Aristóteles no haya generado controversias. En el universo de la filosofía judía, por caso, Maimónides rechaza explícitamente la pertenencia de la obra al *canon* aristotélico y no la considera auténtica. En el universo latino, el autor anónimo de una *quaestio* acerca de la posibilidad de que Aristóteles hubiera sido merecedor de la salvación rechaza la ortodoxia del Filósofo que su oponente defiende en base al testimonio del *De pomo*, aduciendo que la obra no es auténtica y que por lo tanto no puede ser tomada como prueba. Lo mismo aduce Pedro de Candia (futuro Alejandro V, antipapa entre 1409 y 1410) en su *Comentario a las sentencias*.

Por otra parte, una *quaestio* de la segunda mitad del siglo XIV atribuida a Alberto de Sajonia comenta extensamente el *Liber de pomo* como una auténtica obra de Aristóteles, y algunas doctrinas presentes en el *De pomo* son citadas como autoridad por maestros del siglo XV como Conrado de Halberstadt, Heymerico de Cam-

po, Dionisio de Rickel, Ludovico Ricchieri o Lamberto de Colonia. Incluso Juan de Trevisa, a fines del siglo XIV, interrumpe su traducción del *Polychronicon* de Ranulf Higden para refutar cierta leyenda (transmitida por Gregorio Nacianceno y que llegó incluso hasta Kepler) según la cual Aristóteles se habría suicidado, avergonzado por no comprender la teoría de las mareas de Euripo. «¿Cómo pudo creer Gregorio que Aristóteles no entendió las mareas después de lo que puede leerse en el segundo libro de la *Meteorología*?», escribe Juan; y cita a continuación un extenso pasaje de la versión inglesa del *Liber de pomo*: «¿Cómo pudo creer que se suicidó, si en el *Libro de la manzana* se relata cómo murió mientras discutía con sus discípulos y sostenía en sus manos una manzana?».

Más aun, las *Auctoritates Aristotelis*, florilegio que compila y organiza en breves sentencias las principales enseñanzas del *auctor* Aristóteles y que, en diferentes versiones, gozó de una enorme popularidad en la Edad Media, contiene ocho “autoridades” extraídas del *Liber de pomo*, entre las que figuran las principales enseñanzas que el maestro transmite a sus discípulos en su lecho de muerte:

<<2.> La muerte no es otra cosa que la retirada del alma del cuerpo (*mors nihil est, nisi recessus animae a corpore*).

<3.> El sabio debe alegrarse de su muerte y no lamentarse (*sapiens debet laetari de morte sua et non dolere*).

<4.> La filosofía enseña al hombre a conocer a su creador (*philosophia docet hominem cognoscere suum creatorem*).

<7.> Feliz el alma que no ha sido manchada por las perversas operaciones de este mundo (*beata est*

anima quae non fuit infecta pravis operationibus hujus mundi).

<8.> Pobre del alma pecadora que no tiene la posibilidad de retornar al propio lugar del que partió, porque las obras viles y los placeres carnales le impiden su ascenso hacia lo alto (*vae animae peccatrici quae non habet posse redeundi ad locum suum, unde exivit, quia turpia opera et delectationes carnales impediunt ejus ascensum sursum*).

Independientemente del valor que los lectores medievales hayan podido atribuir al contenido doctrinal del *De pomo*, su amplia circulación parece responder, además, a cuestiones que van más allá del mero interés por ofrecer un eslabón más en la venerable tradición de la concepción de la filosofía como preparación para la muerte. Por lo pronto, la retractación que el moribundo Aristóteles ofrece de dos de sus doctrinas menos compatibles con la cosmovisión cristiana (a saber, la eternidad del mundo y la disolución del alma individual con la muerte) parecen funcionar como salvoconducto frente a la oposición que esas tesis encontrarían finalmente en la condena parisina de 1277. A su vez, en tanto el propio Manfredo aduce que ese tesoro que pone a disposición del público ilustrado de la cristiandad había sido hallado entre los libros de su padre, la rehabilitación de Aristóteles funciona a su vez como desagravio para Federico II, descrito por el franciscano Salimbene de Parma como *homo pestifer et maledictus, scismaticus, hereticus et epycúrus*.

Dicho de otro modo, el éxito del *Liber de pomo* se explica no sólo por razones de índole estrictamente doctrinal, sino también política. Por cierto, la necesidad de encontrar en Aristóteles posiciones

que lo acercaran a una determinada ortodoxia no era una característica exclusiva de la versión latina (es decir, cristiana) del *De pomo*, sino que también puede rastreadse en las versiones árabe y judía. En este último caso, la traducción del *Liber de pomo* al hebreo encajaba perfectamente en una antigua leyenda según la cual, luego de la conquista de Jerusalén por parte de Alejandro Magno, Aristóteles habría recibido de manos de su discípulo un conjunto de textos que lo habrían llevado a retractarse de ciertas posiciones y abrazar el judaísmo. En algunos manuscritos puede leerse incluso una versión en hebreo de la carta que Aristóteles habría enviado a Alejandro para agradecerle el tesoro que le había revelado. Para esa tradición, el *Liber de pomo* no sería otra cosa que el testimonio de la conversión de Aristóteles.

En el caso del mundo cristiano medieval, la cuestión es sumamente compleja. Por lo pronto, no hay en el texto latino del *Liber de pomo*, naturalmente, referencias explícitas a doctrinas cristianas. Hay, en cambio, un rechazo explícito de las dos grandes doctrinas aristotélicas que causaron mayor controversia en el Medioevo latino (la eternidad del mundo y la desaparición del alma individual con la muerte) y una exaltación de la vida futura, en la que el alma, según el Aristóteles moribundo del *De pomo*, podrá conocer a su creador. No obstante, no puede soslayarse el hecho de que, a pesar de esa curiosa ortodoxia aristotélica, el mecanismo mediante el cual se puede acceder al mérito de esa vida feliz después de la muerte no es otro que la práctica de la filosofía. Precisamente, la defensa del ideal contemplativo del filósofo constituía la tercera pata en la que se asentaba el aristotelismo de

los maestros de artes que serían alcanzados por la condena de 1277. Compárense los siguientes artículos del *syllabus* del obispo Esteban Tempier:

«<40.> No hay un estado más excelente que el de abandonarse a la filosofía (*quod non est excellentior status, quam uacare philosophiae*). <154.> Solamente los filósofos son los sabios de este mundo (*quod sapientes mundi sunt philosophi tantum*).»

con los siguientes pasajes del *Liber de pomo*, al comienzo y al final de la conversación de Aristóteles con sus discípulos:

«<Aristóteles:> En primer lugar los interrogaré a ustedes: si creen y confían en que la ciencia de la filosofía, que contiene a todas las <otras> ciencias, es verdadera, y que quien la investiga, investiga la verdad, la rectitud y los grados altísimos y divinos, y que por ella existe la diferencia entre el hombre y los otros animales.»

A la respuesta afirmativa de los discípulos siguen una serie de observaciones acerca del funcionamiento del alma y del cuerpo. La mayor nobleza del alma no se debe únicamente a su proveniencia divina, sino fundamentalmente a las acciones mediante las cuales ella se hace meritoria de conocer a su Creador. La principal de esas acciones es precisamente la actividad filosófica, representada por los textos de Aristóteles (una conclusión similar había alcanzado Averroes en su *Tratado decisivo*: el propio Corán prescribe el estudio de la filosofía de Aristóteles).

“Señor y maestro nuestro”, exigen los discípulos al final del diálogo, “enseñanos cuál es la ciencia recta que el hombre debe

aprender y comprender, y de qué modo se llega por ella al más alto grado de la ciencia de la rectitud”.

«A lo que Aristóteles respondió: “Ninguna ciencia es similar a la ciencia de la filosofía, que clarifica el alma y la hace disfrutar en este mundo en la perfección y la rectitud, que es el principio de su bienestar; y por ella le es dada el comprender e inteligir el bien del otro mundo, y quien la encuentra, encuentra la vida en el otro mundo. Porque en los primeros ocho libros uno encuentra todos los caminos de la ciencia por los cuales el hombre puede comprender y poseer los principios para los caminos de todos los métodos y conocer las razones aducidas acerca de ellos, por las cuales se ajustan razonablemente a las cosas disputables y de las que se apartan los que no poseen el camino recto por el cual vale la pena conocer verdaderamente algo. (...) Y agregué otro libro, que se llama Metafísica, y en él afirmé que el firmamento superior y las estrellas no son de la naturaleza que observamos bajo la luna, sino que son de otra naturaleza, para comprender la cual no tenemos ni capacidad ni potencia. (...) Y dichosa es el alma que no está infectada por las nimias obras de este mundo y que conoce a su creador, pues ella es la que regresará a su lugar de grandes delicias, mas no con los placeres del cuerpo, que son despreciables. Y ay de las almas pecadoras que no poseen virtud ni pueden retornar a su lugar ni pueden ascender a su patria, porque las oscuras obras de los placeres del cuerpo les impiden el ascenso hacia lo alto”.»

Dicho esto, Aristóteles dejó caer la manzana que sostenía en sus manos y murió. Sus últimas palabras, pues, fueron una invita-

ción a sus discípulos a leer su obra y perseverar en el estudio de la filosofía mediante la lectura de los “ocho libros”, que los intérpretes entienden alternativamente como una referencia a los textos de lógica o de filosofía natural, a los que se añaden el *De anima* y la *Metafísica*.

Así, el *Liber de pomo* parece rechazar ciertos aspectos centrales de la filosofía aristotélica para acercarse a una cierta ortodoxia que la hiciera compatible con las doctrinas cristianas, musulmanas y judías. Pero, a la vez, esconde en sus páginas un elogio de la vida filosófica perfectamente compatible con el modo en el que la obra de Aristóteles fue leída por los maestros de artes de la universidad medieval. El propio autor/traductor del tratado parece ser consciente de esa tensión al interior de la obra, al poner en boca de Aristóteles una curiosa comparación, que también será recogida en las *auctoritates Aristotelis*:

«Y esta ciencia [la lógica, entendida aquí como herramienta primera de la filosofía] es útil como es útil el escorpión en el antídoto, que, si bien es tóxico, sin embargo, si se lo administra al paciente, ofrece un remedio y el dolor retrocede.»

Las prescripciones hipocráticas del “libro de la manzana” parecen funcionar como modo de determinar la dosis en las que puede incorporarse la filosofía aristotélica en el camino de la salvación. Tóxica en estado puro, su utilización adecuada puede “ofrecer un remedio al paciente”. La misma manzana que es sinónimo de caída puede ser, también, sinónimo de salvación.

* (UNSAM/UBA/CONICET)

El silogismo práctico en Aristóteles

Su esencia e inexistencia

Gustavo Zito*

La gran utilidad de los ejemplos, la única si se quiere, es aguzar el juicio, porque en lo que toca a la exactitud y a la precisión de los conocimientos del entendimiento, son más bien funestos. (...) Los ejemplos vienen a ser para el discernimiento como la muleta para el inválido y de la que no podrá prescindir el que carezca de esa facultad natural.

Kant, Immanuel, *KrV*, A 134 / B 173

I. Introducción

La expresión “silogismo práctico” mienta una supuesta doctrina aristotélica que se encontraría como diseminada o en esbozos en ciertos pasajes de *Ética Nicomaquea*, *De anima* y *De motu animalium*, y en torno a la cual bulle una dilatada controversia sostenida y

alimentada durante siglos por numerosos comentaristas que han tenido la precaución de no eludir en sus discrepancias al respecto ninguno de los asuntos en los que fuera posible discrepar. En efecto, las discusiones sobre el silogismo práctico giran entorno a cuál es su estructura formal, cuáles sus premisas, si éstas son solo dos o pueden ser más, la relación que guarda la conclusión con las premisas, si este silogismo constituye un mecanismo generador de la acción o si se trata de un modelo formal para explicar o justificar una acción intencional de manera retrospectiva, etc. Al respecto, en lo único que parece reinar un acuerdo generalizado es en considerar que se trata de una doctrina particularmente inconsistente y hasta contradictoria. De todas formas, la controversia principal es la que intenta infructuosamente decidir si la conclusión de este silogismo es de orden teórico o práctico; es decir, si se trata de un mero enunciado que indica la necesidad o conveniencia de

hacer algo o si es una acción concreta. Las aguas, al respecto, están claramente divididas. Ahora bien, estas dos posturas, mutuamente excluyentes, se muestran incapaces de dar una solución satisfactoria a esta disyuntiva, puesto que mientras algunas citas aristotélicas parecen favorecer claramente una de ellas -vgr. “la conclusión de las dos premisas es la acción” (*De mot. an.* 701 a 12), otras inclinarían la balanza hacia la contraria, como cuando Aristóteles aclara que la acción llega a concretarse “si no hay nada que lo impida” (*EN* 1147a 29; *De mot. an.* 701a 15). En efecto, ese inciso sugiere que la conclusión del silogismo práctico podría ser un enunciado previo a la acción, por lo que esa conclusión-enunciado podría no llegar a concretarse necesariamente en una acción práctica, sino solamente si nada se interpone.

Así las cosas, la cuestión parece encontrarse en un callejón sin salida. Una posible solución consistiría en afirmar que Aristóte-

les sostiene dos teorías diferentes del silogismo práctico; o bien que hay una sola teoría pero con aspectos internos ambiguos e inconsistentes. La ambiciosa intención del presente trabajo es proponer una lectura que en principio permitiría salir de ese callejón a partir de la siguiente hipótesis: en Aristóteles no hay ni una ni dos doctrinas del silogismo práctico; antes bien, como lo anuncia el título, el silogismo práctico es inexistente. En ese sentido, es necesario que los pasajes sospechosos de silogismo práctico sean interpretados a la luz de la siguiente pregunta: *¿de qué está hablando Aristóteles cuando parece que hablara del silogismo práctico?* Si se abordan las citas correspondientes teniendo en cuenta el contexto de la obra a la que pertenecen, el silogismo práctico podría llegar a desvanecerse, lo cual redundaría en una mayor claridad y coherencia de los textos.

II. Cuestiones preliminares.

Antes de entrar de lleno al asunto que nos ocupa, cabe señalar que la expresión “silogismo práctico” es una traducción doblemente objetable de los términos griegos que figuran en el texto fuente, a saber: *συλλογισμοί τῶν πρακτῶν* (EN 1144a 31).

Detengámonos, en primer lugar, sobre el término *συλλογισμοί*. Es sabido que Aristóteles le dio a esta palabra un sentido técnico muy preciso en sus *Analíticos*; no obstante, en la *Ética*, este término está empleado en un sentido amplio, propio del lenguaje común, según se mostrará oportunamente en el desarrollo del presente trabajo. Ahora bien, la palabra “silogismo”, en las lenguas modernas, denota únicamente este último sentido de los *Analíticos*,

por lo que esa traducción, aunque es más fiel en el aspecto morfológico, no lo es en el semántico, que constituye indudablemente el aspecto más importante de una traducción. Por consiguiente, cuando el término *συλλογισμοί* es utilizado por Aristóteles no en el ámbito del conocimiento teórico sino en el de la praxis, parece mucho más acertado traducirlo como “razonamiento” o “cálculo acompañado de razón”, expresiones que en nuestro idioma reflejan con una fidelidad mucho mayor el sentido amplio con el que Aristóteles lo emplea en su pensamiento ético. El segundo cuestionamiento está relacionado con la estruendosa presencia del genitivo plural *τῶν πρακτῶν*, el cual torna muy cuestionable la traducción “prácticos” (que supondría la presencia de un inexistente nominativo cumpliendo la función sintáctica de atributo).

Sin embargo, al recortar este tema para aislarlo como objeto de análisis, los comentaristas lo han instalado con la poco adecuada denominación de *silogismo práctico* (o su equivalente en distintas lenguas), lo cual ha contribuido seguramente en buena medida a alimentar las estériles controversias que abundan al respecto. Mucha tinta inocente se habría evitado derramar si esta pieza de discusión hubiese recibido, por ejemplo, el nombre de *razonamiento* en lugar de *silogismo*. De todas formas, éste es apenas un aspecto menor, casi anecdótico, en relación a la cuestión de fondo que pretende abordar este trabajo, la cual no consiste en que los comentaristas hayan designado una teoría aristotélica con un nombre inadecuado, sino en que ese nombre inadecuado mienta una teoría que no está en ninguna obra de Aristóteles y que solamente se encuentra en aquellos textos que

con sus críticas y comentarios se convierten en su única e involuntaria fuente de existencia.

III. El silogismo práctico en *Ética nicomaquea*.

III. 1 Las citas que los comentaristas presentan como referidas al silogismo práctico en *Ética nicomaquea* se ubican a partir del Libro VI, que está dedicado al estudio de las virtudes dianoéticas. En esos pasajes, Aristóteles establece que la parte racional del alma tiene dos subpartes: la científica (*ἐπιστημονικόν*) y la calculadora o razonadora (*λογιστικόν*). La primera es contemplativa y conoce los entes necesarios y eternos; allí opera el pensamiento teórico (*διόνοια θεωρητική*), dedicado a las cosas que no puede ser de otra manera. La otra subparte es la que conoce lo contingente y está orientada a la acción (*πρᾶξις*): este pensamiento puede ser práctico (*διόνοια θεωρητική*) o productivo (*διόνοια ποιητική*). En este contexto Aristóteles introduce la noción de “verdad práctica” (*ἀλήθεια πρακτική*), una verdad de naturaleza distinta a la teórica, cuya caracterización es desarrollada allí brevemente (1139 a 21-31). Ahora bien, dado que existen dos tipos de verdades correspondientes a sendas subpartes racionales del alma, y que para la subparte científica existe un instrumento apropiado a su objeto de estudio -a saber, el silogismo- cabría suponer entonces que para la subparte razonadora o calculadora debería existir también un mecanismo análogo, que sería el silogismo práctico. En este sentido, suele considerarse que Aristóteles tematiza y desarrolla el silogismo teórico en los *Analíticos* -lo cual es cierto- y que, análogamente, hace lo mismo

con el silogismo práctico, aunque de manera mucho menos sistemática, en determinados tramos de la *Ética*, *De ánima* y *De motu animalium*. La lectura que los comentaristas hacen de estos pasajes supone esa hipótesis, la cual nunca parece ser cuestionada. En ese sentido, es cierto que en estas obras Aristóteles hace referencias a un tipo de pensamiento práctico, diferente del teórico, y que hasta da algunos ejemplos al respecto, pero ello no implica que nuestro autor se haya propuesto establecer allí una doctrina referida a un supuesto *silogismo práctico*, a pesar de que, efectivamente, aunque algunos pasajes parezcan indicar lo contrario.

III. 2. Las citas de *Ética nicomaquea* en las que supuestamente aparece el tema del silogismo práctico se encuentran en el tercer capítulo del Libro VII. Concretamente se trata de dos ejemplos puntuales: el del “alimento seco” (1147a 7) y el del “alimento dulce” (1147a 27 - b 4), que es bastante más complejo. Ha llegado el momento de formular la pregunta que orientará nuestra investigación: *¿de qué está hablando Aristóteles cuando parece que hablara del silogismo práctico?*

Los libros II al V de *Ética nicomaquea* están dedicados en gran medida al estudio de las virtudes éticas; el Libro VI a las virtudes intelectuales o dianoéticas y el VII al problema de la continencia y la incontinencia. Ahora bien; los libros VI y VII están dotados de una impronta muy particular, porque Aristóteles establece en ellos un insistente juego de comparaciones y paralelismos entre los temas principales de esos libros y otros conceptos tomados de ámbitos que no pertenecen estrictamente a la ética. Según nuestra lectura, estas comparaciones son tan fre-

cuentes y sistemáticas que llegan a constituir un verdadero factor estructurante de estos textos que nos ocupan.

Sucintamente, el Libro VI comienza determinando que el alma tiene dos partes principales, la irracional y la racional, y que esta última tiene a su vez dos subpartes, la científica, que conoce lo necesario, y la razonadora o calculadora, que se ocupa de lo contingente. Cada una de estas partes tiene su propia virtud máxima (1139a 4-14). Hasta ahí todo es bastante claro, pero inmediatamente comienza una insistente y dilatada seguidilla de comparaciones y paralelismos no exenta de ambigüedades y referencias algo difusas; en efecto, ambas subpartes racionales tienen por objeto *la verdad*, pero no la misma verdad; la subparte científica buscará una *verdad teórica* y la subparte calculadora una *verdad práctica*. Esta afirmación de la existencia de una *verdad práctica* (1139a 28) es sumamente provocativa, puesto que enlaza conceptos que en principio no podrían unirse, dado que pertenecen a esferas claramente diferentes: *la verdad* en sentido estricto pertenece únicamente al ámbito teórico, no al práctico, por lo que la expresión *verdad práctica* pareciera ser una *contradictio in adjectivo*. Sin embargo, Aristóteles profundiza esta afirmación y la fundamenta con un vertiginoso contrapunto conceptual: lo que en el ámbito dianoético son la afirmación y la negación, en el deseo son la persecución y la huida (1139a 24); lo que en el plano teórico son la verdad y la falsedad, en el práctico son la bondad y la maldad (1139a 27-29). El resultado de este juego es notable: las palabras parecen perder el peso estrictamente técnico que pueden tener en otros contextos, ya que Aristóteles las utili-

za en sentido figurado o analógico, dotándolas de una sorprendente elasticidad y hasta ambigüedad, como si estos conceptos fueran despojados de las rigideces propias del ámbito científico y se mimetizaran con la laxa imprecisión que caracteriza el mundo de la praxis. Un ejemplo muy claro de esto se produce cuando el Estagirita afirma que la sabiduría (σοφία) -que en sentido estricto sólo es aplicable al saber teórico- es atribuida en el campo de la producción a los más destacados en algún arte, como Fidias y Policeto, puesto que en ese ámbito, *sabiduría* no se refiere a la más precisa de las ciencias sino a la “excelencia en un arte” (1141a 8-13), significado mucho más cercano al lenguaje vulgar que al estrictamente técnico de Aristóteles. Exactamente lo mismo ocurre con el término συλλογισμοί, tal como fue anticipado en el apartado II del presente trabajo. En efecto, en los párrafos del Libro VI dedicados a analizar la “deliberación” (βούλευσις), se establece que: **a)** la “buena deliberación” (εὐβούλευσις) no es ciencia (ἐπιστήμη) (1142a 34), aunque no puede darse sino acompañada de un razonamiento (ὄλλα μὴν οὐδ’ ἔνευ λόγου) (1142b 12), **b)** las cosas eternas y las necesarias no pueden ser objeto de deliberación, sino solo aquellas que dependen de nosotros y están a nuestro alcance (1112a 17-33) y **c)** tampoco se delibera acerca de los fines, sino sobre los medios para alcanzarlos (1112b 12). Aquello sobre lo que se delibera es, entonces, lo que puede ser de otro modo y es realizable por nosotros, mientras que, por el contrario, la ciencia se ocupa de lo que no puede ser de otra manera (1139b 22-24). Ahora bien, Aristóteles afirma aquí que se puede alcanzar el fin no sólo mediante una “buena deliberación”,

sino también mediante un “silogismo erróneo” (ψευδεῖ συλλογισμῶ); en ese caso, se alcanza lo que se debe hacer, pero no por el camino debido, porque el término medio es erróneo (1142b 22-25). Vemos, entonces, que en este pasaje, el término συλλογισμός es aplicado al campo de lo deliberable, es decir, a un ámbito en el que, en sentido estricto, no podría ser aplicable. Pero no es esa la causa por la que Aristóteles lo denomina “erróneo”, sino porque en ese συλλογισμῶς el término medio es erróneo (ψευδῆ τὸν μέσον ὄρον ἔιναι), lo que motiva que se elijan medios equivocados para lograr el fin buscado. Parece claro, entonces, que Aristóteles aplica el término συλλογισμός a un ámbito al que es imposible aplicarlo, a menos que lo haya utilizado en el sentido amplio de *razonamiento*, y no en el estrictamente técnico de los *Analíticos*. Podrían citarse otras pruebas al respecto, pero ésta es suficientemente contundente para fundamentar la carencia de rigor técnico del término συλλογισμός en el ámbito de la praxis, y la consecuente objeción a que se lo traduzca como “silogismo” cuando es aplicado a los asuntos propios de la ética.

De todas formas, el supuesto “silogismo práctico” incumple un requisito que constituye la principal virtud del silogismo apodíctico, a saber: la de conservar en la conclusión la verdad contenida en las premisas. Ocurre que esta clase de razonamiento genera un tipo de verdad que no es teórica sino práctica (EN 1139 a 27), y esa “verdad práctica” (ἀλήθεια πρακτική) es una verdad que se da no en un enunciado teórico que refiere a la acción, sino en la acción misma cuando “un agente produce una acción intencional justificable racionalmente por referencia a la

rectitud del deseo que la motiva y a la corrección de los medios escogidos para alcanzar el fin deseado”¹. La “verdad práctica”, entonces, surge al final del proceso, cuando se concreta la acción, y no está presente en las premisas, puesto que las supuestas premisas del silogismo práctico no serían prácticas, sino teóricas, por lo que no pueden contener ninguna verdad de naturaleza práctica.

Otro de los muchos juegos de comparaciones y oposiciones es el que Aristóteles establece entre las demostraciones en las cosas teóricas (ἀπόδειξις) y las demostraciones en las prácticas (ἀποδείξεις ἐν ταῖς πρακτικαῖς), pues ambas se ocupan de términos extremos -aunque primeros e invariables en un caso y últimos y contingentes en el otro- y ambos extremos son conocidos por el intelecto (νοῦς) y no por el razonamiento (λόγος) (1143a 33- b4), puesto que éste, con su capacidad calculadora, solo se ocupa de los medios². Otro caso, particularmente intrincado, es el siguiente: la prudencia no es ciencia, puesto que se ocupa de lo particular, de lo que no hay ciencia sino percepción, por lo que se opone al intelecto, que se refiere a las definiciones, de las cuales no hay razonamientos, etc. etc. (1142a 24-32)

Es casi inevitable que este repetido vaivén conceptual provoque un cierto malestar en lectores especialmente impresionables,

1 Vigo, Alejandro, “Verdad práctica” en AA.VV. *Aristóteles*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1998, pp. 118-132 (p.122)

2 En las demostraciones teóricas ocurre algo similar: para poder enlazar los términos mayor y menor en una conclusión hay que dar con el medio adecuado, para lo que hace falta una cierta habilidad que Aristóteles llama “vivacidad mental” (ἄγχινοια), es decir, una especie de “prudencia teórica” (*An. seg.* 89b 10-13)

algo así como un mareo dianoético, razón por la cual no insistiremos con esta clase de ejemplos. Sin embargo, el asunto es en realidad más complejo de lo que hasta aquí fue planteado. En efecto, además de este juego continuo de comparaciones y contrastes, que configura algo así como la estructura formal y narrativa del texto, existe también otro elemento que gravita en todo su contenido y que de alguna manera lo cohesiona: se trata de una famosa discusión de fondo con los planteos formulados por Sócrates y Platón. En efecto, esta disputa presenta sus primeras escaramuzas muy tempranamente en el Libro I de la *Ética*, cuando Aristóteles lamenta encontrarse ante la encrucijada de tener que optar entre dos amistades a las que juzga incompatibles -la de Platón y la de la verdad- (1096a 11-17), y alcanza su momento cumbre en el Libro VII cuando discute la tesis socrática acerca de la imposibilidad de la incontinencia (1145b 27).

Las discrepancias de Aristóteles con su padre y abuelo intelectuales afloran explícitamente en varias oportunidades a lo largo del texto, puesto que el Estagirita no se limita a exponer meramente sus ideas, sino que lo hace enfrentándolas abiertamente con las platónicas- socráticas, superponiendo así una segunda disposición antagónica de conceptos. Son, en consecuencia, estas dos estructuras de oposiciones las que, combinadas y entrelazadas, constituyen la compleja trama conceptual y narrativa de estos libros de *Ética nicomaquea*; y las que juntas conforman, precisamente, el contexto en el que aparecen los supuestos ejemplos de silogismos prácticos. Veamos, a continuación, cómo se entrelaza esta doble estructura de oposiciones en el texto.

III. 3 Uno de los objetivos fundamentales de Aristóteles al comenzar el Libro VII es refutar la famosa tesis socrática de que la incontinencia no existe debido a que nadie podría elegir el mal a sabiendas sino sólo por ignorancia (1145b 27). Para ello necesita desarrollar una ardua estrategia argumentativa que consiste básicamente en demostrar que el asunto en cuestión es mucho más complejo de lo que Sócrates parecía creer. Para fundamentar bien su posición, Aristóteles describe las partes y subpartes del alma, comparando y oponiendo sus respectivos objetos y formas de conocimiento -como ya se ha detallado más arriba- y también compara y opone las características de las virtudes éticas y de las dianoéticas. Esta discriminación le permite también, como al pasar, refutar la creencia socrática de que la valentía es ciencia (1116b 4), puesto que para el Estagirita la valentía es una virtud ética que se fundamenta en la experiencia (ἐμπειρία) y no pertenece, entonces, al ámbito de la ciencia.

Después de establecer la existencia de una *verdad* de orden *práctico*, el texto de la *Ética* caracteriza el *pensamiento práctico* (que incluye también al *productivo*) (1139a 35- b 6) en contraste con el *pensamiento teórico*, por ser sus respectivos objetos de naturaleza diferentes. A partir de 1140a 24 emprende el estudio acerca de la prudencia (περὶ δὲ φρονήσεως), que es la virtud de la subparte calculadora o razonadora, y que consiste en deliberar bien en el terreno de la acción, es decir, en el ámbito del pensamiento práctico (διάνοια πρακτική) y establece una comparación entre la *prudencia* y la *sabiduría* (σοφία), que es la virtud de la subparte científica (1141b 4-14). Aquí Aristóteles plantea un nuevo

juego de oposiciones: la *prudencia* opera no en la parte científica del alma sino en la calculadora, no es ética sino dianoética, y no es otra cosa que la recta razón (ὀρθὸς λόγος) que debe acompañar a la deliberación para que esa habilidad de elegir los medios adecuados no sea mera astucia (πανουργία). Pero es recta razón aplicada a lo contingente y variable, puesto que de lo que es eterno y necesario se ocupa la sabiduría. Esta distinción le permite nuevamente a Aristóteles confrontar con Sócrates, como muestran las siguientes dos citas:

«[Sócrates] se equivocaba al considerar que toda virtud era prudencia» (1144b 17)

«Sócrates pensaba que las virtudes eran formas de la razón (pues decía que todas ellas eran forma de ciencia) (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας); nosotros, en cambio, que *se acompañan* de razón» (1144b 28-30)

La prudencia, entonces, no es ciencia, pues se refiere a lo particular (1142a 24) y ejerce su dominio en el ámbito de la *praxis*, en el que la ética procura el bien individual y la política el bien común. Pero ambos bienes, aunque son distintos, se dan como entrelazados, puesto que no es posible lograr el bien de cada uno sin administración y política (1142a 8-10). De esta forma Aristóteles también confronta las ideas expresadas por Platón en el Libro V de *República* acerca de que el gobierno debe ser ejercido por un rey-filósofo. Por el contrario, Aristóteles establece aquí una clara distinción entre sabiduría y política (1141a 29): en efecto, se puede ser sabio y no prudente, como Tales o Anaxágoras (1141b 7) y también se puede ser prudente sin ser sabio, como Peri-

cles y otros hombres de similares condiciones (1140b 7). Éstos son los más indicados para la política, porque pueden procurar el bien común, y el hecho de no conocer el Bien-en-sí eterno e inmutable no les impide conocer lo que es bueno en relación a los hombres y alcanzarlo, aunque no por ser sabios, sino por ser prudentes.

En este oscilatorio marco de persistentes oposiciones y de franco enfrentamiento con sus antecesores, Aristóteles se detiene a estudiar el siguiente problema: cómo un hombre que tiene recto juicio puede ser incontinente.

«Algunos dicen que ello es imposible, si se tiene conocimiento: pues, como Sócrates pensaba, sería absurdo que, existiendo el conocimiento, otra cosa lo dominara y arrastrara como un esclavo. Sócrates, en efecto, combatía a ultranza esta teoría, y sostenía que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia.» (1145b 24-28)

El Estagirita se dispone a refutar este argumento, no sin antes señalar, con indisimulado sarcasmo, que son los hechos mismos los que ya se han encargado de refutarlo (1145b 29). El argumento socrático contiene distintos frentes cuestionables, y Aristóteles no quiere pasar por alto ninguno; pero muchos de ellos no se encuentran suficientemente explícitos, por lo cual apela a su implacable bisturí analítico con el fin de diseccionar minuciosamente los diferentes aspectos del asunto. Así, por ejemplo, cuestiona: ¿en qué sentido se habla allí de “conocimiento” y de “ignorancia”? Sócrates parece no haber considerado que es posible tener conocimiento de dos maneras: se puede tenerlo y ejercerlo o tenerlo y no ejercerlo (1146b 30). En otras

palabras: es perfectamente posible que alguien obre mal sabiendo que lo que hace es malo, pero sabiéndolo de manera potencial o latente, como ocurre con los ebrios, los locos o los dormidos (1147a 12) o teniendo ese saber desplazado por otro saber acerca del mismo asunto, que resulta contrario al primero y que prevalece en el agente a causa de pasiones tales como el deseo o el miedo (1147a 30-35). Aristóteles parece temer que este planteo pueda llegar a ser difícil de entender, por lo que inmediatamente sucumbe ante la tentación de introducir un ejemplo. Recurre, pues, al ejemplo del alimento dulce (1147a 29): cuando alguien se devora una caja entera de golosinas no lo hace necesariamente por ignorar que eso no es bueno; antes bien podría suceder que esa información quede como en sordina o relegada ante otra igualmente válida que el deseo hace prevalecer en el agente, a saber: “comerse todas las golosinas es muy placentero”. Esta segunda información es la que resulta predominante, aunque no por ello anule totalmente la primera. La estrategia de Aristóteles consiste, como vemos, en romper la rígida dicotomía conocimiento-ignorancia que se halla implícita en el planteo socrático agregando un abanico gradual de posibilidades intermedias de conocimiento. Pero ésta es apenas una etapa de la refutación, dirigida a sólo un aspecto del planteo socrático; en ese sentido, hay una segunda etapa que resulta central para el objetivo de este trabajo. En efecto, en el argumento socrático, la conducta buena parece depender solamente de que el agente conozca lo que es bueno, debido a que el que conoce lo bueno necesariamente habrá de actuar bien. Sin embargo, Aristóteles señala que ese solo conocimiento no es suficiente sino que hacen falta

dos, puesto que la prudencia no opera solamente sabiendo lo que es bueno, que sería el conocimiento de lo universal (καθόλου), sino que debe conocer también las cosas particulares (ἐκκαστα) (1141b 14). En ese sentido, para que el agente actúe bien, esos dos conocimientos deben ser acertados y articularse correctamente; pero ello no será posible (salvo de manera accidental) si se acierta en el universal y se yerra en el particular, donde la percepción tiene un papel determinante (1147a 27).

La distinción que introduce Aristóteles entre estos dos conocimientos -universal y particular- le permite establecer un nuevo juego de paralelismos; en este caso, entre estos razonamientos propios del ámbito de la praxis y el silogismo estrictamente técnico de la lógica. Ahora bien, para que este paralelismo funcione, es necesario que el lector cuente con cierta información básica acerca del modelo tomado como referencia; por eso Aristóteles inserta allí en forma resumida unas cuantas explicaciones y definiciones que ya había desarrollado en el *Organon* acerca de qué es la ciencia, cuál es su objeto, el funcionamiento del silogismo, etc. con una clara indicación al lector (1139b 22-35) de que podrá encontrar mayores precisiones en sus *Analíticos*.

Decíamos, entonces, que Aristóteles quiere demostrar, contra Sócrates, que la incontinencia puede producirse si falla el conocimiento particular, aunque el universal sea acertado; es decir, aunque el agente sepa qué es lo bueno y tenga la intención de hacerlo. En efecto, es posible saber que “el alimento seco es conveniente para todo hombre” (1147a 6) pero también es preciso saber que este alimento es seco, y es allí donde, muy probablemente, el inconti-

nente caiga en el error y actúe, sin proponérselo, en contra del conocimiento universal que posee³.

Éstos son, estrictamente hablando, los dos supuestos ejemplos de “silogismo práctico” de la *Ética nicomaquea*. Sin embargo, si aplicamos a estos pasajes la clave de lectura propuesta al comienzo de este trabajo, es decir, si nos preguntamos *de qué está hablando Aristóteles cuando parece que hablara del silogismo práctico*, notaremos que, en realidad, no está hablando del silogismo práctico, y que esos ejemplos no son de silogismos prácticos ni están escritos para explicar o describir ningún silogismo práctico. Cabe preguntarse, entonces, ejemplos de qué son y por qué están allí. Pues bien, según hemos mostrado, se trata de ejemplos de conductas incontinentes, y se encuentran ubicados precisamente en un pasaje de la *Ética* (1146b 8 – 1147b 19) dedicado integralmente al estudio pormenorizado de la incontinencia. Este pasaje, como todo el Libro VII en general, tiene como trasfondo -como ya ha sido señalado- el enfrentamiento con los planteos de Sócrates, y es claro que el ejemplo del alimento dulce está allí para refutar que la incontinencia sea siempre hija de la ignorancia; y el del alimento seco, para demostrar que si hay ignorancia no necesariamente ha de ser sobre lo que es bueno.

Todo parece indicar que, ante un planteo socrático que resulta muy imperfecto, y hasta tosco y superficial, Aristóteles se pro-

3 Aristóteles indica que, en este caso, el agente debe tener al menos un segundo conocimiento particular, a saber: “yo soy hombre”. Pero este inciso presenta unas características peculiares que serán tratadas más adelante, sobre el final de este trabajo. De todas formas, salvo en el caso de alguna patología psíquica, ningún agente cae en la incontinencia por carecer o fallar en este conocimiento.

pone desarrollar un análisis mucho más profundo y pormenorizado de ese objeto -la conducta moral- que por primera vez es abordado como algo sumamente complejo y polifacético. El terreno que se propone explorar es prácticamente virgen y no cuenta, entonces, con mapas ni señales confiables que le ahorren indeseables extravíos. Resulta imprescindible, dada esta situación inaugural, contar con algún modelo conceptual de referencia que opere como recurso no sólo didáctico sino también heurístico, como estímulo para generar conexiones originales entre elementos o conceptos que de otra forma hubiesen permanecido indiferenciados, inconexos o relacionados de manera distinta. Aristóteles tiene a mano un modelo de referencia que se adapta bastante bien a sus necesidades heurísticas y que él mismo había desarrollado meticulosamente en el *Organon*: el silogismo apodíctico. Teniendo, entonces, como modelo el silogismo del pensamiento científico, Aristóteles va fijando los primeros mojones en este nuevo terreno de la praxis, aplicando conceptos y términos que son, en rigor, extranjeros, pero que podrían ayudar, como referencia, a configurarlo. De esta forma, Aristóteles parece suponer que, gracias a esas analogías, al lector podría resultarle más fácil llegar a comprender algo complejo y desconocido a partir de algo también complejo pero ya conocido: el silogismo.

Con respecto a este tema quedan indudablemente varias cosas sin resolver aun. En efecto, las referencias al silogismo práctico señaladas por los comentaristas no se agotan en esos dos ejemplos de los alimentos dulce y seco; por el contrario, el texto también parece aludir al aspecto formal del silogismo: habla de premisas, térmi-

no medio, conclusión, etc. Y, por otra parte, este tema no está circunscripto al Libro VII, sino que aparece ya sobre el final del VI, precisamente donde figura la ya mentada expresión *συλλογισμῶν τῶν πρακτῶν* (1144a 31).

Ahora bien, como ya ha sido señalado, el Libro VI posee una estructura narrativa que consiste en un persistente y hasta fastidioso movimiento de vaivén hecho de comparaciones y oposiciones. Pues bien, esa estructura narrativa guarda una estrecha correspondencia con la naturaleza y el funcionamiento de la prudencia. En efecto, la prudencia es una virtud dianoética, es decir intelectual, pero que no actúa sobre lo puramente intelectual, sino que está como arrojada sobre las cosas prácticas, aunque sin perder su esencia y su raíz de orden intelectual. Aristóteles, tal vez fascinado ante esta doble naturaleza de la prudencia, o quizás por un afán didáctico, se embarca y arrastra al lector a ese juego de comparaciones y constantes idas y vueltas de uno a otro de estos ámbitos. Así, entonces, compara la prudencia con la sabiduría, lo cual es muy tentador porque son como hermanas mellizas, sólo que una opera en el inmaculado ámbito de los entes necesarios y la otra en el barro de lo contingente. En virtud de este tipo de comparaciones, Aristóteles toma conceptos que son propios y exclusivos de la subparte científica y los aplica con llamativa naturalidad en la razonadora. Eso es lo que ocurre cuando, por ejemplo, aplica la sabiduría al ámbito de la *poiesis* (1141a 8-13), o la ciencia al de la *praxis* (1146b 30-35). Ahora bien, afortunadamente, ningún comentarista de cierta relevancia tomó jamás en serio que los conceptos de *ciencia* y *sabiduría* pudieran aplicarse de manera estricta fuera del ámbito

exclusivamente teórico, ni se ha puesto a especular acerca de los innumerables corolarios y consecuencias que de allí se derivarían. Sin embargo, si ello llegara a ocurrir -el Primer Motor Inmóvil no lo permita- y si otros comentaristas se sumaran a la discusión, sería inevitable que los puntos de discrepancia se multiplicaran exponencialmente. Eso es lo que parece ocurrir con el trillado asunto del silogismo práctico. En efecto, la aparición del término *συλλογισμός* en el territorio de la praxis puede ocurrir únicamente merced a una de las tantas extrapolaciones con las que Aristóteles introdujo también otros términos técnicos afines como *premisas*, *término medio*, *conclusión*, etc. Pero los comentaristas no parecen haberse percatado de esta especie de contrabando conceptual implementado por Aristóteles, lo que acarreó las lamentables consecuencias que ya conocemos, entre las cuales se encuentra el presente trabajo.

Aunque a cuestión del silogismo práctico en *Ética nicomaquea* merece sin dudas una mayor profundización, lo expuesto hasta aquí es suficiente para mostrar los lineamientos generales de la interpretación propuesta. No obstante, en el apartado VI del presente trabajo retomaremos estos pasajes con el fin de observar cómo esa supuesta doctrina aristotélica opera a la manera de un preconcepto que influye significativamente en la lectura e interpretación filosófica de estos pasajes.

IV. El silogismo práctico en *De motu animalium*

Otro texto aristotélico al que todos los comentaristas del silogismo práctico acuden como si se tratara de una cantera prodigiosa es un pa-

saje (701 a 7-25) del breve tratado *De motu animalium*⁴. Allí aparecen famosamente cinco presuntos ejemplos de silogismos prácticos (subrayados propios):

1] Cuando se piensa que todo hombre debe caminar y que uno mismo es hombre, inmediatamente se camina (701a 12-14)

2] Cuando se piensa que en un determinado momento ningún hombre debe caminar y que uno mismo es hombre, permanece quieto de inmediato, y en ambas situaciones el hombre actúa, a no ser que algo se lo impida o lo obligue (701a 15-17)

3] Debo hacer algo bueno para mí, y una casa es algo bueno: al punto se hace una casa (701a 17-18)

4] Necesito cubrirme, un manto es una cobertura: necesito un manto. Lo que necesito, debo hacerlo: necesito un manto, debo hacer un manto. Y la conclusión, “hay que hacer un manto”, es una acción. Si va a existir un manto, es necesario que esto sea lo primero, si esto, esto otro; y esto se hace de inmediato. (701a 19-23)

5] Debo beber, dice el apetito: he aquí una bebida, propone la sensación o la imaginación o la razón; se bebe inmediatamente. (701a 32-34)

La pregunta clave propuesta por este trabajo, *de qué está hablando Aristóteles cuando parece que estuviera hablando del silogismo práctico*, al ser aplicada sobre estos pasajes nos permite descubrir que la investigación desarrollada por Aristóteles gira en torno a dos preguntas formuladas en 700b 10-

4 Aristóteles, *Movimiento de los animales*, traducción Almudena Alonso Miguel, Gredos, Madrid, 2000.

11: **a]** cómo es que el alma mueve al cuerpo, y **b]** cuál es el principio motor de los animales. La pregunta **b]** es respondida en primer lugar (700b 12- 29) en consonancia con los conceptos que ya había desarrollado en *De anima*; por ejemplo, cuando dice: “Lo que mueve al animal es la inteligencia, la imaginación, la elección, la voluntad, el apetito. Todas estas cosas se refieren a la mente y el deseo” (700b 17) *cf.* (*De an.* 432a 30 –b7). Pero lo interesante para este trabajo es la pregunta **a]** *cómo es que el alma mueve al cuerpo*, que Aristóteles empieza a analizar planteando otro problema: *¿Cómo es que, cuando uno está pensando, unas veces actúa y otras no, unas veces se mueve y otras no?* (701a 7) En *De anima*, nuestro autor ya había respondido la segunda parte de la pregunta (cómo es que cuando uno está pensando no actúa): a veces no se actúa según lo que dicta el pensamiento debido a que prevalece el apetito por sobre el intelecto, como en el caso de los que carecen de autocontrol (*φκρατῆς*), o cuando, contrariamente, a pesar de desear algo, no se llevan a cabo las conductas deseadas debido a que el intelecto prevalece sobre el apetito. (*De anima* 433a 1-8). Se trata de casos en los que además del impulso anímico y la acción del cuerpo interviene un tercer elemento intermedio que modifica, pospone o incluso impide totalmente que ese impulso anímico se vea plasmado en una acción. Pero ahora, en *De motu animalium* (que es posterior al *De anima*) Aristóteles señala que a veces las acciones parecen producirse de manera inmediata a partir del impulso anímico, sin dilaciones ni interferencias, como si se transmitieran instantáneamente del alma al cuerpo. Precisamente en este momento de la investigación es cuando aparecen los cinco

ejemplos mencionados y que, sugestivamente, tienen ese rasgo en común que hemos subrayado: en los cinco casos, la acción se produce de *manera inmediata* (εὐθύς).

Aquí también -como ya se mostró en los ejemplos de *Ética* y *De anima*- Aristóteles apela al recurso de los paralelismos y las comparaciones entre dos ámbitos diferentes: en este caso, el silogismo apodíctico -elemento ya estudiado y bien conocido- y este objeto que está investigando por vez primera: las conductas que se producen de manera inmediata. El paralelismo es el siguiente: así como en el silogismo, cuando se dan las dos premisas, la conclusión surge de manera inmediata, del mismo modo en estos casos hay algo que se produce también de manera inmediata: la acción. Esas cinco citas son, pues, ejemplos no de silogismos prácticos, sino de *conductas producidas de manera inmediata*, “como si fueran” la conclusión de un silogismo.

Esta nueva clave de lectura que proponemos para estos fragmentos del *De motu animalium*, -y que llamaremos la clave del “como si”- podría ser tildada de antojadiza o caprichosa, si no fuera por el detalle nada menor de que es el mismo Aristóteles quien la establece de manera explícita en 701a 7-9, inmediatamente después de la pregunta que encabeza su investigación:

«¿Cómo es que, cuando uno está pensando, a veces actúa y otras no, unas veces se mueve y otras no? Parece algo semejante (ἔοικε παραπλησίως) a lo que ocurre al pensar razonamientos y silogismos acerca de las cosas inmutables.»

Allí Aristóteles está indicando claramente que lo que sigue es un juego de comparaciones y se-

mejanzas, por lo que sería un error seguir leyendo de manera literal. A continuación aparecen esos cinco ejemplos de conductas que se producen *de manera inmediata, tal como surgen las conclusiones de los silogismos*; pero para que esos ejemplos resulten más efectivos, el filósofo parece considerar conveniente que las motivaciones anímicas de la conducta sean presentadas, congruentemente, *como si* fueran premisas de un razonamiento. Ésa es, entonces, la causa por la que esos ejemplos *parecen* silogismos prácticos, aunque en realidad no lo son.

Esta clave de lectura ofrece, entre otras ventajas, la de redimir a Aristóteles de graves inconsistencias y contradicciones. En efecto, si leemos estos párrafos literalmente, ignorando la clave del “*como si*”, el texto se torna incoherente y contradictorio, como ocurre, por ejemplo, con este fragmento incluido en el ejemplo 4: “(...) y la conclusión, ‘hay que hacer un manto’, es una acción” (καὶ τὸ συμπέρασμα, τὸ ἰμάτιον ποιητέον, πρῶξις ἐστίν.) (701a 20) Esa frase, considerada en un sentido estrictamente literal, es insostenible y contradictoria: en efecto, allí dice que la conclusión es “*hay que hacer un manto*”, la cual claramente no es una acción sino un enunciado que señala la necesidad de concretar la acción; sin embargo, Aristóteles dice que *la conclusión*, “*hay que hacer un manto*”, es una acción, lo cual es imposible.

Ahora bien. Además de estos cinco ejemplos, *De motu animalium* contiene otros tres fragmentos puntuales que parecen aludir al silogismo práctico y que son citados indefectiblemente por todos los comentaristas de esta supuesta doctrina, a saber: “la conclusión que surge de las dos premisas

es la acción” (701a 12), “está claro que la acción es la conclusión” (701a 23) y un tercer fragmento que refiere a ciertas “premisas que llevan a la acción” (701a 24). Esas citas son, ciertamente, una importante objeción para la tesis que pretende sostener el presente trabajo, puesto que parece irrefutable que se están refiriendo al silogismo práctico. Pero ello ocurre solamente si son leídas descontextualizándolas de la investigación que Aristóteles está desarrollando allí, y si además son interpretadas sin la clave del “*como si*”. Por el contrario, si al leerlas se tiene en cuenta que, merced al ya señalado paralelismo didáctico, allí se encuentran no un solo elemento sino dos, a saber: **a]** las conductas que se producen *de manera inmediata* y **b]** el silogismo apodíctico tomado como modelo de referencia, entonces podremos ver que, en virtud del juego de comparaciones que se establece entre los temas **a]** y **b]**, los problemas de interpretación se resuelven con total facilidad. Veamos otra vez -pero no tan recortado, sino en su contexto- el ejemplo 1 (subrayado al final de la cita):

¿Cómo es que, cuando uno está pensando, unas veces actúa y otras no, unas veces se mueve y otras no? Parece algo semejante a lo que ocurre al pensar razonamientos y silogismos acerca de las cosas inmutables, sólo que, **mientras allá** lo contemplado en ese caso es un fin, (pues cuando se consideran las dos premisas se considera y se establece conjuntamente la conclusión), **aquí la conclusión que surge de las dos premisas es la acción**, por ejemplo cuando se piensa que todo hombre debe caminar y que uno mismo es hombre, inmediatamente se camina. (701a 7-14) (Versión y destacados propios)

Podemos ver aquí el paralelismo y la comparación que establece Aristóteles: **allá** (en el ámbito de la teoría) lo que se produce *inmediatamente* a partir de las dos premisas es la conclusión; mientras que **aquí** (en el ámbito de la *praxis*) la conclusión que surge de las dos premisas, (es decir, *lo que también se produce inmediatamente*) es la acción. Podría objetarse que la expresión “*la conclusión que surge de las dos premisas*” está siendo interpretada de manera metafórica; pues bien, precisamente eso es lo que sucede al aplicar la clave del “*como si*”, que como ya se ha señalado, la proporciona el mismo Aristóteles en 701a 9 (“parece algo semejante a (...).”). De todas formas, podría exigirse una justificación mejor fundamentada de esta interpretación, y esa justificación se encuentra unas líneas más adelante:

El pensamiento (ἡ διάνοια) no examina la segunda premisa que es evidente, ni se detiene en ella. Por ejemplo, si se piensa que caminar es bueno para el hombre, no nos detenemos en esta otra premisa: que uno mismo es hombre. (701a 26-28)

En esta frase, Aristóteles parece reconocer que los ejemplos que él mismo propuso no son perfectos y que el paralelismo establecido adolece de serias limitaciones. En ese sentido, lo que está señalando el Estagirita es lo mismo que objetaría cualquier espíritu auténticamente crítico ante estos ejemplos, en caso de que se trataran de silogismos prácticos; a saber: que en la realidad, las cosas no suceden de ese modo. En efecto, resulta absolutamente inverosímil que la acción de caminar se origine así: “Un hombre piensa la premisa ma-

yor ‘todo hombre debe caminar’; luego, a modo de premisa menor, se pone a pensar que él es un hombre; y entonces, como conclusión, camina.” Basta con tomarse la molestia de seguir leyendo hasta las líneas 26-28 de ese mismo párrafo para verificar que el mismo Aristóteles está señalando que las cosas ocurren de manera diferente, dado que obviamente, nadie se pone a pensar en esas circunstancias que él mismo es un hombre. Por ende, la frase “*la conclusión que surge de las dos premisas es la acción*” no puede ser leída literalmente, sino solamente aplicando la clave del “*como si*”⁵.

Esas últimas y reveladoras líneas constituyen una contundente impugnación a toda pretensión de que en estos pasajes haya algo que pueda ser llamado silogismo práctico. En efecto, Aristóteles está diciendo exactamente lo contrario: está hablando de conductas que se producen de manera *inmediata*, sin que intervenga ningún silogismo ni razonamiento previo, tal como aparece en esta cita (sубrayado propio):

El pensamiento no examina la segunda premisa que es evidente, ni se detiene en ella. Por ejemplo, si se piensa que caminar es un bien para el hombre, no se detiene en que él mismo es hombre. Por ello, todo lo que hacemos sin un razonamiento previo lo hacemos rápidamente. De hecho, cuando uno actúa con vistas a aquello que atañe a la sensación, o a la imaginación o a la razón, entonces satisface su deseo *inmediatamente*. (701a 26-31)

5 El mismo criterio de interpretación es aplicable para las otras frases, cuyo tratamiento excederían los límites del presente trabajo. De todas formas, el criterio parece suficientemente claro, de manera que si el lector lo acepta para este caso, le resultará fácil aplicarlo a los otros, mientras que si no lo acepta, será inútil seguir insistiendo.

Pero la mejor manera de corroborar que estemos contestando acertadamente la pregunta insignia que guió esta investigación, a saber: *de qué está hablando Aristóteles cuando parece que hablara del silogismo práctico*, es seguir leyendo hasta el final del párrafo y verificar a qué conclusión llega el filósofo: (nótese que la cita incluye el ejemplo 5 antes citado)

En lugar de la pregunta o del pensamiento surge el acto del deseo. Debo beber, dice el apetito: he aquí una bebida, dice la sensación o la imaginación o la razón; se bebe *inmediatamente*. De esta manera, pues, los animales se lanzan a moverse y a actuar, siendo la causa última del movimiento el deseo producido por la sensación, por la imaginación o por la razón. Entre los que tienden a actuar, unas veces por apetito o compulsión, otras por deseo o voluntad, unos producen, otros actúan. (701a 31 - 701b 2)

El final del párrafo es contundente y confirma el análisis propuesto en este trabajo. Ante la pregunta *cómo es que el alma mueve el cuerpo* (700b 10-11), Aristóteles nota que no siempre lo hace de la misma manera, y por eso repregunta: *¿cómo es que, cuando uno está pensando, unas veces actúa y otras no, unas veces se mueve y otras no?* (701a 7). Una parte de la pregunta (*cómo es que no actúa*) ya la había resuelto en *De anima*; ahora quiere contestar la otra parte y llega a la respuesta buscada: *cuando uno está pensando y actúa y se mueve* es por la acción del apetito, que se origina en la sensación, en la imaginación o en la razón; y esa es la causa última de esos movimientos inmediatos. No se trata, pues, de ningún silogismo práctico;

no hay premisas, conclusiones, deliberación ni razonamiento alguno; por el contrario, lo que hay son acciones que se producen de manera inmediata, sin mediación alguna.

V. El silogismo práctico en *De anima*

Los pasajes habitualmente señalados como portadores de la teoría del silogismo práctico en *De anima* se hallan en el Libro III, entre los capítulos 7 y 11. En principio, este tratado parecería no contener ningún ejemplo concreto que aluda al silogismo práctico, pero en el capítulo 11 hay un pasaje sumamente sospechoso, puesto que allí se menciona una *ὑπόληψις* universal (*καθόλου*) y otra particular (*ἕκαστου*) (434a 17), y se analiza la incidencia de ellas en la generación del movimiento o la conducta. Por razones estructurales y argumentativas, las cuestiones relacionadas con la interpretación filosófica y la traducción de esas líneas serán abordadas detalladamente en el apartado VI del presente trabajo. Lo que sí haremos ahora será aplicar sobre esos capítulos la misma metodología de investigación de preguntarnos *de qué está hablando Aristóteles cuando parece que hablara del silogismo práctico*, lo que nos permitirá encontrar dos sorprendentes coincidencias con la *Ética*. En efecto, en estos pasajes de *De anima* Aristóteles está tratando de dilucidar las distintas facultades cognoscitivas del alma y qué relación existe entre ellas (431a 1-432a 14), qué relación hay entre ellas y el principio del movimiento en los animales, desde los más imperfectos a los más perfectos (432a 15 - 434a 6) y el papel de la deliberación en los racionales (434

a7- a22). En este último segmento reaparece el tema de la incontinencia (ἀκρασία), que ya había surgido unas líneas antes (433a 1-8); y es precisamente en ese contexto conceptual donde se encuentra esa supuesta referencia al silogismo práctico. He aquí, pues, la primera coincidencia: tanto en la *Ética* como en *De anima*, cuando parece hablar del silogismo práctico, Aristóteles está estudiando la cuestión de la incontinencia. La segunda coincidencia es que en ambas obras lo hace entablando un juego de comparaciones y oposiciones conceptuales. En este caso, a diferencia de la *Ética*, esta estructura narrativa de oposiciones es mucho más sencilla porque Aristóteles no parece estar discutiendo con ningún otro pensador, como lo hace con Sócrates y Platón en la *Ética*, sino que se limita simplemente a presentar su propio parecer. Por eso, la estructura de oposiciones la establece solamente entre nociones paralelas propias y no aparece en el texto una segunda estructura de oposiciones que conforme una trama más compleja junto con ésta. En estos pasajes del tratado, esas comparaciones y oposiciones están planteadas, por ejemplo, entre la percepción sensible -propia de la prudencia- y la intelección -su equivalente en la sabiduría- (431a 7); entre la tendencia hacia lo placentero y la afirmación, y la huída de lo doloroso y la negación (431a 8-16); entre lo verdadero y lo falso y lo bueno y lo malo (431b 9-13), etc. Ahora bien, a pesar de lo ya señalado acerca de la ausencia de conclusiones, la traducción de Tomás Calvo Martínez editada por Gredos incluye en el capítulo 10 una frase que presenta una seria objeción a todo lo dicho hasta ahora:

«la conclusión del razonamiento

constituye el principio de la conducta»⁶ (433a 17).

Acudamos, pues, el texto fuente: τὸ δ' ἔσχατον ὄρηξί τῆς πρόξεως. Como vemos, el término que aparece traducido como “la conclusión del razonamiento” es ἔσχατον, lo cual merece ser analizado. En todo el *corpus* aristotélico no existe un solo caso en el que la palabra ἔσχατον haya sido empleada con ese sentido; antes bien, el término griego correspondiente a esa traducción debería ser συμπέρασμα (*An. pr.* 30a 4). En cambio, el término ἔσχατος se refiere, en sentido amplio, a lo que es último (de allí *escatología*), y en el sentido estrictamente técnico de los *Analíticos* se refiere al *último término* del συλλογισμός (*An. pr.* 25b 33). Podría considerarse, de todos modos, que si el primer término del silogismo es la premisa universal y el segundo es la singular, entonces el último término debería ser la conclusión, por lo que la traducción analizada podría ser aceptable. Sin embargo, ese planteo es insostenible porque Aristóteles jamás denomina a las premisas con esos nombres, sino que llama *término* (ὄρον) a “aquello en lo que se descompone la proposición”⁷ (*An. pr.* 24b 16): el *primer término* (τῷ πρώτῳ) es el predicado de la universal, y el *último término* (τὸν ἔσχατον) es el sujeto de la singular, mientras que el término restante es el *término medio* (τὸν μέσον), que es el que se repite en las dos. Vemos entonces que, en la cita del *De anima*, Aristóteles no está diciendo “la

⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*, Traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000.

⁷ Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon)* I I, introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1988.

conclusión del razonamiento es el principio del movimiento”, sino “el último término es el principio del movimiento”, lo cual es perfectamente coherente con la cita que analizaremos en el próximo apartado y según la cual lo que produce el movimiento es de carácter particular (ἔσχατον) (434a 17), es decir, el *último término*, sin necesidad de que intervenga conclusión ni silogismo alguno.

La tradición postaristotélica sí, en cambio, fue la que en el medioevo comenzó a denominar como *términos* ya no a las partes de las premisas sino a las premisas completas, pero nunca hizo eso el propio Aristóteles. Resulta claro, entonces, que la traducción de la palabra ἔσχατον como “conclusión” constituye un inaceptable anacronismo que contribuye ilegítimamente a fortalecer la falsa impresión de que existe una supuesta teoría del silogismo práctico, aunque lo haga al precio de tornar incoherente y contradictorio al mismo Aristóteles.

VI. El peso de la tradición o el “preconcepto del silogismo práctico”.

En el apartado III.3 del presente trabajo hemos abordado el ejemplo del alimento dulce, formulado por Aristóteles en *Ética nicomaquea*, con la finalidad de argumentar que, a pesar de lo que sostienen innumerables comentaristas, en verdad no se trata de un ejemplo de silogismo práctico. Ahora volvemos a detenernos sobre esa cita; en este caso, con el propósito de mostrar que el peso de esa nutrida tradición habría logrado imponer con gran eficacia un casi imperceptible “preconcepto del silogismo práctico”, cuya perniciosa influencia puede apreciar-

se en la manera en que los pasajes correspondientes son interpretados y traducidos. Específicamente, en casos extremos, ciertas ediciones llegan incluso a alterar la traducción o a indicar la presencia de un supuesto error en el texto fuente allí donde los términos griegos no se avienen a ajustarse al preconcepto desde el que son leídos. En ese sentido, el fragmento más emblemático seguramente es el siguiente:

ἢ [...] μὲν γὰρ καθόλου
δόξα, ἢ δ' ἕτερα [...] περὶ τῶν
καθ' ἑκάσταν ἐστίν, ὧν
αἴσθησις ἡδὴ κυρία· ὁ
ταν δὲ μία γένηται ἐξ ἁπλῶν,
ἀνάγκη τὸ συμπερασθῆναι
ἐνθα μὲν φάσαι τὴν
ψυχὴν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς
[...] πρόπτειν εὐθύς·

(1147a 25-28) (Corchetes agregados para este trabajo)

Se trata, ciertamente -y por varios motivos que se superponen y entrecruzan- de un pasaje sumamente difícil de interpretar y traducir, pero esa dificultad se agiganta hasta el tamaño de la imposibilidad si el fragmento es abordado desde el preconcepto de que allí Aristóteles está hablando de una sola cosa, y de que esa sola cosa no puede ser otra que el silogismo práctico. Indiquemos en primer lugar que los corchetes intercalados en el texto fuente señalan la elisión de un sustantivo que, según se descubre unas líneas más adelante, (1147b 9) es “prótasis” (πρότασις), el cual puede ser interpretado en sentido amplio como “proposición” o bien en el sentido técnico que Aristóteles le da en *Analíticos*, como “premisa”. La palabra griega es la misma, por lo que queda a criterio del traductor cómo escribirla en castellano. En este caso, tanto

Eduardo Sinnott⁸ como José Luis Calvo Martínez⁹ y Julio Pallí Bonet¹⁰ reponen el término “premisa” en los dos primeros corchetes de la cita. La excepción la establece el helenista español Pedro Simón Abril (*circa* 1530-1595), quien en su traducción¹¹ considera que allí no habría ningún término elidido que reponer, puesto que el sustantivo modificado por καθόλου no sería otro que el que aparece expresamente en la frase: δόξα. Esta tetracentenaria versión está muy lejos, ciertamente, de ser incuestionable, pero en el marco de nuestra investigación resulta relevante su inmunidad a toda influencia proveniente de cualquier preconcepto vinculado al silogismo práctico.

Ahora bien, el tercer corchete de la cita en modo alguno puede eludirse, puesto que la frase reclama imperativamente la reposición de un término elidido, toda vez que allí no hay ningún sustantivo que esté siendo modificado por el atributo ποιητικαῖς. Pero, precisamente, la presencia en ese pasaje del adjetivo ποιητικαῖς genera un estruendoso desconcierto en los traductores, para quienes parecería mucho más comprensible que, en lugar de esa insólita alusión a la *poiesis* (ποιητικαῖς), el texto dijera πρακτικαῖς. Ante instancia tan inesperada, José Luis Calvo Martínez decide “corregir” impunemente el texto fuente traduciendo ποιητικαῖς como “prácticos” sin dar ninguna noticia de semejante alteración a sus des-

8 Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Traducción de Eduardo Sinnott, Bs. As, Colihue, 2007.

9 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Traducción de José Luis Calvo Martínez, Alianza, Madrid, 2003.

10 Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Traducción de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1993.

11 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, traducción de Pedro Simón Abril, Folio, Navarra, 1999.

prevenidos lectores. Por su parte, Eduardo Sinnott adopta una decisión mucho más aceptable desde el punto de vista académico, puesto que, con gran hidalguía, traduce “productivos” y se limita a agregar discretamente la siguiente nota al pie: “Se esperaría ‘prácticos’ más bien que ‘productivos’”¹². Pero el problema que se genera en torno al atributo ποιητικαῖς es muchísimo más grave, puesto que esas traducciones ejercen, en verdad, una doble violencia tanto sobre la letra como sobre el sentido del texto griego. En efecto, queda muy claro que cuando Eduardo Sinnott traduce “en los productivos” está sugiriendo sutilmente que el sustantivo allí elidido es συλλογισμοί, a pesar de que el texto fuente permanece notoriamente mudo al respecto.

Mucho más explícito es, en este sentido, José Luis Calvo Martínez, quien sin ningún pudor traduce directamente “en los silogismos prácticos”. Sin embargo, la fuente no solo no brinda ningún indicio textual que autorice suponer que el sustantivo ausente sea *silogismos*, sino que contiene una desautorización explícita y taxativa de la que tanto Calvo Martínez como Sinnott hacen caso omiso: en efecto, el atributo ταῖς ποιητικαῖς, por obvias razones de concordancia gramatical, exige un sustantivo *femenino*, por lo que es absolutamente imposible que el término a reponer sea el notoriamente masculino συλλογισμοί. El texto sí ofrece, en cambio, un sustantivo femenino muy adecuado, πρότασις, que ya había sido repuesto en los dos corchetes anteriores de la cita. Independientemente de que se lo traduzca como “premisa” o -como consideramos mucho más acertado, “proposición”- la palabra πρότασις debería ser la primera opción en aparecer naturalmente.
12 Nota al pie N° 1282

te en el horizonte del traductor -y no la gramaticalmente imposible συλλογισμοί-, a menos que algún poderoso preconcepto -no es difícil determinar cuál- lo induzca a perpetrar esta inaceptable superposición de tropelías lingüísticas.

Por su parte, el *De anima* también ofrece, en sus diferentes versiones en castellano, interesantes ocasiones para apreciar el influjo del preconcepto en cuestión, como ya se adelantó en el apartado IV. En ese sentido, en 434a 11 de *De anima* aparece el término συλλογισμοῦ, que Alfredo Llanos traduce como “silogismo”¹³, transliteración claramente inadecuada, puesto que, apenas una línea antes, en esa misma versión puede leerse que el término συλλογισμοῦ se refiere a una fuente de donde procede una capacidad de imaginación gracias a la cual los animales racionales “son, entonces, capaces de construir una sola imagen a partir de una pluralidad de imágenes”. Huelga aclarar que esa no es la función de ningún tipo de silogismo, por lo que difícilmente esa traducción pueda ser aceptable. Eso mismo parecen interpretar Marcelo D. Boeri¹⁴ y Tomás Calvo Martínez¹⁵, quienes traducen συλλογισμοῦ como “cálculo racional” y “raciocinio” en sus respectivas versiones. Más allá de la traducción de ese término puntual, en 434a 17 el texto aristotélico menciona una ὑπόληψις universal (καθολού) y otra particular (ἔκαστου) y plantea de qué manera intervienen en el origen del movimiento. Esto representa un verdadero escollo para quienes pretenden hallar allí una referencia al silogismo práctico

13 Aristóteles, *De anima*, traducción de Alfredo Llanos, Leviatán, Bs. As, 1983

14 Aristóteles, *Acerca del alma / De anima*, traducción y notas de Marcelo D. Boeri, Colihue, Bs. As. 2010

15 Aristóteles, *Acerca del alma*, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000

co, puesto que si bien el término ὑπόληψις admite varias acepciones (*sospecha, opinión, impresión, pensamiento, respuesta*, etc.), de ninguna manera puede ser traducido como *premisa*. Ello no impide, sin embargo, que algunas ediciones del *De anima* -pese a la ausencia de todo elemento textual que lo respalde- se las ingenien para indicar expresamente que esos pasajes contienen, aunque casi secretamente, una alusión directa al silogismo práctico. Al respecto, Marcelo Boeri (Colihue) decide tomar cartas en el asunto editando en apenas tres líneas (434a 20-22) una seguidilla de tres notas al pie, la primera de las cuales comienza sentenciando que cuando Aristóteles menciona esas ὑπόληψις universal y particular, “se refiere a la premisa mayor y menor de un silogismo práctico, respectivamente” (nota al pie 410). Esa nota, además, explica largamente diferentes aspectos técnicos de esa supuesta y ausente doctrina: cómo funciona la “premisa mayor” de un “silogismo práctico correcto”, qué papel desempeña la “premisa menor”, etc. En la brevísima nota 411, Boeri cumple en informar -aunque no en fundamentar- que allí donde la fuente dice δόξα (434a 20), y donde él mismo traduce acertadamente “opinión”, en realidad se está refiriendo a “la premisa particular”. A su turno, en las líneas finales de ese capítulo XI, en las que, sin mencionar ninguna premisa, ningún silogismo de ninguna índole y ninguna conclusión, Aristóteles señala que en la génesis del movimiento interviene solamente la ὑπόληψις particular, o bien la universal y la particular, pero en este caso estando la universal como en reposo, la extensa nota 412 se encarga, mediante varios rodeos, de contradecir el texto principal indicando que en realidad el filósofo

está sugiriendo -inverosímilmente- que “ninguna de las dos premisas por separado da lugar a la conclusión de un silogismo práctico”.

Por su parte, de un modo mucho menos sutil, Alfredo Llanos decide subsanar esa incomprendible omisión o distracción de Aristóteles interpolando directamente en el cuerpo principal del texto un oportuno paréntesis en el que sentencia sin lugar a dudas que esas dos ὑπόληψις intervienen “en los silogismos prácticos” (434a 17).

VII. Conclusión. El dedo y la luna.

Durante la novena década del siglo XX, un honorable profesor de Metafísica de la Universidad Católica Argentina cultivaba en sus clases un berretín muy peculiar: disfrutaba mucho si lograba la módica proeza de que casi todos sus ejemplos estuvieran referidos a “cuadros de Berni”: – *Imaginemos que estamos viendo un cuadro de Berni, y entonces (...) - Es como si Berni estuviera pintando un cuadro y (...) - Una señora quiere comprar un cuadro de Berni, pero (...) etc.* Ahora bien, supongamos que alguien revisara los apuntes de esas clases, reuniera todos esos ejemplos y elaborara, a partir de ellos, una “teoría del Profesor X sobre el arte de Berni”. Seguramente, esa supuesta teoría presentaría incongruencias y contradicciones internas, puesto que los ejemplos serían tomados de clases diferentes y se adecuarían a distintos temas y necesidades pedagógicas. No sería raro que, posteriormente, algún comentarista de esa supuesta teoría se quejara de dicha doctrina del Profesor X con estos términos:

«El estilo del Profesor X es, como

se sabe, muy desigual. Hay dos fuentes principales a partir de las cuales comienza la tarea de interpretación. Una es la teoría expuesta por el Profesor X, otra son los ejemplos que él mismo pone de sus teorías. Pues bien, lo que sucede es que en muchos casos no coincide el ejemplo con la teoría, cuando deberían coincidir, o sólo cubre un aspecto de los posibles de la teoría.»

Pues bien, si en ese comentario se reemplaza “el Profesor X” por “Aristóteles”, se obtiene un fragmento textual del artículo La estructura del silogismo práctico en Aristóteles escrito por Manuel Oriol Salgado. Ocurre que, así como cuando el Profesor X parecía estar hablando de Berni, el tema del que realmente hablaba era otro, y no siempre el mismo, algo similar ocurre con la supuesta teoría del silogismo práctico en Aristóteles. Según se ha mostrado en el presente trabajo, si se toman los textos sospechosos de silogismo práctico y se los analiza preguntando en cada ocasión de qué está hablando Aristóteles cuando parece que hablara del silogismo práctico, puede verse claramente que en cada caso el tema en cuestión es diferente, que los presuntos ejemplos de silogismos prácticos en realidad no lo son, y que a medida que son revisados, la supuesta teoría del silogismo práctico va desapareciendo gradualmente de los textos aristotélicos hasta verse confinada exclusivamente a aquellos textos en donde fue creada y alimentada, cuya autoría no corresponde a Aristóteles sino a sus comentaristas.

Se trata probablemente de uno de los casos más emblemáticos que ilustran el famoso proverbio según el cual, cuando el profesor señala la luna, los alumnos se

quedan mirando el dedo. Pero en este caso hay una diferencia importante: el dedo de ese profesor es realmente un dedo, está de verdad en su mano, su existencia trasciende la clase y es independiente de ella, a tal punto que el profesor lo emplea también en otras funciones como tocar el timbre, rascarse la oreja, dar vuelta las hojas de los libros, etc. En cambio, el silogismo práctico tiene mucha menos dignidad ontológica que un dedo. En efecto, su esencia es meramente referencial y su fantasmagórica existencia no trasciende esa mera función de señalador virtual ad hoc. En efecto, no hay en Aristóteles ninguna teoría ni doctrina que respalde al silogismo práctico o le otorgue una mayor densidad ontológica, sino solo en los textos de la tradición postaristotélica y en los trabajos de los mismos comentaristas que, con cierto desdén y gesto de consternación, señalan las debilidades e inconsistencias de esa teoría.

*(UNSAM)

El doble aspecto de la autointelección

Una relación entre la mente humana y la mente divina en Aristóteles y Nicolás de Cusa

Lucas Albornoz*

“Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos. Sin embargo, la verdad es así, como yo digo, atenienses, pero no es fácil convencerlos.”¹
SÓCRATES.

Introducción

Por tradición mítica, sabemos que en Delfos se rendía culto al dios Apolo. En el santuario consagrado a este dios, la máxima que lo ornaba decía “*gnôthi seautón*”, es decir “conócete a ti mismo”.

¹ Platón; *Apología de Sócrates*, 38 a, trad. E. Lledó Íñigo, ed. Gredos, Madrid, 1982.

De la pluralidad de funciones y caracteres referidos a Apolo -se lo consideraba como dios de los vaticinios, dios sanador, dios purificador, dios pastoril, conductor de las Musas, etc.- el sentido de medida que denota aquella máxima es su característica fundamental.

“Conócete a ti mismo” significa que además de contemplar el mundo y conocerlo, no hay que olvidar autoconocernos para saber el lugar que ocupamos en el mundo; reconocer dónde se apoyan nuestros pies indica no sólo dirigir nuestros ojos al espectáculo del mundo, sino también dirigirlos a nuestra alma. En este sentido, la máxima “*gnôthi seautón*” quiere decir “(...) conoce que eres mortal y atiende a los límites que te impone tu naturaleza, no pretendas ser un dios, pues no lo eres.”², apunta Bauzá en su escrito *Qué es un mito*.

Es evidente que la medida, el equilibrio, el orden y la armonía

² Bauzá, H.; *Qué es un mito. Una aproximación a la mitología clásica*, F. C. E., 2da edición, Bs. As., 2012, p. 134.

son productos del autoconocimiento; pero no sólo esto: el conocerse a uno mismo también nos hace más sabios. El reconocer nuestros límites, nuestros errores, nuestras posibilidades e incluso lo que no sabemos nos permite adquirir cierto saber; es decir, por un lado, de nada nos sirve conocer el mundo si no nos conocemos a nosotros mismos y, por otro lado -y esto es lo más importante-, reconocer lo que no sabemos es de una gran sabiduría (tal vez la mayor) que nos separa de aquellos que creen saber y en realidad no saben.

¿Qué o cuáles son las cosas que no podemos conocer? ¿Cómo es que ellas nos marcan el límite de nuestro conocimiento?, y ¿por qué reconocer que no sabemos nos hace ser más sabios que los que no lo reconocen? Tales preguntas intentarán ser explicadas en el desarrollo del presente trabajo. Para eso, y como núcleo argumentativo, nos centraremos en Nicolás de Cusa para, en la primera parte de este escrito, desarrollar su doctrina

na de la docta ignorancia relacionándola con Sócrates, como un antecedente de la misma. Luego, en la segunda parte, ver cómo dicha doctrina nos lleva a realizar un ejercicio de autoconocimiento o autointelección; el cual presenta un doble aspecto: se da tanto en el intelecto divino como en el intelecto humano. También, para este punto, mencionaremos un antecedente, el de Aristóteles; remarcando que en dicho filósofo ya se da cierta sistematización del doble aspecto de la autointelección.

1. La noción de “docta ignorancia”

1. 1. Sócrates (470-399 a. C), un antecedente de la docta ignorancia

Quisiera empezar a desarrollar la primera parte del presente trabajo con la siguiente pregunta: ¿Sócrates era sabio? Seguramente, muchos contestarían: “¡Por supuesto!, Sócrates fue la persona más sabia de todos los tiempos”, o algo similar. Sin embargo, si la pregunta fuera: “¿Sócrates se consideraba a sí mismo sabio?”; ahí, seguramente, la cuestión se complejiza.

Este es uno de los problemas principales que aparecen en la *Apología de Sócrates*. En dicho diálogo el contexto es claro: asistimos al juicio y a la posterior condena de Sócrates; más precisamente, Platón nos cuenta cuáles fueron las palabras que su maestro utilizó en la defensa.

Sócrates comienza diciendo:

«No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto, incluso yo mismo he estado a punto de no

reconocerme; tan persuasivamente hablaban. Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero³.»

Respecto de esta cita, es menester notar las primeras palabras del discurso de Sócrates: lo primero que dice es “No sé”. Este “no saber” es uno de los temas fundamentales de la obra y puede consistir en un camino interpretativo del diálogo, ya que esta temática de la no sabiduría de Sócrates está desde el principio hasta el final.

¿Por qué Sócrates declara que sus acusadores no han dicho nada verdadero? El filósofo declara esto porque en las acusaciones figuraba que Sócrates conoce las cosas subterráneas y celestes, y que -por eso- refuta a los demás y enseña esto mismo. Pero Sócrates asegura que es inocente porque no conoce nada acerca de estos asuntos; y si no conoce, mucho menos puede enseñar algo referido a esto. Es decir, es el ya mencionado “no saber” lo que le permite a Sócrates declararse inocente.

Sin embargo, ¿por qué cuando Querefonte -cuenta Sócrates⁴- le preguntó al oráculo de Delfos si había alguien más sabio que Sócrates, la Pítia contestó que nadie era más sabio? Además, es cierto que este filósofo se paseaba conversando con muchas personas, ya sean presuntos sabios, sofistas, jóvenes, etc., y en medio de dichas conversaciones los refutaba; ¿cómo es posible que alguien que no sabe nada refute a un sabio? Cuando Sócrates dialogaba con un político, un poeta o un artesano les hacía ver que, aunque cada uno realizaba adecuadamente su arte, ésto no les hacía ser sabios respecto a las demás cosas. Sin embargo, ellos creían ser sabios, y ese error velaba sus sabidurías. Por ejem-

3 *Ibidem*, 17 a.

4 *Ibidem*; 21 a.

plo, luego del encuentro con uno de los supuestos sabios, Sócrates reflexionaba del siguiente modo:

Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo⁵.

Entonces, el vaticinio del oráculo estaba en lo correcto: nadie era más sabio que Sócrates porque él era consciente de lo que no sabía. El filósofo tenía conciencia de que no era sabio mientras que los demás se creían sabios aunque no lo eran; y en esta diferencia radica la sabiduría que el oráculo veía en Sócrates. Por ende, no es de sabio saberse sabio sin serlo; y saber que no se sabe no es lo mismo que no saber, sino todo lo contrario. Por lo tanto, Sócrates era el más sabio porque sabía que no sabía.

No obstante, la pregunta continúa vigente: ¿Sócrates era sabio? Tal vez, para sus pares, para nosotros (e incluso para el oráculo) sí; pero para él, para el propio Sócrates, no.

1. 2. La noción de docta ignorancia en el pensamiento de Nicolás de Cusa (1401-1464)

Nicolás de Cusa, en *Acerca de la docta ignorancia* y en *Apología de la docta ignorancia*, resalta la figura de Sócrates como un ejemplo de lo que está desarrollando en cada caso.

Llama poderosamente la atención, en el título de ambas obras, que términos tan contradictorios⁶ estén juntos, siendo el

5 *Ibidem*; 21 d.

6 Precisamente, el tema de la contradicción es un punto esencial en la filosofía

primero atributo del segundo. Por eso, cabe realizarse las siguientes preguntas: ¿qué significa esta docta ignorancia?, ¿a qué está haciendo referencia?, y ¿por qué, para el Cusano, Sócrates es un antecedente de ella?

En *Acerca de la docta ignorancia*, en principio, podemos decir que la docta ignorancia expresa un modo en el cual saber es ignorar; de hecho, el capítulo 1 de dicha obra se intitula “De qué modo saber es ignorar”. Es decir, de este título podemos extraer que docta ignorancia no es lo mismo que ignorancia; esta doctrina refiere, como ya se ha dicho, a un modo en el que se da cierta identidad entre sabiduría e ignorancia. Además, para Nicolás de Cusa la docta ignorancia nunca puede ser igual que ignorancia porque el ser humano es guiado por su apetito connatural hacia la verdad. Sin embargo, la verdad (al ser identificada con el Dios unitrino del cristianismo) es infinita, y la mente humana es, evidentemente, finita; por tanto, entre el hombre y la verdad, entre lo finito y lo infinito, no existe proporción alguna: “(...) toda investigación consiste en la proporción comparativa, sea esta fácil o difícil; por ello lo infinito, en cuanto infinito, es desconocido.”⁷, nos cuenta el Cusano.

Pero, entonces, ¿qué sucede con el apetito de verdad en el hombre?, ¿estamos ante una paradoja de insaciabilidad? La respuesta a estas preguntas las da el propio Nicolás:

Ciertamente, para que el apetito en nosotros no sea en vano, deseamos saber que ignoramos. Si pudiéramos acceder a esto plenamente, accederíamos a la docta

de Nicolás de Cusa. Se desarrollará dicho tema en la segunda parte del presente trabajo.

7 *De docta ignorantia* (h I, n. 3).

ignorancia. Pues un hombre, aun uno ejercitadísimo en la doctrina, no llega a nada más perfecto que a encontrarse doctísimo en aquella ignorancia que es la suya propia. Y tanto más docto será cuanto más se sepa ignorante⁸.

Esta respuesta es tan contundente como desconcertante. Contundente porque está claro que la verdad en cuanto tal es inaccesible para la mente humana, pero -al mismo tiempo- que la verdad sea inaprehensible es algo verdadero, y esto es lo que desconcierta a la razón. La docta ignorancia consiste en esto: en que el ser humano busca saber que no sabe nada, y que, en principio, el acceso a la verdad se da mediante un abordaje paradójico.

En otras palabras, esta respuesta del Cusano no es un cierre sino, más bien, un punto de partida; es decir, reconocernos ignorantes respecto de la infinita verdad es la base sobre la cual se deben asentar los restantes conocimientos. La docta ignorancia es, para Nicolás de Cusa, el punto de partida y núcleo de todo su pensamiento.

No es un detalle menor notar que la docta ignorancia hace hincapié en la vía negativa. Recordemos las predicaciones que se han hecho de la verdad hasta ahora: infinita, inaccesible e inaprehensible; o sea, todos nombres negativos evidenciados por prefijo privativo in-. En este sentido, la docta ignorancia es consecuente consigo misma, ya que no sólo reconoce que la verdad es inaccesible para el hombre, sino que se empieza a “salvar” ese hiato por la vía negativa. Esto quiere decir que se salva no salvándolo, ya que, recordemos, de la verdad sólo sabemos que no la podemos conocer.

Respecto de la Apología de

8 *De docta ignorantia* (h I, n. 4).

la docta ignorancia lo más interesante, a los fines del presente escrito, es cómo toma Nicolás de Cusa la figura de Sócrates en relación con la docta ignorancia.

En efecto, ya en las primeras páginas de dicho diálogo el Cusano menciona a Sócrates, y escribe: “(...) Sócrates se sabía ignorante, mientras que los demás, que se gloriaban de conocer algo egregio, aunque ignoraban muchas cosas, no sabían que eran ignorantes.”⁹ En este sentido, Nicolás está haciendo una comparación de la sabiduría de Sócrates con la de los demás, o sea aquellos supuestos sabios que el propio Sócrates refutaba. Y refuerza esta comparación con la siguiente imagen: un ciego realiza un juicio respecto de la claridad del sol basándose en lo que ha oído de ella, creyendo que sabe algo cuando en realidad la ignora; en cambio, alguien que ve no puede emitir ningún tipo de saber acerca de la claridad del sol, ya que esta última excede la visión. Por lo tanto, este sujeto tiene conciencia de su ignorancia. En otras palabras, los que saben que no saben son más sabios que los que ignoran que no saben.

Seguido de esto, el Cusano hace referencia a ciertos teólogos contemporáneos que se jactaban de poseer una sabiduría teológica sólo por el hecho de haber charlado con sus maestros, cuando, en realidad -como ya hemos visto-, esta luz es inaccesible para la mente humana. Es decir, estos teólogos, al igual que los ciegos del ejemplo anterior, no son conscientes de su ignorancia. Por el contrario, los que se han guiado por el camino de la docta ignorancia se alegran de haber alcanzado un conocimiento de

9 *Apología de la docta ignorancia*, trad. Santiago Sanz Sánchez en: *Nicolás de Cusa. Sobre la mente y Dios*, A.L. González (editor). Pamplona: Eunsa, 2013, p. 148.

su propia ignorancia, ya que reconocen que la luz de la sabiduría teológica deslumbra la razón.

De esta manera, en la *Apolo- gía de la docta ignorancia* Nicolás de Cusa es consecuente con lo que ha dicho en *Acerca de la docta ignorancia*. Además, en ambos escritos podemos apreciar la centralidad de la docta ignorancia; esta doctrina es, como ya se ha señalado, el núcleo y punto de partida del pensamiento cusano. Uno de los discípulos que transmite el pensamiento del maestro en *Apolo- gía de la docta ignorancia*, confirma lo anterior al contarnos las palabras que le refirió su maestro:

Él decía abiertamente que todo aquello que se escribe o se habla es claramente inferior a ella (la teología verdadera), la cual, sin embargo, él dijo que está oculta en las Sagradas Escrituras. (...) De ahí que, puesto que toda investigación tiende a esto, y esto es escuchar las Escrituras, es decir, hallar lo que, antes de ser encontrado, está escondido y permanece oculto e inaccesible, él dijo que es bastante obvio que esto no es otra cosa que la docta ignorancia¹⁰.

Está más que claro el papel fundamental que presenta la doctrina de la docta ignorancia en el pensamiento de Nicolás de Cusa; pero ¿qué quiere decir que dicha doctrina es, también, un punto de partida? Esta pregunta evidencia que la filosofía del Cusano no se estanca en esta cautela epistemológica que se viene describiendo, sino que emprende un rumbo de índole enigmático, es decir sin desprenderse de la vía negativa y -por tanto- tampoco de la docta ignorancia. El parecer de Claudia D'Amico, en su artículo *Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordia de Nicolás de Cusa*, nos puede ayudar a aclarar este pun-
10 *Ibidem*; p. 149.

to: “(La docta ignorancia) no sólo es máxima, sino también mínima -aquella doctrina menor que la cual ninguna puede darse-, y puesto que es coincidencia del máximo y del mínimo saber, por lo mismo ‘complica’ todo saber.”¹¹

Esto quiere decir que la docta ignorancia es el primer paso de aproximación hacia la infinita verdad. De esta manera, la mente, haciendo uso de esta máxima doctrina, encara un camino enigmático, en el sentido de simbólico. Pero ¿de qué se trata este camino?, ¿qué significa que sea enigmático? Además, luego de recorrer dicho camino ¿el hombre podrá acceder finalmente a la verdad en cuánto tal?, ¿o la verdad continúa infranqueable, además de infinita, e inaccesible para la mente finita? Todas estas cuestiones intentarán ser resultas en la segunda parte del presente trabajo.

2. Aristóteles y Nicolás de Cusa: autointelección de la mente humana y su asimilación a la mente divina

2. 1. Nicolás de Cusa: infinitud de la verdad y autointelección

Como ya se ha dicho en el punto anterior, la docta ignorancia es la doctrina máxima; ya que nos hace conscientes de que nada podemos saber acerca de la verdad, porque es infinita. Y así la docta ignorancia, al hacer referencia a la verdad, lo lleva a Nicolás a hablar de lo máximo: “Puesto que voy a tratar de la doctrina de la máxima ignorancia, necesariamente tengo que abordar la naturaleza de la maximidad misma. Pues llamo
11 D'Amico, Claudia; “Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordia de Nicolás de Cusa” en *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, J. M. Machetta y C. D'Amico (ed.), Biblos, Bs. As., 2005, p. 267.

‘máximo’ a esto: lo que nada mayor puede existir.”¹² En este sentido, el Cusano le asigna un nombre a este primer principio al llamarlo “máximo”. Éste, en tanto tal, no tiene límites, por lo tanto es infinito; y también, al estar desligado de todo, es ab-soluto. Además, al ser infinito, no existe algo distinto de él (es uno); por eso permanece siempre idéntico, pues no puede cambiar. Esto quiere decir, también, que el primer principio tiene actualizada toda potencia; ya que, de lo contrario, al actualizarse pasaría de un estado a otro, esto es cambio y, entonces, alteridad. Por lo tanto, lo máximo complica todo lo que existe y todo lo que puede llegar a existir. En resumen, este primer principio (al ser lo máximo, infinito, uno y pura identidad al coincidir potencia y acto) es *complicatio absoluta*.

Y cuando Nicolás habla de que todo está complicado en lo máximo se refiere, también, a lo mínimo. Pues, a diferencia de las criaturas o entes finitos, lo máximo no admite ninguna clase de cambio, ni aumento -si aumentara dejaría de ser “lo que nada mayor puede existir”- ni disminución -porque si disminuyera habría existido algo mayor que él-. En cualquiera de los casos, además, estaríamos ante la actualización de alguna potencia, lo cual es imposible si se habla de lo máximo. Ahora bien, lo mismo ocurre, dice el Cusano, si nos referimos a “lo mínimo”: éste no puede ser nada mayor ni nada menor que lo que es; de igual modo que lo máximo. Entonces, lo máximo coincide con lo mínimo¹³; ambos conforman una unidad. De esta manera, Nicolás llega a la característica más aproximada y apropiada del primer principio que la mente humana puede realizar

12 Op. Cit.; *De docta ignorantia* (h I, n. 5).

13 *Ibidem*; (h I, n. 11).

-si desvincula de toda cantidad los términos mínimo y máximo-; y lo llama unidad.

Que los contrarios coincidan perturba a la razón; ésta no puede conocer más allá de los opuestos, más allá del principio de no-contradicción. Por eso, que la verdad sea infinita y que en ella los opuestos coincidan sólo puede ser aprehendido o captado por la docta ignorancia. “El resultado es una comprensión que se da de modo no comprensible: esto es, no racional. A este modo, que es más un ver que un conocer, Nicolás lo llama ‘intelectual’ (...).”¹⁴ Por ende, este modo intelectual permite concebir una superación de los límites impuestos por el principio de no-contradicción; y en este sentido, Nicolás sigue sosteniendo la doctrina de la docta ignorancia, ya que asegura incomprensiblemente que lo verdadero es incomprensible.

No obstante, ¿cómo se realiza el pasaje de la función racional a la intelectual? Una vez más, Paula Pico Estrada nos puede ayudar en esta cuestión: “El conocimiento enigmático, único conocimiento humano de la verdad, comienza sólo cuando la mente, tomando conciencia de la inaprehensibilidad de lo infinito, se vuelve sobre sí e investiga su propio proceder.”¹⁵ En otras palabras, estamos ante una suerte de autoconocimiento realizado por la mente. Pero ¿por qué la mente debe investigarse a sí misma? Antes de responder esta pregunta, se va a hacer una breve descripción del proceso de conocimiento tal como lo entiende Nicolás de Cusa. Para ello, nos vamos

14 Pico Estrada, P.; “Infinitud de la verdad y docta ignorancia: metafísica y conocimiento en la filosofía de Nicolás de Cusa”, en E. Corti, A. Tursi, P. Pico Estrada y G. Fernández Walker. *Lenguaje, lógica y ontología en cinco pensadores medievales*, Jorge Baudino Ediciones, Bs. As., 2011, p. 119.

15 *Ibidem*; p. 121.

a basar en otra obra del Cusano, la intitulada *De mente*¹⁶.

En el inicio de este escrito, un filósofo muy importante se encuentra con cierto orador, y empiezan a conversar sobre la inmortalidad de la mente. Al filósofo le extraña que por medio de la razón cueste muchísimo afirmar la inmortalidad de aquélla, mientras que para los ignorantes este tema es una clara verdad porque se basan en la fe. Este tema es el motivo que lo llevó al filósofo a estar en ese lugar, ya que allí se encontraba un templo dedicado a la Mente; pero en vez de encontrar libros y argumentos que sostengan racional e indubitadamente la inmortalidad de la mente, este filósofo encuentra un ignorante con el cual entabla una conversación. Es menester mencionar que este ignorante representa el pensamiento de Nicolás de Cusa: es un personaje que especula desde la docta ignorancia. El Cusano nos muestra todo esto desde que el filósofo comienza a dialogar con el orador:

Filósofo: Había oído acerca del templo dedicado a la Mente por T. Atilio Craso en el Capitolio, que se encontraban en este lugar muchos escritos de los sabios acerca de la mente; pero quizá vine en vano, a no ser que tú, que me pareces buen ciudadano y conecedor, me brindes auxilio.

Orador: Es cierto que el templo lo dedicó el tal Craso a la Mente; pero después de tantas calamidades romanas ninguno podrá saber si acerca de la mente hubieron libros y cuáles. Pero a fin de que no lamentes haber venido en vano, podrás oír sobre todo lo que quieras a un hombre ignorante, a mi juicio digno de admiración.¹⁷

16 *De mente* es el tercer tomo de un conjunto de otros diálogos, todos conforman una unidad cuyo título es *Idiotae libri*.

17 *De mente* (h V, n 53).

Además es importante evidenciar la conexión que se quiere establecer entre lo humano y lo divino por medio de la mente. En primer lugar, no es un dato menor que el filósofo, utilizando la razón, no logre realizar dicha conexión; ya que no puede racionalmente afirmar la inmortalidad de la mente. En segundo lugar, también es importante destacar el espacio en el cual se da el diálogo -el templo dedicado a la Mente- es una imagen alegórica del autoconocimiento; pues hace referencia a la investigación que la mente hace de sí misma. En efecto, para encontrar la afirmación de la inmortalidad de la mente se debe recurrir a la mente misma; por eso el filósofo se dirige al templo denominado “Mente”. Sin embargo, es menester recordar que allí el filósofo se encontró con el ignorante; o sea que racionalmente no se puede afirmar la inmortalidad de la mente: utilizando la razón no se puede establecer esta conexión de lo divino con lo humano, esto sólo puede hacerse de modo ignorante. En otras palabras, Nicolás está afirmando la relación entre la mente humana y la divina, en tanto la primera es imagen de la segunda:

Sabes cómo la simplicidad divina es complicativa de todo. La mente es la imagen de esta simplicidad complicante. De donde, si llamaras a esta divina simplicidad mente infinita, ¿será ella el ejemplar de nuestra mente? Si llamas a la mente divina universalidad de la verdad de las cosas, a la mente nuestra le dirás universalidad de la asimilación de las cosas, de modo que sea la universalidad de las nociones. La concepción de la mente divina es la producción de las cosas; la concepción de nuestra mente es la noción de las cosas. Si la

mente divina es entidad absoluta, entonces su concepción es la creación de los entes y la concepción de nuestra mente es la asimilación de los entes. Pues lo que conviene a la mente divina en cuanto infinita verdad, a nuestra mente conviene como la imagen próxima de aquella.¹⁸

Para entender esto, una de las claves es enfocarse en la palabra asimilación (*assimilatio*). ¿Por qué la mente humana se asimila, se asemeja a la mente divina? Mientras que la mente de Dios crea los entes, la mente del hombre los asimila; es decir los conoce. Esta fuerza asimilativa de la mente se produce en sucesivas dimensiones gnoseológicas: lo sensible, lo imaginable, lo racional y lo inteligible.

Esto significa que, para Nicolás, el conocimiento humano comienza por los sentidos: cuando los órganos sensoriales se topan con los objetos, la mente se asimila al aspecto sensible de las cosas; y lo mismo ocurre en la imaginación y en la razón. Es importante mencionar una diferencia de la razón en referencia a los sentidos e imaginación. Mientras que estos últimos simplemente afirman lo conocido, la razón afirma y niega, ya que es la encargada de discriminar lo percibido y así producir los géneros y las especies. Notemos cómo la mente humana, además de asimilarse a lo que va conociendo, a su vez se va asimilando cada vez más a la mente divina.

También es necesario apreciar el rol que juega el mundo en estas dimensiones gnoseológicas. Ya se ha dicho que la infinita unidad divina es complicante o *complicatio*; por lo tanto el mundo es el despliegue -o *explicatio*- de todo lo complicado en el principio primero. Si no lo fuera, la mente humana no podría realizar su proceso

de conocimiento mediante la fuerza asimilativa. Por lo tanto, existe una relación entre Dios-mundo-hombre en forma de *complicatio-explicatio-assimilatio*, respectivamente.

Por su parte, en el pasaje de lo racional a lo intelectual se puede evidenciar un salto cualitativo, ya que en el cuarto plano cognoscitivo propio del *intellectus*, la mente no se asimila a ningún objeto proveniente de la experiencia, sino que se asemeja a la fuerza creadora del primer principio. ¿Cómo lo hace? Con la producción de la matemática pura. El conocimiento matemático es el único conocimiento preciso (en el sentido de exacto) que puede tener el ser humano, y lo más importante es que es una criatura de la mente humana. Por lo tanto, la mente, al conocerlo a éste, se conoce a sí misma. En este sentido, el saber matemático es un símbolo de la precisión cognoscitiva de Dios, el cual, al concebir las cosas, las crea.

De manera que el autococonocimiento por parte del intelecto, es decir la autointelección, es esencial en el pensamiento cusano a la hora de mostrar la relación que existe entre la mente humana y la divina.

La mente humana es imagen de la mente divina porque la primera crea en un plano gnoseológico, mientras que la segunda crea en un plano ontológico. Sin embargo, la mente humana puede todavía dar un paso más, y es abstraerse de toda multiplicidad y volverse hacia sí misma en su propia simplicidad; y, de esta manera, “(...) en su simplicidad intuye todo, (...) y no a la manera como una cosa es esto y otra cosa esto otro, sino como todo es uno y lo uno es todo.”¹⁹, nos cuenta Nicolás. Esto quiere decir que el intelecto supera el principio de no-contra-

dicción y concibe la coincidencia de los opuestos. O sea: en este proceso de especulación en el cual el intelecto, al volver sobre sí, intuye su propia simplicidad y se reconoce como imagen de la verdad, la mente está especulando en términos de docta ignorancia.

Precisamente, no debemos olvidarnos de la centralidad de la doctrina de la docta ignorancia, ya que nos revela otra arista que nos permite comprender cómo la mente humana es imagen de la mente divina. Recordemos, además, el apetito de verdad presente en todos los seres humanos, el cual nos impulsa a conocer; pero, como ya hemos dicho, una mente finita no puede conocer la verdad infinita en cuanto tal.

En otras palabras, el hombre experimenta una sed de sabiduría imposible de saciar por completo. “Es esta condición mixta la que le revela su naturaleza de imagen: no podemos desear lo que no conocemos... pero si lo conociéramos por completo tampoco lo desearíamos.”²⁰; asegura, una vez más, Paula Pico Estrada. Evidentemente, el ser humano se encuentra a mitad del camino: no participa completamente de la verdad en cuanto tal pero sí lo hace en calidad de reflejo o enigma, o sea de forma finita.

2. 2 Aristóteles (384-322 a. C) y el doble aspecto de la autointelección

“Fue Aristóteles quien ciertamente había afirmado, por primera vez, que el principio era ‘pensamiento de pensamiento’ advirtiendo la importancia que representa en un sistema metafísico admitir la reflexi-

20 Op. Cit.; Pico Estrada, P., “Infinitud de la verdad y docta ignorancia: metafísica y conocimiento en la filosofía de Nicolás de Cusa”, p. 122.

vidad del nous o inteligencia.”²¹ Estas interesantes palabras pertenecen a una conferencia de D’Amico intitulada “*Intellectus omnium est omnia*. Nota sobre la noción de Principio en el neoplatonismo medieval”. Lo más interesante es la mención de Aristóteles como el primero en sistematizar la temática de la autointelección, al darle un lugar importante en su sistema metafísico. En efecto, aquella fórmula señalada por D’Amico, la cual caracteriza al principio como “pensamiento de pensamiento”, fue utilizada por Aristóteles en la *Metafísica*. Por eso, y para continuar con el tema de la autointelección, nos vamos a centrar en el libro XII de dicha obra.

Aristóteles abre el libro duodécimo diciendo “Este estudio es acerca de la entidad (*ousía*).”²²; luego, distingue tres tipos de entidades: sensible corruptible, sensible eterna, e inmóvil. Evidentemente, lo que nos interesa aquí es el tratamiento que hace de esta última entidad; para eso nos referiremos a los últimos cinco capítulos del libro XII.

En resumen, tanto para la cosmología aristotélica como para su concepción del movimiento -como el tránsito de la potencia al acto- es necesario un primer motor inmóvil. Este principio supremo del movimiento, que es pura actualidad, no puede no ser inmaterial -ya que la materia, al ser susceptible tanto de ser como de no ser, es potencialidad-. Por lo tanto, esta causa primera del movimiento primero trasciende al Universo; es una entelequia perfecta con una actividad que excluye todo cam-

21 D’Amico, Claudia; “Intellectus omnium est omnia. Nota sobre la noción de Principio en el neoplatonismo medieval” en J.A. de C. R. De Souza (org.) *Idade Média: Tempo do Mundo, tempo dos Homens, tempo de Deus*, Porto Alegre, 2006, p. 79.

22 Aristóteles; *Metafísica* 1069 a18.

bio, o sea una *energeia* inmutable.

De manera que esta actividad de la entidad primera, o Dios, no puede ser otra que la del intelecto (*noûs*). “De un principio tal penden el Universo y la Naturaleza. Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (...).”²³ Evidentemente, en este punto Aristóteles marca una diferencia fundamental entre la actividad intelectual divina y la humana: la constancia de la primera y lo esporádico de la segunda.

¿A qué hace referencia la actividad intelectual (*nóesis*) de Dios?, ¿qué es lo que merece ser captado por el intelecto divino? La respuesta es lo más divino y excelente, o sea a sí mismo: “Por consiguiente, si es la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento.”²⁴ Es decir, el intelecto divino se autointelige; su actividad consiste en un acto permanente de autoconocimiento.

Éste es, a mi juicio, un punto fundamental para entender la distinción que existe entre la autointelección divina y la humana en el pensamiento aristotélico. Mientras que nuestra facultad intelectual siempre está en potencia antes de llegar al acto, la actividad intelectual del primer principio -como ya hemos dicho- está siempre en acto. En este sentido, el parecer de Moreau, en su escrito *Aristóteles y su escuela*, puede aclarar lo que se está diciendo:

En Dios, o en el primer principio, la intelección es una actividad constante; como no está jamás en potencia, no cabría distinguir en él entre facultad y ejercicio; el Intelecto divino es la intelección misma; y si ésta no se interrumpe jamás, es porque su objeto jamás le

23 *Ibidem*; 1072 b15.

24 *Ibidem*; 1074 b34.

falta; (...) no pudiendo ser objeto del intelecto supremo más que el supremo inteligible, identificándose ambos perpetuamente en la suprema intelección.”²⁵

Por lo tanto, en Dios intelecto e intelección, *noûs* y *nóesis*, coinciden. En efecto, Dios no sólo piensa lo pensado (lo cual es él mismo), sino que también piensa esa actividad de pensar; es decir, su pensamiento se piensa a sí mismo porque piensa su actividad de pensar. Y esto es posible porque dicha actividad es acto puro.

Por último, para señalar aún más la diferencia que existe entre el intelecto divino y su actividad respecto del humano, se puede hacer una breve referencia al cap. 7 del libro X de la *Ética Nicomáquea*. Allí nos dice Aristóteles:

Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho.²⁶

Parándose, digamos, del lado humano, Aristóteles afirma que en la actividad propia del intelecto humano radica la felicidad. Pues en la contemplación el intelecto se contacta con lo mejor de los objetos cognoscibles, ya que siendo el intelecto algo divino se relaciona con lo divino. De manera que la actividad más agradable que puede realizar está en relación con la sabiduría.

25 Moreau, J.; *Aristóteles y su escuela*, trad. Ayerra Mariano, 3ra edición, EUDEBA, Bs. As., 1993, p. 135-136.

26 Aristóteles; *Ética Nicomáquea*, 1177 a15.

Sin embargo, es imposible que el hombre esté constantemente experimentando la contemplación. Puede hacerlo por momentos, por un instante mejor dicho; en el ser humano la conexión del intelecto con lo inteligible -o sea intelección- es posible por el carácter divino del intelecto, aunque dicha intelección sólo se da intermitentemente. La *nóesis* constante es propia del *noûs* divino, no del hombre. En palabras de Aristóteles:

Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana.²⁷

No obstante -y éste es un punto que me gustaría resaltar-, interpreto que en esta vida contemplativa el hombre experimenta la autointelección. Siendo el intelecto algo divino, al ponerse en contacto con lo inteligible y, por lo tanto, divino también, se estaría inteliendo a sí mismo:

Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pero cuando la tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y perfecto. Así pues, si Dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a

27 *Ibidem*; 1177 b30.

veces, es algo admirable.²⁸

Estas palabras de Aristóteles evidencian que el hombre también experimenta la reflexividad del intelecto o autointelección; aunque -como ya se ha dicho- sólo puede hacerlo esporádicamente en comparación con la autointelección divina, que es eternamente constante. Más allá de esta diferencia, la conexión del intelecto humano con lo inteligible también es autointelección: es decir, cuando nuestro intelecto -que es divino- contempla el autoconocimiento de Dios, se reconoce como la parte más divina que hay en nosotros; y por eso, esta re-flexión sobre sí constituye la autointelección humana.

Conclusiones

A modo de conclusión, quisiera volver a lo que se ha dicho sobre Sócrates ya que, a mi entender, se relaciona con la temática del autoconocimiento. En efecto, el desarrollo del presente trabajo ha girado en torno a la doctrina cusana de la docta ignorancia, la cual -en la segunda parte- nos ha llevado a hablar sobre la autointelección, en donde hemos resaltado a Aristóteles como un antecedente. Sin embargo, tal vez en la figura de Sócrates también se pueda apreciar un antecedente de la re-flexión. O sea que en el final de este escrito se vuelve a su punto de partida: esto quiere decir que la cuestión del autoconocimiento o, en palabras cusanas, la de la autointelección ya está presente en la doctrina de la docta ignorancia.

Al principio hemos citado unas palabras de Sócrates, en las cuales se puede ver el estilo de vida del filósofo: conversar con distintas personas para examinar-

28 *Metafísica*; 1072 b25-30.

las y, también, para examinarse a sí mismo. Esta actitud, que según el propio Sócrates fue una misión asignada por el dios, lo ha llevado a reconocerse como alguien molesto para las personas, como el tábano de Atenas. Es entendible que alguien que solamente se dedica a insistirles a todos que se autoexaminen, que no se ocupen principalmente de otra cosa que de sus almas, sea considerado molesto; pero lo más interesante de esta actitud es que es Sócrates quien se considera a sí mismo como un tábano. Es decir, el filósofo fue constante y consecuente con su misión; pues para sí cumplía con lo que le exigía a los demás, o sea se examinaba a sí mismo.

Es claro que Sócrates fue, si no el principal, uno de los principales precursores del autoconocimiento. No nos olvidemos que, además, se ha reconocido como “no sabio” en algunas cuestiones. En este sentido, reconocer las propias limitaciones no sólo hace que Sócrates sea realmente sabio (a diferencia de los que no las reconocen) sino que, también, lo hace ser una persona mesurada, equilibrada (por eso no es un detalle menor que el oráculo que vaticinó que nadie era más sabio que Sócrates haya sido de índole apolínea). Reconocer tal cosa de uno mismo es fruto de la reflexión; reconocer es el verbo propio del autoconocimiento.

Más aún, considero que esta cuestión de la autoconciencia fue la que terminó por condenar a Sócrates; pero eso es materia para otro trabajo.

* Estudiante de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín

Una aproximación al concepto de prudencia en la *Ética a Nicómaco*

Christian Gauna*

La Ética a Nicómaco se inicia con las siguientes palabras: “toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y toda elección parecen tender al bien, por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello hacia lo cual todas las cosas tienden”. Esta frase resume lo esencial de la teleología aristotélica. En efecto, se entiende que cada cosa tiene un bien propio y que ese bien es el fin hacia el cual deben orientarse las acciones, que a su vez debe ser entendido como el camino de cada cosa hacia su actualización.

La ética tiene como objeto determinar el bien del hombre para la buena vida en general, esto es dilucidar cual es su fin, la culminación o actualización de sus potencialidades y los medios para alcanzarlo, pues no se trata meramente de conocer sino de conocer para, es decir, de conocer cual es el bien para poder llevarlo a la práctica. Y es que, en efecto, bueno o malo se predica de la acción pero no de la acción en absoluto sino de la acción hecha de tal o cual manera en determinado momento o circunstancia. En cuanto a la persona, se predicará de ella bueno o malo

según hayan sido sus acciones en general o a lo largo de la vida y no por esta o aquella acción determinada.

El fin hacia el cual se deben orientar las acciones es la felicidad. Por lo tanto habrá que vivir la vida de modo tal que nos conduzca a la felicidad. Bien, fin y felicidad se transforman en términos homónimos, el bien del hombre, en este caso, será alcanzar el fin que le es propio mediante el modo de vida adecuado, esto es la vida teórica o contemplativa.

El hombre es, según Aristóteles, un animal político que posee razón, lo propio, lo específico de él es lo político y lo racional. Alcanzar la excelencia o virtud (*areté*) en estos ámbitos actualizando sus potencialidades será alcanzar su fin propio. Esto divide al hombre en un ser teórico y práctico, subordinando lo práctico a lo teórico. Ahora bien, para alcanzar su propio *télos*, deberá actualizar esto que es más propio de él, pero que no es meramente la razón como instrumento intelectual, sino también como razón práctica, pues, el hombre, es un animal político que posee razón, y a esta razón por un

lado la obedece y por otro lado la posee y piensa. Pero para que el hombre pueda alcanzar su fin, y en esto consiste su mayor bien, deberá actualizar al punto máximo lo más propio de él, y esto es, la parte racional del alma que se divide en teórica y práctica con sus respectivas virtudes.

En esta actualización del alma, la prudencia parece tener una función esencial, pues ninguna de las virtudes éticas se daría si no es acompañada de ella, lo cual, le da una preponderancia sobre todas las virtudes éticas. ¿Tendrá cierta preponderancia, también, respecto de las virtudes dianoéticas, aquellas propias del intelecto?

Este trabajo va a versar en torno a la prudencia, pues su definición no parece ser del todo clara. Si bien de ella Aristóteles dice que es el justo medio; por momentos la recta razón; la vara con la que mide el hombre prudente, la recta regla; parece tener estrecha relación con la experiencia vivida pues se alcanza observando al prudente y actuando como él; también dice que es el blanco hacia el cual el hombre prudente ajusta o tensa la cuerda de su arco.

Para poder llevar a cabo este trabajo desarrollaremos la relación de la prudencia con respecto a las virtudes éticas, y, luego, la relación de esta en torno a las virtudes dianoéticas de las cuales forma parte. Con respecto a la naturaleza de la prudencia, tomaremos como dado que es una disposición del alma, una aptitud natural para captar los actos prudentes y en cierta medida moldearse acorde a las costumbres siendo estas un factor decisivo de la posibilidad de su pleno desarrollo, cosa que, a la vez, nos parece también una condición, el desarrollo pleno de la prudencia, para que se pueda dar la vida teórica y se alcance el fin de la vida humana que es la felicidad. Además, esta preponderancia que damos a la prudencia rompe con la creencia de una ética aristotélica egoísta, pues el fundamento de la felicidad estaría dado en la relación con los otros como base y sustento necesario para alcanzarla.

Ahora bien, como dos son las dimensiones que afectan al hombre, por un lado es animal racional y por otro es animal político, y en referencia con el alma dos son los objetos a los cuales se aplica, y, por ende, se divide en científica y calculativa, dos son los tipos de virtud; por un lado están las virtudes éticas que tienen por objeto acciones y pasiones referidas al placer y al dolor y que son gobernadas por la razón práctica. Por otro lado están las virtudes intelectuales que pertenecen a la parte científica del alma y que son formas de conocimiento, disposiciones para el conocimiento. Para el análisis de estas virtudes, Aristóteles tendrá en cuenta el objeto de estudio de cada una así como su función.

Las virtudes intelectuales son en número de cinco, a saber: el arte (*téchne*); la prudencia

(*phrónesis*); la ciencia (*epistémé*); el entendimiento (*nous*) y la sabiduría (*sophía*), son las virtudes de cada una de las partes en las que el alma racional ha sido dividida. El arte (*téchne*), es un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera¹, que versa sobre lo que puede ser de otro modo, sobre lo que es contingente, y su finalidad es la producción, prefiriéndose las obras a la actividad. La ciencia (*epistémé*), en cambio, es un modo de ser demostrativo² cuyo objeto es algo que no puede ser de otro modo y, por tanto, necesario, eterno e ingénito, parte de principios que son postulados por inducción o hipótesis y de ellos deduce por medio de silogismos; su función específica es la demostración a partir de principios pero no los principios mismos de los que parte. El entendimiento (*nous*), es la disposición, por medio de la cual, se captan los principios de las ciencias³. A la prudencia (*phrónesis*) y a la sabiduría (*sophía*), dedicaremos un poco más de tiempo ya que así lo hace el estagirita, quien pasa muy por encima las otras virtudes intelectuales (ciencia, arte, intelecto) pero se detiene largo tiempo en la sabiduría, la prudencia y la utilidad de ambas, además, así también lo requiere la cuestión.

La parte científica del alma se divide en dos de acuerdo a su objeto de estudio, por un lado está la parte del alma que trata sobre las cosas que pueden ser de otro modo, y, por otro, las que no pueden ser de otro modo. De las cosas que pueden ser de otro modo, se dedican el arte y la prudencia,
1 Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 2002. Edición bilingüe; traducción de María Araujo y Julián Marías; introducción y notas de Julián Marías. Cfr. *EN*; VI, 4, 1140 a 19-22. En adelante citaremos abreviado como *EN*.

2 Cfr. *EN*; VI, 3, 1139 b 17-35.

3 Cfr. *EN*; VI, 6, 1141 a 1-7.

cuya finalidad es la producción y la acción respectivamente; y, de las cosas que no pueden ser de otro modo, y por tanto necesarias, se ocupan la ciencia, el entendimiento y la sabiduría.

Aristóteles define a la prudencia como “una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”⁴, es decir, que la prudencia es aquella parte del alma cuya operación es la verdad en torno a las cuestiones prácticas, capaz de discernir lo bueno y lo malo para el hombre. En efecto, el prudente, parece acertar con sus juicios respecto de las cosas más particulares, sobre aquellas de las cuales no hay ciencia, haciendo bien las cosas, lo cual, es fin, y, a la vez, objeto del deseo. Pero la prudencia no se refiere a actos particulares y aislados, pues trata sobre el vivir bien en general.

Ahora bien ¿Qué implica esta noción del vivir bien en general? A nuestro entender, implica la aprehensión de un fin hacia el cual deben tender nuestros actos, la aprehensión del fin último⁵.

La definición dada por Aristóteles, nos hace pensar que la prudencia tiene cierta connotación moral en tanto disposición, pues ella trata sobre lo que es bueno o malo para el hombre, pero no parece ser este el único sentido en que es posible entender esto, o al menos no queda bien del todo claro la definición, pues, entendida como está dada, deberíamos decir que la prudencia de por sí sola sabe lo que es bueno y malo, y, en efecto, deberíamos decir que ella dirige su atención a las cosas prácticas que pueden ser de otro modo y nos permite alcanzar el fin propuesto, un fin propuesto de antemano. Sin embargo, es la experiencia la que

4 *EN*; VI, 5, 1140 b 4-7.

5 Cfr. *EN*; VI, 12, 1143 b 17-19.

le marca hacia donde deben tender los actos del hombre prudente.

Así es que, la prudencia, puede ser comparada (o incluso análoga) con la habilidad, pues, como esta, su función parece ser la de elegir los medios al alcance para la consecución de un determinado fin. Si el fin es bueno, entonces diremos que ese hombre posee la prudencia, la sabiduría práctica. Ahora bien, si el fin hacia el cual tienden sus actos no es bueno, entonces la disposición que posee es la mera habilidad, una pura perspicacia.

La habilidad adquiere una importancia relevante en el esquema que ella trata sobre los medios para la consecución de un fin, sobre los medios adecuados para alcanzar un fin determinado. La prudencia parece referirse a lo mismo. Ahora bien ¿Qué las diferencia? La diferencia parece radicar en el fin propuesto, pues la prudencia, se propone como fin alcanzar el bien (*télos*) del hombre que es guiado por la recta razón y que, como se dice en un pasaje del libro X⁶, es el que se le aparece bueno lo que realmente, lo que objetivamente, es bueno. El habilidoso, en cambio, tiene como fin algo que le parece bueno pero que no es lo objetivamente bueno, sino que solo es bueno para él, en tanto naturaleza corrompida u orientada a un fin que no es el propio del hombre.

La prudencia, por tanto, es la virtud de una de las partes del alma⁷, la calculativa, y como tal, vale la pena el adquirirla y desarrollarla por sí misma, pues hace noble a quien la posee, además, lleva consigo el desarrollo de las virtudes éticas y del vivir bien en general. La prudencia se denomina tal en lo tocante a la esfera del individuo, pero, con respecto a la

esfera extraindividual, esto es el hogar y la *pólis*, la prudencia se denomina economía y política respectivamente; a su vez, la política se divide en arquitectónica (legislativa) y subordinada, y esta última, se divide en deliberativa y judicial⁸.

Ahora, pasaremos a hablar de la sabiduría, la cual, es la virtud de la parte científica del alma, parte que dirige su atención sobre los objetos que no pueden ser de otro modo, aquellos objetos que son siempre y necesariamente, además de ingénitos e imperecederos. Esta parte del alma tiene como disposiciones a la ciencia y al intelecto; la ciencia es la que parte de principios de los cuales deduce demostraciones para explicar el por qué de las cosas particulares, su orden, por ejemplo, ante un dolor de cabeza, la costumbre nos dirá que tomando una aspirina el dolor se irá ya que la experiencia lo ha demostrado así en otros casos, pero de este modo no tendríamos ciencia sino arte, pues nos falta el por qué de la cuestión. En efecto, la ciencia, partiendo de sus principios es capaz de explicarnos porqué tal remedio es el adecuado para determinado caso. Pero la ciencia no se ocupa de los principios sino de lo que se sigue de ellos, de los principios se ocupa el intelecto (*nous*).

La sabiduría, en cambio, es una especie de síntesis superadora por encima de la ciencia y el intelecto es el más perfecto de los modos de conocimiento⁹, pues el sabio conoce lo que se deriva de los principios y, además, conoce el fundamento de los principios, su verdad última y su razón de ser. En efecto, el sabio es aquel cuyo conocimiento es el más universal, aquel que alcanza las cosas más difíciles de conocer, es más exacto

respecto de las causas, escoge su actividad por sí misma y no en función de utilidad alguna y le están subordinados los demás saberes y conocimientos¹⁰, por ende, la sabiduría, es “la ciencia capital de los objetos”.

Ahora bien, la sabiduría propiamente dicha, se halla en aquellos a los que se reconoce como sabios, pero no en aquellos hombres que poseen un determinado conocimiento que maravilla al vulgo, sino en aquellos que acompañan el conocimiento supremo de un determinado modo de vida. La sabiduría (y por ende la felicidad) se da a través de la más eminente de las actividades, que es la actividad contemplativa. En efecto, la más eminente de las actividades es aquella que se caratuló como el modo de vida teórico o contemplativo¹¹, la actividad de ejercitar aquello que hay de divino en el hombre, la emulación del primer motor inmóvil en tanto le sea al hombre posible. La actividad del sabio o la vida dedicada a la contemplación es la más autárquica de todas, la más elevada, la que es acompañada por el ocio y trae consigo el placer (más elevado y puro) que es propio de su ejercicio, esta vida es la única que se elige por sí misma, pues ella es su propio fin, y actualización máxima del hombre, proveyéndolo, con su práctica, de la felicidad perfecta.

Ahora volvamos a la prudencia y veamos de que modo podemos relacionarla con las virtudes éticas de manera breve.

Si la prudencia es definida como una de las virtudes de la parte racional del alma y, dentro de esta, de la parte deliberativa de la misma, su objeto es lo que puede

6 EN; X; 9, 1180 b 25-30.

7 Cfr. EN; VI; 4, 1143 b 13-16.

8 Ross. W. D. *Aristóteles*. Editorial Sudamericana; Buenos Aires; 1957; p. 311.

9 Cfr. EN; VI; 7, 1141 a 16-20.

10 Cfr. *Metafísica*. LI (A); 2. Aristóteles. *Metafísica*. Gredos. Madrid; 1994. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Ver nota a este capítulo.

11 Cfr. EN; X; 7 y 8, 1178 a-1178 b.

ser de otro modo, esto es, la experiencia, lo contingente, y de estos datos que adquiere establece una norma, bajo la cual promueve la acción virtuosa. En efecto, la prudencia hace buenos a los hombres, hace a los hombres prudentes.

La prudencia, en un sentido, parece tener que ver solo con los medios adecuados para alcanzar un determinado fin, siendo esto de este modo, para el desarrollo de cualquier virtud moral, es necesario que la prudencia esté a la base de todas las acciones del hombre, pues ella es la que determina el cómo se debe y con quien se debe, etc. Sin embargo, no es tan solo una mera selectora de medios, pues la elección deliberada de los medios adecuados para un determinado fin puede estar dada por *la mera habilidad o la destreza*, como la llama Aristóteles, la cual es una disposición inteligente para la consecución de un fin, pero de un fin que no es el fin propio del hombre en tanto hombre, de un fin que no es el más elevado, de un fin que es una mera apariencia, apariencia que se le aparece como bueno y verdadero a aquel que tiene una naturaleza pervertida. La prudencia aparece como tal, cuando la actividad del hombre está de acuerdo con la recta razón y el deseo es recto, en cierta medida, esto parece un círculo vicioso, tratemos de aclararlo. El deseo, en tanto deseo, no parece ser más que la causa del movimiento, en cierta medida, podríamos hablar de él como la causa eficiente de las acciones del hombre, ese deseo sería como “*aquello de donde proviene el movimiento*”

¹²en los hombres y que nos lleva a la actividad humana, al desarrollo de la potencialidad humana, al desarrollo del hombre en sus dos dimensiones, la racional y la política, la intelectual y la moral respectivamente.

En este sentido, podríamos pensar a la prudencia como la disposición que vislumbra la causa final (*télos*) de nuestras actividades y hacia ella nos encamina, pero en el caso de las virtudes éticas y de la dimensión política del hombre, la prudencia es la causa final de nuestras actividades, aquello hacia lo cual tienden nuestros actos y que los vuelve virtuosos. La prudencia es análoga a la virtud, pues sus principios están de acuerdo con esta última. La prudencia se da en el hombre cuando este alcanza la virtud moral, esto es aquel momento en que la parte deliberativa del hombre ha alcanzado su *areté* propiamente dicha, el momento en que se ha actualizado esta dimensión del hombre y ha logrado dominar la parte concupiscente, ha logrado dominar sus pasiones volviendo sus actos voluntarios y acordes a la recta razón, haciendo, a la vez, recto su deseo. Alcanzar la prudencia es hacer virtuoso al hombre, y el hombre virtuoso, el hombre prudente, es el que posee todas las virtudes éticas. Porque las virtudes éticas, si bien se aplican en distintas actividades, lo que subyace en ellas es siempre lo mismo, el actuar como es debido, el hacer lo que es correcto en el momento adecuado, si es en la guerra será el ser valiente y si se trata de dar y recibir, la generosidad, etc., se trata siempre de la misma actitud, la de conservar el termino medio. La virtud moral tiene que ver con acciones y pasiones, placeres y dolores, la prudencia hace virtuoso al hombre porque éste, en un acto de su libre voluntad, se somete bajo la recta razón, bajo la norma racional, eligiéndola por ella misma y tendiendo al bien que le es propio.

La prudencia, como ya hemos dicho, se encuentra en la base de todas las virtudes éticas, ella

es la recta razón, el justo medio, la virtud moral, ella es justamente género de las virtudes éticas y cada virtud no es más que una especie de ésta. Pensándolo de este modo podríamos definir la valentía como *el actuar como es debido en las cuestiones de la guerra en lo que respecta a la acción individual*. De este modo podríamos definir todas las virtudes éticas, pues todas ellas parten de hacer lo que es debido respecto a determinado sentimiento en el momento correspondiente, cada virtud no es más que la prudencia aplicada a un momento específico, de lo que se trata es de someter la parte desiderativa del alma irracional al mandato de la razón práctica, a la voluntad del hombre bueno.

De esta manera podemos sostener, por tanto, que *la prudencia es género de las virtudes éticas* pero no de todas las virtudes, no es género de las virtudes dianoéticas, las propias del intelecto. Veamos que relación guarda con ellas.

Las virtudes dianoéticas son las propias del alma racional, la cual, se divide en deliberativa y científica (o práctica y teórica), siendo su objeto de estudio lo contingente y lo necesario respectivamente. De la parte práctica los modos de conocimiento o disposiciones son dos: el arte y la prudencia; uno tiene como fin la producción y el otro la acción. Ahora bien, del arte, no parece que podamos decir que su condición de posibilidad sea la prudencia, pues la finalidad de ambos es distinta aunque el origen de los mismos sea común, y este es, la experiencia, además de que su objeto sea el mismo. No parece, sin embargo, necesario para desarrollar la disposición del arte el ser prudente. En efecto, un buen pintor o un buen escultor no parecen hacer depender su arte de la prudencia, que no quiere decir que

no puedan ser prudentes, sino que, simplemente la prudencia no es una condición sin la cual no pueda desarrollarse el arte.

Del mismo modo parece suceder con la ciencia y el intelecto. En efecto, estas disposiciones nada tienen que ver con la prudencia, y así lo hace notar Aristóteles al decir que los jóvenes pueden ser matemáticos, desarrollar esta ciencia y captar claramente los principios y fundamentos de su verdad sin ser prudentes, pues están faltos de experiencia. De igual modo hace referencia a Tales y a otros hombres de los cuales se dice que son sabios (en sentido parcial y vulgar) pero no prudentes, por ende, parece que nada tienen que ver estos modos de conocimiento con la prudencia, sino que, hasta aquí, a lo sumo podemos decir que son todos distintos modos de conocimiento aplicados cada uno a un objeto distinto.

Ahora bien, pasemos por último a la sabiduría, la cual, es el supremo modo de conocimiento para el hombre, la que lo eleva por encima de la condición de hombre hasta volverlo como un Dios, en tanto dure la contemplación. La sabiduría, en tanto modo de conocimiento, nada tiene que ver con la prudencia, sino que, hasta parece ser la más contraria. Sin embargo, una cosa es el análisis de la sabiduría como disposición, y otra es la verdadera realidad de esta, la cual, no existe separadamente de los hombres, sino que, existe en ellos, y es por esto que para Aristóteles es lo mismo analizar la disposición que al hombre que la posee. Y el hombre que posee la sabiduría no es aquel que sabe mucho de muchas cosas, sino aquel que lleva un determinado modo de vida, el modo de vida de contemplar las causas primeras, el primer motor inmóvil y lo más sublime que hay

en el universo. Pero ¿será necesario que el sabio sea bueno? ¿Podemos pensar a la prudencia como condición de posibilidad de la sabiduría?

La sabiduría no es solo una disposición para el conocimiento sino que es la virtud de la parte teórica del alma, alcanzarla, sería actualizar al máximo la potencialidad que hay en el hombre, sería volver al hombre un Dios. Por ende, alcanzar la sabiduría es desarrollar al máximo la naturaleza humana, es alcanzar el *télos* propio del hombre y esto es posible en parte por la prudencia, pues lo propio de ella no parece ser tanto los medios, sino más bien, el fin de nuestras acciones, la diferencia entre el prudente y el habilidoso no está en la selección de los medios sino en el fin al que tienden sus actos, y el prudente es el único que vislumbra el verdadero fin, lo que es verdaderamente el bien del hombre, la que marca el rumbo hacia el cual se debe ir. La sabiduría es un modo de vida orientado hacia el bien del hombre, y esto es posible gracias a la prudencia, a la unión del recto deseo con la recta razón. Si no hay prudencia hay una naturaleza pervertida, y una naturaleza pervertida no puede alcanzar la sabiduría, pues esta es la excelencia del alma. En efecto, esto no quiere que la prudencia sea más elevada que la sabiduría, por supuesto que no, pero sí que nos parece necesaria para alcanzar la sabiduría, pues “no se sirve de ella sino que ve el modo de producirla. [La prudencia] da ordenes, por tanto, por causa de aquella [la sabiduría] pero no a aquella”¹³.

La sabiduría es una parte de la virtud total, la otra parte es la prudencia, la cual, nos parece ser la disposición que orienta al hombre hacia su verdadero fin, hacia su

propio *télos*, hacia su propio bien.

La prudencia es la virtud de una de las partes del alma que hace recto el fin propuesto eligiendo los medios adecuados para convertir al acto en virtuoso, esto es, eligiendo siempre el término medio. Pues, en efecto, la prudencia acompaña a toda virtud ética y con sólo poseerla a ella ya se poseerán todas las virtudes éticas. Por eso dice Aristóteles que Sócrates en parte discurría bien y en parte se equivocaba; se equivocaba al decir que toda virtud es una forma de la prudencia, ya que las virtudes intelectuales no son una forma de la prudencia ya que la prudencia misma es una virtud intelectual y la sabiduría por ejemplo no es una forma de la prudencia sino una virtud superior a ésta. Sin embargo, en parte Sócrates discurría bien ya que ninguna virtud se da sin prudencia, pues toda virtud es tal cuando va acompañada de recta razón. En conclusión la prudencia es género de las virtudes éticas y condición de posibilidad de la sabiduría y, por ende, de la felicidad.

* .S.F.D. N° 21 Ricardo Rojas.

13 EN; VI; 13, 1145 a 7-11.

Bibliografía

Ontología y dialéctica en juego: otra vez sobre la cuestión del carácter limitado o ilimitado del número de las categorías aristotélicas

N.B.: De las ediciones de obras particulares de Arist., nuestras citas, cuando otra cosa no se especifica, corresponden a las indicadas con un asterisco entre corchetes. De alguna otra obra de Arist. cuya edición particular no listamos aquí, utilizamos la edición general de I. Bekker. En el apartado “*Demás referencias bibliográficas*” se listan algunas otras ediciones (todas ellas con traducciones, algunas con comentarios) a las que nos referimos. Las consignamos allí, sin embargo, en la medida en que, a nuestro entender, en esos casos o bien la labor de edición del texto griego no es tan relevante como el trabajo de traducción o de comentario, o bien el texto griego no es más que la reproducción de alguna otra edición anterior del mismo. En cuanto a las ediciones o traducciones de textos de Arist., se citan o bien de acuerdo a la convención adoptada en el párrafo siguiente para los libros, o bien directamente

bajo la indicación del autor o autores, seguida de la expresión “su edición de” o “su traducción de” + la indicación de la respectiva obra aristotélica.

En cuanto a las restantes referencias, se distinguen las citas de libros de las de artículos o capítulos de libros. Los libros se citan de acuerdo a abreviaturas de sus títulos y los artículos o capítulos de acuerdo al año de publicación. En cada uno de estos casos, la manera de citar está indicada en esta lista, entre corchetes, a continuación de la referencia bibliográfica completa correspondiente.

Ediciones de obras de Aristóteles

Bekker, Immanuel, *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussia. Volumen primum*, 1ª ed., Berlin, G. Reimer, 1831 (2ª ed., al cuidado de Olof Gigon, Berlin, W. De Gruyter, 1960).

Bekker, Immanuel, *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussia. Volumen alterum*, 1ª ed., Berlin, G. Reimer, 1831 (2ª ed., al cuidado de Olof Gigon, Berlin, W. De Gruyter, 1960).

Bodéüs, Richard, *Aristote. Catégories - Texte établi et traduit*, 1ª ed., Paris, Les Belles Lettres, 2001.

Bonitz, Hermann, *Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit*, 2 vols., 1ª ed., Bonn, Marcus, 1848-1849. [AM I, II]

Brandis, Christian August, *Aristotelis et Theophrasti Metaphysica, ad veterum codicum manuscriptorum fidem recensita indicibusque instructa in usum scholarum*, Berlin, G. Reimer, 1823. [AM]

Brunschwig, Jacques, *Topiques. Tome I: Livres I-IV – Texte établi et traduit*, 1ª ed., Paris, Les Belles Lettres, 1967 (2ª ed., 2002).

Burnet, John, *The Ethics of Aristotle - Edited with an Introduction and Notes*, 1ª ed., London, Methuen & Co., 1900. [*The Ethics of Aristotle*]

Bywater, I., *Aristotelis ethica nicomachea – Recognovit brevisque annotatione critica instruxit*, 1ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1894 (reimp., s. d.). [*]

- Fritzsche, Adolph Theodor Hermann, *Aristotelis Ethica Eudemia*, 1ª ed., Regensburg, G. I. Manz, 1851.
- Jaeger, Werner, *Aristotelis Metaphysica – Recognovit brevis adnotatione critica instruxit*, 1ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1957 (4ª reimp., 1973). [AM]
- Louis, Pierre, *Aristote. Les parties des animaux – Texte établi et traduit*, 1ª ed., Paris, Les Belles Lettres, 1957 (3ª imp. de la 2ª ed. revisada y corregida, 1993). [*]
- , *Aristote. De la génération des animaux – Texte établi et traduit*, 1ª ed., Paris, Les Belles Lettres, 1961 (2ª ed., 2002). [*]
- , *Aristote. Météorologiques, Tome I et II – Texte établi et traduit*, 1ª ed., Paris, Les Belles Lettres, 1982 (reimp., 2002). [*]
- Minio-Paluello, L., *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione – Recognovit brevis adnotatione critica instruxit*, 1ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1949 (6ª reimp., 1980). [*]
- Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics – A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 vols., 1ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1924 (4ª reimp., 1966). [*]
- , *Aristotle's Physics – A Revised Text with Introduction and Commentary*, 1ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1936 (reimp., 1979). [*]
- , *Aristotle's Prior and Posterior Analytics – A Revised Text with Introduction and Commentary*, 1ª ed., Oxford University Press, London, 1949 (2ª reimp., con correcciones, 1965). [*]
- , *Aristotelis Politica – Recognovit brevis adnotatione critica instruxit*, 1ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1957 (5ª reimp., 1978). [*]
- , *Aristotelis topica et sophistici elenchi – Recensvit brevis adnotatione critica instruxit*, 1ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1958 (reimps. con correcciones, 1963 y 1970; 9ª imp., 1991). [*]
- , *Aristotelis Ars rhetorica – Recognovit brevis adnotatione critica instruxit*, 1ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1959. [*]
- , *Aristotle. De anima – Edited, with Introduction and Commentary*, 1ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1961. [*]
- Schwegler, Albert, *Die Metaphysik des Aristoteles – Grundtext, Übersetzung und Kommentar*, 4 vols., 1ª ed., Tübingen, L. Fr. Fues, 1847-1848 (reimp., Frankfurt a. M., Minerva GmbH, 1968). [MA I, II, III, IV]
- Von Christ, Wilhelm, *Aristotelis Metaphysica recognovit* (Nova impressio correctior), 1ª ed., Leipzig, Teubner, 1895. [AM]
- Waitz, Theodorvs, *Aristotelis Organon graece – Pars prior: Categoriae, Hermenevtica, Analytica priora*, Lipsiae, Svmtibvs Hahnii, 1844. [Organon I]
- Walzer, R. R. y Mingay, J. M., *Aristotelis ethica eudemia – Recenservnt brevis adnotatione critica instruxervnt*, 1ª ed., New York, Oxford University Press, 1991. [*]
- Demás referencias bibliográficas**
- Ackrill, J. L., *Aristotle's Categories and De Interpretatione – Translated with Notes*, 1ª ed., London, Oxford University Press, 1963 (reimp., 1968).
- Alejandro de Afrodisias, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. Hayduck, Berlin, Reimer, 1891. [In Met.]
- Anscombe, G. E. M., «Aristotle: The Search for Substance», en G. E. M. Anscombe y P. T. Geach, *Three Philosophers*, Oxford, Basil Blackwell, 1961, pp. 1-63. [1961]
- Anton, John P., «The Meaning of 'Ο λόγος τῆς οὐσίας in Aristotle's Categories 1 a», *The Monist* 52, N° 2, 1968, pp. 252-267. [1968a]
- , «The Aristotelian Doctrine of Homonyma in the Categories and Its Platonic Antecedents», *Journal of the History of Philosophy* 6, 1968, pp. 315-326. [1968b]
- , «Ancient Interpretations of Aristotle's Doctrine of Homonyma», *Journal of the History of Philosophy* 7, 1969, pp. 1-18. [1969]
- Apostle, Hippocrates G., *Aristotle's Metaphysics - Translated with Commentaries and Glossary*, 1ª ed., Bloomington, Indiana University Press, 1966 (2ª ed., Des Moines, The Peripatetics Press, 1979). [AM]
- , *Aristotle's Categories and Propositions - Translated with Commentaries and Glossary*, 1ª ed., Grinnell, The Peripatetic Press, 1980.
- Araos San Martín, Jaime, *La filosofía aristotélica del lenguaje*, 1ª ed., Pamplona, Eunsa, 1999. [La fil. arist. del lenguaje]

- Aspasio, *In Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, ed. Heylbut, Berlin, Reimer, 1889. [*In Eth. Nicom.*]
- Aubenque, Pierre, «Sur la notion aristotélicienne d'aporie», en S. Mansion (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode* (Communications présentées au *Symposium Aristotelicum* tenu à Louvain du 24 août au 1er septembre 1960), Louvain - Paris, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, 1961, pp. 3-19. [1961a]
- , «Aristoteles und das Problem der Metaphysik», *Zeitschrift für philosophische Forschung* XV, 1961, pp. 321-333. [1961b]
- , *Le problème de l'être chez Aristote*, 1^a ed., Paris, Presses Universitaires de France, 1962 (2^a ed., 1966; reimp., 1994). [*Le problème...*]
- , «Sens et structure de la métaphysique aristotélicienne», *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 58, 1964, pp. 1-50. [1964]
- , «Aristote et le langage», en P. Aubenque, *Problèmes aristotéliciens I: Philosophie théorique*, 1^a ed., Paris, Vrin, 2009, pp. 11-30. [Publicado originariamente en *Annales de la Faculté de Lettres et Sciences humaines d'Aix*, Études classiques 2, 1967, pp. 85-105]. [2009 (1967)]
- , «Hegel et Aristote», en J. D'Hondt (ed.), *Hegel et la pensée grecque*, 1^a ed., Paris, Presses Universitaires de France, 1974, pp. 97-120. [1974]
- , «Néoplatonisme et analogie de l'être», en P. Aubenque, *Problèmes aristotéliciens I: Philosophie théorique*, 1^a ed., Paris, Vrin, 2009, pp. 267-280. [Publicado originariamente en *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Fontenay-aux-Roses, Cahier de Fontenay, École Normale Supérieure, 1981, pp. 63-76]. [2009 (1981)]
- , «Plotin et Dexippe, exégètes des catégories d'Aristote», en AA. VV., *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel De Corte*, Bruxelles, Ousia - Presses Universitaires Liège, 1985, pp. 7-40. [1985]
- , «Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être», *Les Études philosophiques* 3/4, 1989, pp. 291-304. [1989]
- , «Pourquoi les catégories?», en V. Gómez Pin (coordinador), *Actas del Primer Congreso Internacional de Ontología: Categorías e ineligibilidad global – El proyecto ontológico a través de la reflexión contemporánea*, Bellaterra, Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1994, pp. 75-76. [1994]
- , «Peut-on parler aujourd'hui de la fin de la métaphysique?», *Agora* 19, n° 1, 2000, pp. 5-14. [2000]
- , «La función de la aporía en la metafísica», *Seminarios de filosofía* 14-15, 2001-2002, pp. 65-76. [2001-2002]
- , «Sens et fonction de l'aporie socratique», *Philosophie antique* 3, 2003, pp. 5-20. [2003]
- , *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, 1^a ed., Paris, Presses Universitaires de France, 2009. [*Faut-il déconst. la mét.?*]
- Ávila, Remedios, *Lecciones de metafísica*, 1^a ed., Madrid, Trotta, 2011. [*Lecciones de met.*]
- Barnes, Jonathan, «Homonymy in Aristotle and Speusippus», *Classical Quarterly*, New Series, 21, 1971, pp. 65-80. [1971]
- , *Aristotle. Posterior Analytics – Translated with a Commentary*, 1^a ed., New York, Oxford University Press, 1975 (2^a ed., 1993; reimp., 2002).
- , *The Complete Works of Aristotle – The Revised Oxford Translation*, 2 vols, 1^a ed., Princeton, Princeton University Press, 1984 (3^a reimp., 1991).
- , «Metaphysics», en J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, 1^a ed., New York, Cambridge University Press, 1995 (reimp., 1996), cap. 3, pp. 66-108. [1996 (1995)]
- Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger I – Philosophie grecque*, 1^a ed., Paris, Minuit, 1973. [*Dialogue avec Heidegger I*]
- Berti, Enrico, *L'unità del sapere in Aristotele*, 1^a ed., Padova, Cedam, 1965. [*L'unità del sapere...*]
- , «La nuova metafísica di Aristotele», en *Studi aristotelici*, L'Aquila, Japadre, 1975, pp. 135-142. [Publicado originariamente en *Akten des XIV internationalen Kongresses für Philosophie*, V, Wien, Herder, 1970, pp. 447-456]. [1975 (1970)]
- , *Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima – Con saggi integrativi*, 1^a ed. –sin los ensayos–, Padova, Cedam, 1977 (1^a ed. –con los ensayos–, Milano, Bompiani, 2004). [*Dalla...*]

- , «Storiografia filosofica e dialettica in Aristotele», en *Nuovi studi aristotelici. Vol. I: Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 139-157. [Publicado originariamente en AA. VV., *Pensiero antico e pensiero moderno in Rodolfo Mondolfo*, Bologna, Cappelli, 1979, pp. 48-77]. [2004 (1979)]
- , «Sul carattere “dialettico” della storiografia filosofica di Aristotele», en *Nuovi studi aristotelici. Vol. I: Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 174-199. [Publicado originariamente en G. Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino, Tirrenia, 1986, pp. 101-125]. [2004 (1986)]
- , *Le ragioni di Aristotele*, 1ª ed., Roma - Bari, Laterza, 1989. [Le ragioni...]
- , *Aristotele nel Novecento*, 1ª ed., Roma - Bari, Laterza, 1992. [Arist. nel Novecento]
- , «Does Aristotle’s Dialectic Develop?», en W. Wians (ed.), *Aristotle’s Philosophical Development – Problems and Prospects*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1996, pp. 105-130. [1996]
- , «Le rapport entre les formes d’amitié selon Aristote», en *Nuovi studi aristotelici. Vol. III: Filosofia pratica*, Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 113-128. [Publicado originariamente en G. Romeyer-Dherbey (dir.) y G. Aubry (ed.), *L’excellence de la vie. Sur l’Ethique à Nicomaque et l’Ethique à Eudème d’Aristote*, Paris, Vrin, 2002, pp. 317-334]. [2008 (2002)]
- , «Quando Heidegger era ancora “aristotelico”», en *Nuovi studi aristotelici. Vol. IV/2: L’influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 273-286. [Publicado originariamente en E. Berti, F. Bianco y M. Vegetti, *Heidegger e i Geci – Riflessione a più voci su un recente volume di lezioni del giovane Heidegger*, en *Paradigmi* 21, 2003, pp. 190-205]. [2010 (2003)]
- , «La métaphysique d’Aristote», en *Dialectique, Physique et Métaphysique – Études sur Aristote*, 1ª ed., Louvain-la-neuve, Éditions Peeters, 2008, pp. 369-379. [Publicado originariamente en Ch. Zarka y B. Pichard (eds.), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique?*, Paris, PUF, 2005, pp. 45-56]. [2008 (2005)]
- , *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, 1ª ed., Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2006 (2ª ed., 2008). [Strutt. e sign. della Met.]
- , «Ontologia in Aristotele?», en M. Bianchetti (ed.), *Aristotele e l’ontologia*, 1ª ed., Milano, Albo Versorio, 2007, pp. 11-24. [2007]
- , «Brentano e la metafisica di Aristotele», en *Nuovi studi aristotelici. Vol. IV/2: L’influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 99-119. [Publicado originariamente en G. Cantillo, G. Di Tommaso y V. Vitiello (eds.), *Logica ed esperienza – Studi in ricordo di Leo Lugaringi*, Bibliopolis, Napoli, 2008, pp. 295-328]. [2010 (2008)a]
- , «Essere», en M. Ferraris (ed.), *Storia dell’ontologia*, 1ª ed., Milano, Bompiani, 2008 (1ª ed. digital, 2010), pp. 27-62. [2010 (2008)b]
- Berti, Enrico y Rossitto, Cristina, *Aristotele. Il libro primo della Metafisica*, 1ª ed., Roma - Bari, Laterza, 1993 (10ª reimp., 2009). [Il libro primo della Met.]
- Bodéüs, Richard, «La pensée d’Aristote s’organisait-elle en système? Réflexions sur l’exégèse d’un philosophe», *Dialogue* XXV, 1986, pp. 477-507. [1986]
- Bonitz, Hermann, «Über die Kategorien des Aristoteles», *Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.- hist Klasse X*, 5, 1853, pp. 591-645. [1853]
- , *Index Aristotelicus*, en I. Bekker, *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica. Volumen quintum*, 1ª ed., Berlin, G. Reimer, 1870 (2ª ed., al cuidado de Olof Gigon, Berlin, W. De Gruyter, 1961). [Index]
- , *Aristoteles. Metaphysik*, ed. Wellmann, 1ª ed., Berlin, G. Reimer, 1890.
- Bostock, David, *Aristotle. Metaphysics Books Z and H – Translated with a Commentary*, 1ª ed., New York, Oxford University Press, 1994 (2ª reimp., 1997).
- Brentano, Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1ª ed., Freiburg im Breisgau, Herder, 1862. [Von der mannigfachen Bedeutung...]
- Brunschwig, Jacques, «Dialectique et ontologie chez Aristote», *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger* 89, 1964, 179-200. [1964]
- , «Dialectique et philosophie chez Aristote, à nouveau», en N.-L. Cordero (comp.), *Ontologie et*

dialogue – Mélanges en hommage à Pierre Aubenque avec sa collaboration à l'occasion de son 70^e anniversaire, Paris, Vrin, 2000, pp. 69-89. [2000]

Calvo Martínez, Tomás, *Aristóteles. Metafísica – Introducción, traducción y notas*, 1^a ed., Madrid, Gredos, 1994. [AM]

—, «La unidad de la noción de φιλία en Aristóteles», *Methexis* XX, 2007, pp. 63-82. [2007]

Candel Sanmartín, Miguel, *Aristóteles. Tratados de lógica (Órganon). Vol. I: Categorías - Tópicos - Sobre las refutaciones sofísticas – Introducciones, traducciones y notas*, 1^a ed., Madrid, Gredos, 1982 (2^a reimp., 1994).

Cardullo, Rosa Loredana, *Aristotele. Metafisica: Libri A, α, B – Introduzione, traduzione e commento*, 1^a ed., Roma, Carocci, 2013. [MetAαB]

Carlini, Armando, *Aristotele. La Metafisica – Traduzione e commento*, 1^a ed., Bari, Laterza, 1928. [AM]

Chen, Chung-Hwan, *Sophia - The Science Aristotle Sought*, 1^a ed., Georg Olms, Hildesheim - New York, 1976. [Sophia]

Cicero, Vincenzo, «Lingua e pensiero – La lettura benvenistiana delle categorie di Aristotele», en *Parole come Gemme – Studi su filosofia e metafora*, 1^a ed., Saonara, Il prato, 2012, pp. 247-337. [2012]

Colle, Gaston, *La Métaphysique. Livre Ier – Traduction et commentaire*, 1^a ed., Louvain - Paris, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain - Librairie Félix Alcan, 1912.

Colli, Giorgio, *Aristotele. Organon - Introduzione, traduzione e note*, 1^a ed., Torino, Einaudi, 1955 (1^a reed., Milano, Adelphi, 2003; 3^a reed., 2011). [Organon]

Cook, Harold P. y Tredennick, Hugh, *Aristotle. The Categories - On Interpretation – Prior Analytics*, 1^a ed., London, Heinemann, 1938 (3^a reimp., 1962).

Cooper, John M., «Aristotle on the Forms of Friendship», en *Reason and Emotion - Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, 1^a ed., Princeton, Princeton University Press, 1999, cap. 13, pp. 312-335. [Publicado originariamente en *The Review of Metaphysics* 30, 1977, pp. 619-648] [1999 (1977)]

Courtine, Jean-François, *Inventio analogiae – Métaphysique et ontothéologie*, 1^a ed., Paris, Vrin, 2005. [Inventio analogiae...]

Cousin, Victor, *De la Métaphysique d'Aristote – Rapport sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques; suivi d'un Essai de traduction du premier et du douzième livres de la Métaphysique*, 1^a ed., Paris, Ladrance, 1835 (2^a ed., 1838). [De la Mét. d'Arist.]

Crubellier, Michel y Pellegrin, Pierre, *Aristote - Le philosophe et les savoirs*, 1^a ed., Éditions du Soleil, 2002. [Arist.]

Décarie, Vianney, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, 1^a ed., Montréal - Paris, Institut d'Études Médiévales - Vrin, 1961 (2^a ed., 1972). [L'objet de la mét.]

—, *Aristote. Éthique a Eudème – Introduction, traduction, notes*

et indices, 1^a ed., Paris, Vrin, 1978 (4^a reimp., 1997).

Dhondt, Urbain, «Aristote et la métaphysique de la finitude. À propos d'un ouvrage récent», *Revue Philosophique de Louvain* 61, 1963, pp. 5-12. [1963]

De Muralt, André, «Comment dire l'être? – Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote», en *Comment dire l'être? – L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, 1^a ed., Paris, Vrin, 1985, pp. 11-64. [1985]

—, «Genèse et structure de la métaphysique aristotélicienne», *Revue de Philosophie Ancienne* 14, 1996, pp. 7-60. [1996]

De Rijk, Lambertus Marie, *Aristotle: Semantics and Ontology - Vol. I: General Introduction, the Works of Logic*, 1^a ed., Leiden - Boston - Köln, Brill, 2002. [Ontology and Semantics I]

Di Camillo, Silvana Gabriela, *Aristóteles historiador - El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*, 1^a ed., Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2012. [Arist. historiador]

Dillens, Anne-Marie, *A la naissance du discours ontologique – Étude de la notion de ΚΑΘ' ΑΥΤΟ dans l'œuvre d'Aristote*, 1^a ed., Ousia, Bruxelles, 1982. [A la naissance...]

Donini, Pierluigi, *Aristotele. Etica Eudemia - Traduzione, introduzione e note*, 1^a ed., Roma - Bari, Laterza, 1999 (3^a ed., 2011).

Dorion, Louis-André, *Aristote. Les réfutations sophistiques – Intro-*

- duction, traduction et commentaire*, 1ª ed., Paris, Vrin - Presses de l'Université Laval, 1995.
- Duminil, Marie-Paule y Jaulin, Annick, *Aristote. Métaphysique - Introduction, traduction, notes, bibliographie et index*, 1ª ed., Paris, Flammarion, 2008. [AM]
- Dumoulin, Bertrand, *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, 1ª ed., Montréal - Paris, Bellarmin - Les Belles Lettres, 1986. [Analyse génétique...]
- Düring, Ingemar, *Aristoteles - Darstellung und Interpretation seines Denkens*, 1ª ed., Heidelberg, Carl Winter - Universitätsverlag, 1966. [Arist.]
- Edghill, E. M., «Categoriae», en W. D. Ross (dir.), *The Works of Aristotle - Translated into English*, Vol. I, London, Oxford University Press, 1928.
- Eusebietti, Pietro, *Aristotele. La Metafisica - Tradotta da Pietro Eusebietti, con una introduzione storica analitica e filosofica a cura di Emilio Oggioni*, 1ª ed., Padova, CEDAM, 1950. [AM]
- Evans, J. D. G., *Aristotle's Concept of Dialectic*, 1ª ed., Cambridge - New York - Melbourne, Cambridge University Press, 1977 (1ª reimp., 1978). [A's Conc. of Dialectic]
- Fait, Paolo, *Le confutazioni sofistiche. Organon VI - Introduzione, traduzione e commento (con testo greco a fronte)*, 1ª ed., Roma - Bari, Laterza, 2007.
- Femenías, María Luisa, *¿Aristóteles, filósofo del lenguaje?*, 1ª ed., La Plata, Editorial de la UNLP, 1997 (2ª ed., 1999; 3ª ed. ampliada, Buenos Aires, Catálogos, 2001). [¿Ar., filósofo del lenguaje?]
- Fortenbaugh, W. W., «Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance and Focal Meaning», *Phronesis* 20, 1975, pp. 51-62. [1975]
- Frede, Michael y Patzig, Günter, *Aristoteles ,Metaphysik Z' - Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 vols., 1ª ed., München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck), 1988. [MetZ I, II]
- García-Baró, Miguel, *Aristóteles. Primer libro del «Órganon» con los capítulos iniciales del tratado «De interpretatione» (Edición bilingüe) - Traducción, notas y comentario*, 1ª ed., Salamanca, Sígueme, 2012.
- García Yebra, Valentín, *Metafisica de Aristóteles - Edición trilingüe*, 1ª ed. (2 vols.), Madrid, Gredos, 1970 (2ª ed. en 1 vol., 1982; 2ª reimp., 1990). [MA]
- García Suárez, A., Valdéz Villanueva, L. M. y Velarde Lombráña, J., *Aristóteles. Categorías - De interpretatione / Porfirio. Isagoge - Introducción, traducción y notas*, 1ª ed., Madrid, Tecnos, 1999.
- Gauthier, R. A. y Jolif, J. Y., *L'Éthique a Nicomaque - Introduction, traduction et commentaire*, Tome II, Deuxième partie, Louvain - Paris, Publications Universitaires - Beatrice-Nauwelaerts, 1970.
- Gercke, Alfred, «Ursprung der aristotelischen Kategorieen», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 4, 1891, pp. 424-441. [1891]
- Gianneschi, Horacio A., «Consideraciones sobre la relevancia del empleo aristotélico de diversas nociones de 'prioridad' y 'posterioridad' para la interpretación de su metafísica», en M. A. Rossi (ed.), *Ecos del pensamiento político clásico*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, pp. 165-191. [2007]
- Gómez Robledo, Antonio, *Aristóteles: Ética Nicomaquea. Política*, 1ª ed., México, Editorial Porrúa, 1967 (reimp., 1989).
- Gomperz, Theodor, *Griechische Denker: Eine Geschichte der antiken Philosophie. Dritter Band*, 1ª ed., Leipzig, Veit, 1902 (2ª ed., 1909). [Griechische Denker III]
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy. Volume VI - Aristotle. An Encounter*, 1ª ed., London, Cambridge University Press, 1981. [HGPh., vol. VI]
- Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1ª ed., 1929 (5ª ed. aumentada, ed. de F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1991). [Kant und das Problem der Met.]
- , *Was heisst Denken?*, 1ª ed., Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1954. [Was heisst Denken?]
- , *Nietzsche I (1936-1939)*, ed. de B. Schillbach, 1ª ed., Pfullingen, G. Neske, 1961 (1ª ed., Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1996). [Nietzsche I]
- , *Nietzsche II (1939-1946)*, ed. de B. Schillbach, 1ª ed., Pfullingen, Neske, 1961 (1ª ed., Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1997). [Nietzsche II]
- , *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Marburger Vorlesung Sommersemester 1927)*, ed. de F.-W. von Herrmann, 1ª ed.,

Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1975. [*Die Grundprobleme der Phänomenologie*]

—, *Wegmarken*, ed. de F.-W. von Herrmann, 1ª ed., Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1976. [*Wegmarken*]

—, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928), ed. de K. Held, 1ª ed., Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1978. [*Metaphysische Anfangsgründe der Logik...*]

—, *Aristoteles, Metaphysik Q 1-3 – Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (Sommersemester 1931), ed. de H. Hüni, 1ª ed., Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1981 (2ª ed. revisada, 1990). [*Aristoteles, Metaphysik Q 1-3...*]

—, *Die Grundbegriffe der Metaphysik - Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (Wintersemester 1929/1930), ed. F.-W. von Herrmann, 1ª ed., Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1983 (2ª ed., 1992). [*Die Grundbegriffe der Met.*]

—, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Sommersemester, 1926), ed. de F.-K. Blust, 1ª ed., Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1993 (2ª ed., 2004). [*Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*]

—, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Sommersemester 1924), ed. de Mark Michalski, 1ª ed., Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2002. [*Grundbegriffe der arist. Philosophie*]

—, *Die Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (Wintersemester 1926/1927), ed. de H. Vetter, 1ª ed., Frankfurt

a. M., Vittorio Klostermann, 2006. [*Die Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*]

—, *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*, ed. de M. Michalski, 1ª ed., Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2012. [*Seminare...*]

Ildefonse, Frédérique y Lallot, Jean, *Aristote. Catégories (Bilingue grec-français) - Présentation, traduction et commentaires*, 1ª ed., Paris, Éditions du Seuil, 2002.

Irwin, Terence H., «Homonymy in Aristotle», *The Review of Metaphysics* XXXIV, N° 3, 1981, pp. 523-544. [1981]

—, *Aristotle's First Principles*, 1ª ed., Oxford University Press, New York, 1988 (reimp., 1995). [*A's First Principles*]

—, «Le caractère aporétique de la Métaphysique d'Aristote», *Revue de Métaphysique et de Morale* 1990, n° 2, pp. 221-248. [1990]

Kosman, Aryeh, *The Activity of Being – An Essay on Aristotle's Ontology*, 1ª ed., Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2013. [*The Activity of Being*]

Le Blond, J.-M., *Logique et méthode chez Aristote – Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, 1ª ed., Paris, Vrin, 1939 (4ª ed., 1996). [*Logique et méthode...*]

Lefebvre, René, «Referência e Semelhança: As Amizades de Aristóteles», *Analytica* 6, N° 1, 2001-2002, pp. 45-91. [2001-2002]

Leibniz, Gottfried Wilhelm, «De Primae Philosophiae emendatione

et de notione substantiae (1694)», en *Œuvres philosophiques de Leibniz - Avec une Introduction e des Notes par Paul Janet*, Tome premier (2ª ed. revisada y ampliada), Paris, Félix Alcan, 1900, pp. 632-634. [«De Primae Philosophiae emendatione et de notione substantiae (1694)»]

—, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, en *Œuvres philosophiques de Leibniz - Avec une Introduction e des Notes par Paul Janet*, Tome premier (2ª ed. revisada y ampliada), Paris, Félix Alcan, 1900, pp. 13-497. [*Nouveaux essais sur l'entendement humain*]

—, *Essais de Théodicée*, en *Œuvres philosophiques de Leibniz - Avec une Introduction e des Notes par Paul Janet*, Tome second (2ª ed. revisada y ampliada), Paris, Félix Alcan, 1900, pp. 1-442. [*Essais de Théodicée*]

Leszl, Walter, *Logic and Metaphysics in Aristotle – Aristotle's Treatment of Types of Equivocity and its Relevance to his Metaphysical Theories*, 1ª ed., Padova, Antenore, 1970. [*Logic & Met.*]

—, *Aristotle's Conception of Ontology*, 1ª ed., Padova, Antenore, 1975. [*A's. Conc. of Ont.*]

Lewis, Frank A., «Aristotle on the Homonymy of Being», *Philosophy and Phenomenological Research* LXVIII/1, 2004, pp. 1-36. [2004]

Lugarini, Leo, *Aristotele e l'idea della filosofia*, 1ª ed., Firenze, La Nuova Italia, 1961 (2ª ed. revisada, 1972). [*Ar. e l'idea della filosofia*]

Mann, Wolfgang-Rainer, *The Discovery of Things - Aristotle's Categories and Their Context*, 1ª ed.,

- Princeton, Princeton University Press, 2000. [*The Discovery of Things*]
- Mansion, Augustin, *Introduction à la physique aristotélicienne*, 1ª ed., Alcan, 1913 (2ª ed., revisada y aumentada, Louvain - Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain - Vrin, 1946). [*Intr. à la phys.*]
- Mansion, Suzanne, «La critique de la théorie des Idées dans le PERI IDEWN d'Aristote», *Revue Philosophique de Louvain* 47, 1949, pp. 169-202. [1949]
- Megino Rodríguez, Carlos, *Aristóteles. Ética Eudemia – Introducción, traducción y notas*, 1ª ed., Madrid, Alianza, 2002.
- Mignucci, Mario, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele – Commento agli Analitici secondi I*, 1ª ed., Padova, Antenore, 1975. [*L'argomentazione dimostrativa...*]
- , *Aristotele. Secondi analitici (con testo greco a fronte) – Traduzione e commento*, 1ª ed., Roma - Bari, Laterza, 2007.
- Mittelmann, Jorge, *Aristóteles. Categorías - Sobre la interpretación – Introducción, traducción y notas*, 1ª ed., Buenos Aires, Losada, 2009.
- Morrison, Donald, «Le statut catégoriel des différences dans l'Organon», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, n° 2, 1993, pp. 147-178. [1993]
- Natali, Carlo, «Scienza dell'universale e scienza delle cause in Aristotele *Metaph. Alpha*», en R. Loredana Cardullo (ed.), *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele tra storiografia e teoria – Atti del Convegno Nazionale (Catania, 16-18 gennaio 2008)*, Catania, CUECM, 2009, pp. 115-132. [2009]
- , *Aristotele*, 1ª ed., Roma, Carocci, 2014. [*Arist.*]
- Oehler, Klaus, *Aristoteles. Kategorien - Übersetzt und erläutert*, 1ª ed., Berlin, Academia Verlag, 1984 (2ª ed. revisada, 1986; 4ª ed., inalterada respecto de la 2ª, 2006).
- Owen, G. E. L., «A Proof in the PERI IDEWN», *The Journal of Hellenic Studies* 77, 1957, pp. 103-111. [1957]
- , «Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle», en I. Düring y G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century – Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*, Göteborg, Almqvist & Wiksell, 1960, pp. 163-190. [1960]
- Owen, Octavius Friere, *The Organon, or Logical Treatises of Aristotle, with the Introduction of Porphyry - Literally Translated with Notes, Syllogistic Examples, Analysis, and Introduction*, 2 vols., 1ª ed., London, Henry G. Bohn, 1853. [*The Organon*]
- Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics*, 1ª ed., Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1951 (3ª ed. revisada, 1978). [*The Doctrine of Being...*]
- Pallí Bonet, Julio, *Aristóteles. Ética Nicomáquea - Ética Eudemia – Traducción y notas*, 1ª ed., Madrid, Gredos, 1985 (4ª reimp., 1998).
- Patzig, Günther, «Logical Aspects of Some Arguments in Aristotle's *Metaphysics*», en P. Aubenque (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VIe symposium aristotelicum*, Paris, Vrin, 1979, pp. 37-48. [1979]
- Paván, Carlos, «Reflexiones en torno a la homonimia del ser en la *Metafísica* de Aristóteles», *Apuntes filosóficos* 9-10, 1996, pp. 119-137. [1996]
- Payne, Andrew, «Character and the Forms of Friendship in Aristotle», *Apeiron* 33, 2000, pp. 53-74. [2000]
- Pellegrin, Pierre, Crubellier, Michel y Dalimier, Catherine, *Aristote. Catégories - Sur l'interprétation - Présentations et traductions*, 1ª ed., Paris, Flammarion, 2007.
- Pierron, Alexis y Zévort, Charles, *La Métaphysique d'Aristote – Traduite en français pour la première fois, accompagnée d'une introduction, d'éclaircissements historiques et critiques, et de notes philologiques*, 2 vols., 1ª ed., Paris, Ébrard - Joubert, 1840-41. [*MA I, II*]
- Porfirio, *In Aristotelis Categorías expositio per interrogationem et responsionem*, ed. A. Busse, Berlin, Reimer, 1887. [*In Cat.*]
- Prantl, Carl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Erste Band, 1ª ed., Leipzig, Hirzel, 1855. [*Geschichte der Logik I*]
- Price, A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, 1ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1989. [*Love and Friendship...*]
- Pseudo-Alejandro, *Alexandri quod feretur in Aristotelis Sophisticos Elenchos commentarium*, ed. M.

- Wallies, Berlin, Reimer, 1898. [*In Soph. el.*]
- Rackham, H., *Aristotle. The Athenian Constitution, The Eudemian Ethics, On Virtues and Vices - with an English Translation*, 1ª ed., London, Heinemann, 1935.
- Reale, Giovanni, *Aristotele. Metafisica – Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario*, 1ª ed. (mayor renovada), en tres volúmenes, Milano, Vita e Pensiero, 1993 (1ª reimp., 1995). [AM]
- Robin, Léon, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote – Étude historique et critique*, 1ª ed., Paris, Alcan, 1908 (reimp., Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1963). [*La théorie platonicienne...*]
- Rolfes, Eugen, *Aristoteles. Kategorien (Des Organon erster Teil). Vorangeht: Des Porphyrius Einleitung in die Kategorien – Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen*, Leipzig, Felix Meiner, 1920.
- Ross, W. D., «Metaphysica», en W. D. Ross (dir.), *The Works of Aristotle - Translated into English*, Vol. VIII, London, Oxford University Press, 19282.
- Rossitto, Cristina, «Metafisica», en E. Berti (ed.), *Guida ad Aristotele – Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, 1ª ed., Roma - Bari, Laterza, 1997 (3ª ed., 2004), pp. 199-239. [2004 (1997)]
- Routila, Lauri, *Die aristotelische Idee der Ersten Philosophie – Untersuchungen zur onto-theologis-*
- chen Verfassung der Metaphysik des Aristoteles*, 1ª ed., Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1969. [*Idee der Ersten Philosophie*]
- Russo, Antonio, *Aristotele. Metafisica*, 1ª ed., Bari, Laterza, 1973 (en la «Biblioteca Universale Laterza», 2ª ed., 1986). [AM]
- Sainati, Vittorio, *Storia dell'Organon aristotelico. Vol. I: Dai Topici al De interpretatione*, 1ª ed., Firenze, Felice Le Monnier, 1968. [*Storia dell'Organon I...*]
- Samaranch Kirner, Francisco, *El saber del deseo – Releer a Aristoteles*, 1ª ed., Madrid, Trotta, 1999. [*El saber del deseo...*]
- Santa Cruz, María Isabel, Crespo, María Inés y Di Camillo, Silvana, *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las ideas - Estudio preliminar y edición bilingüe*, 1ª ed., Buenos Aires, Eudeba, 2000. [*Las críticas de Ar. a Platón...*]
- Sexto Empírico, *Opera. Volumen II: Adversus dogmaticos libros quinque (Adv. Mathem. VII-XI) continens*, ed. de H. Mutschmann, 1ª ed., Leipzig, Teubner, 1914.
- Shields, Christopher, *Order in Multiplicity – Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, 1ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1999. [*Order...*]
- Sichère, Berdard, *Aristote. Métaphysique (Meta ta phusika) - Livres A à E - Nouvelle traduction du grec, introduction et notes*, 1ª ed., Paris, Pocket, 2007. [MetA-E]
- , *Aristote. Métaphysique (Meta ta phusika) - Livres Z à N - Nouvelle traduction du grec, intro-*
- duction et notes*, 1ª edición, Paris, Pocket, 2010. [MetZ-N]
- Sinclair, Mark, *Heidegger, Aristotle and the Work of Art – Poiesis in Being*, 1ª ed., Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2006. [*Heidegger, Aristotle...*]
- Sinnott, Eduardo, *Aristóteles. Categorías - Traducción, notas e introducción*, 1ª ed., Buenos Aires, Colihue, 2009.
- Smith Pangle, Lorraine, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, 1ª ed., New York, Cambridge University Press, 2002. [*Ar. and the Philosophy of Friendship*]
- Solomon, J., «Ethica Eudemia», en W. D. Ross (dir.), *The Works of Aristotle - Translated into English*, Vol. IX, London, Oxford University Press, 1925.
- Steinthal, Heymann, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, mit besonderer Rücksicht auf die Logik - Erster Teil*, 1ª ed., F. Dümmler, Berlin, 1863 (2ª ed., aumentada y mejorada, 1890). [*Geschichte der Sprachwissenschaft...*]
- Stevens, Annick, *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, 1ª ed., Paris, Vrin, 2000. [*L'ontol. d'Arist...*]
- Tarán, Leonardo, «Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy», *Hermes* 106, 1978, pp. 73-99. [1978]
- Taylor, A. E., *Aristotle on his Predecessors, Being the First Book of his Metaphysics – Translated from the Text Edition of W. Christ, with Introduction and Notes*, 1ª ed., Chicago, The Open Court Publishing, 1907. [*Ar. on his Predecessors*]

- Taylor, Thomas, *The Organon, or Logical Treatises of Aristotle – Translated from the Greek with Copious Elucidations from the Commentaries of Ammonius and Simplicius*, 1ª ed., London, Robert Wilks, 1807. [*The Organon*]
- Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. y estudio de R. M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1964. [*In Met.*]
- Tredennick, Hugh, *Aristotle. The Metaphysics I-IX – with an English Traslation*, 1ª ed., London, Heinemann, 1933 (6ª reimp., 1975). [*AMI*]
- Tricot, J., *Aristote. Organon: I. Catégories - II. De l'interprétation – Traduction nouvelle et notes*, 1ª ed., Paris, Vrin, 1959 (reimp., 1997).
- , *Aristote. Organon: IV. Les secondes analytiques – Traduction nouvelle et notes*, 1ª ed., Paris, Vrin, 1962 (reimp., 1995).
- , *Aristote. Organon: VI. Les réfutations sophistiques – Traduction nouvelle et notes*, 1ª ed., Paris, Vrin, 1950 (reimp., 1995).
- , *Aristote. La Métaphysique – Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire*, 2 vols., 1ª ed., Paris, Vrin, 1966 (reimp., 1991).
- Untersteiner, Mario, *Aristotele. Il primo libro della Metafisica - Traduzione e commento*, 1ª ed., Milano, Società Anonima Editrice Dante Alighieri, 1931.
- Verbeke, Gérard, «Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote», *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 59 (Troisième série, N° 63), 1961, pp. 405-430. [1961]
- Viano, Carlo Augusto, *La Metafisica di Aristotele*, 1ª ed., Torino, UTET, 1974 (2ª reimp., 2002). [*MA*]
- Walker, A. D. M., «Aristotle's Account of Friendship in the Nicomachean Ethics», *Phronesis* 24, 1979, pp. 180-196. [1979]
- Ward, Julie K., *Aristotle on Homonymy – Dialectic and Science*, 1ª ed., New York, Cambridge University Press, 2008. [*Arist. on Homonymy*]
- Warrington, John, *Aristotle's Metaphysics*, 1ª ed., London - New York, J. M. Dent & Sons - E. P. Dutton & Co., 1956. [*AM*]
- Wilson, Malcom, *Aristotle's Theory of the Unity of Science*, Toronto, University of Toronto Press, 2000. [*A's Th. of the Unity of Science*]
- Witten, Rudolf, *Die Kategorien des Aristoteles*, 1ª ed., Leipzig - Reudnitz, August Hoffmann, 1903. [*Die Kategorien...*]
- Woods, Michael, *Aristotle. Eudemian Ethics: Books I, II and VIII – Translated with a Commentary*, 1ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1982 (2ª ed., 1992).
- Zanatta, Marcello, *Aristotele. Categoria (Testo greco a fronte) – Introduzione, traduzione e commento*, 1ª ed., Milano, Rizzoli, 1989 (reimp., 2007).
- , *Aristotele. Le confutazioni sofistiche (Testo greco a fronte) – Introduzione, traduzione e commento*, 1ª ed., Milano, Rizzoli, 1995 (2ª ed., 2000).
- , *Etica Eudemia (Testo greco a fronte) - Introduzione, traduzione e note*, 1ª ed., Milano, Rizzoli, 2012.
- Zillig, Raphael, «Significação e não contradição – O papel da noção de significação na defesa do princípio de não-contradição em Metafisica G 4», *Analytica* 11, N° 1, 2007, pp. 107-126. [2007]
- Zingano, Marco, «L'homonymie de l'être et le projet métaphysique d'Aristote», *Revue Internationale de Philosophie* 51, 1997/3, n° 201, p. 333-356. [1997]
- , «Aspásio e o problema da homonímia em Aristóteles», *Analytica* 6, N° 1, 2001-2002, pp. 93-131. [2001-2002]
- , «Amistad, unidad focal y semejanza», *Apuntes Filosóficos*, vol.14, n° 27, 2005, pp. 199-216. [Se cita la versión online de 12 págs. disponible en: http://www2.scielo.org/ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-75532005000200012&lng=es&nr_m=iso]. [2005]
- , «Sêmeinein hen, sêmeinein kath'enos et la preuve de 1006 a 28-34», en AA.VV., *Aristote. Métaphysique Gamma. Édition, traduction, études – Introduction, texte grec et traduction par M. Hecquet-Devienne - Onze études réunies par A. Stevens*, 1ª ed., Louvain-la-neuve, Éditions Peeters, 2008, pp. 401-421. [2008]

Lenguaje, lógica y ontología. La cuestión de los universales (Aristóteles y Porfirio)

Aubenque, P.: *Sur l'ambivalence du concept aristotélicien de subs-*

tance, dans Aubenque, P. & Cordero, N.-L. eds.: *Ontologie Et Dialogue*, Mélanges en hommage à Pierre Aubenque, Vrin, Paris, 2000.

Berti, E.: *Estructura y significado de la Metafísica en Aristóteles*, trad. H.Gianneschi, Oînos, UNICEP: Editorial, Buenos Aires, 2011.

Bohener, Ph. (O.F.M.): *Lógica Medieval*, trad. F.Álvarez Ortega, Universidad Iberoamericana, 2007.

Corti, E., Tursi, A., Pico Estrada, P., Fernández Walker, G.: *Lenguaje, lógica y ontología en cinco pensadores medievales (Anselmo, Abelardo, Duns Escoto, Ockham)*, Jorge Baudino, Buenos Aires, 2011.

de Libera, A.: *La querelle des universaux*: Éd. du Seuil - Points Histoire, Paris, 2014.

Espinal Restrepo, J.: «Universales, individuos e individuación en la Edad Media», en: *Escritos* n° 43 (Medellín, Colombia, 2011).

Evangelidou, Ch. (ed.): *Aristotle's Categories and Porphyry*, Brill, Leiden, 1988.

Kneale W. & Kneale M: *The development of logic*, Clarendon Press, London, 1962.

Lukasiewicz, J.: *Sobre el principio de contradicción en Aristóteles*, trad. R.Rovira, Encuentro, Madrid, 2015.

Mié, F.: «Sustancia e inherencia en las Categorías de Aristóteles», en: *Diánoia* n° 55 (UNAM, México, 2005).

Santa Cruz, M., Crespo, M., Di Camillo, S.: *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas*, Eudeba, Buenos Aires, 2000.

Tursi, A.: *La cuestión de los universales en la Edad Media*, Winoograd, Buenos Aires, 2010.

Vigo, A.: «Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles», en: *Philosophica* n° 12 (Valparaíso, Chile, 1989).

— «Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la substancia», en: *Philosophica* n°13 (Valparaíso, Chile, 1990).

El silogismo práctico en Aristóteles. Su esencia e inexistencia

Aristóteles, *Acerca del alma*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

— *Acerca del alma / De anima*, Traducción, notas, prólogo e introducción de Marcelo D. Boeri, Colihue (Clásica), Bs. As. 2010.

— *De anima*, Prólogo, traducción y notas de Alfredo Llanos, Leviatán, Bs. As. 1983.

— *Ética a Nicómaco*, Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Madrid, Alianza Editorial, Clásicos de Grecia y Roma, 1ª edición, 2ª reimpresión, 2003.

— *Ética a Nicómaco*, traducción de Pedro Simón Abril, Folio, Navarra, 1999.

— *Ética nicomáquea*, Traducción, notas e introducción de

Eduardo Sinnott, Colihue (Clásica), Bs. As. 2007.

— *Ética nicomáquea*, Traducción de Julio Pallí Bonet, Biblioteca Clásica Gredos, 1ª edición, 2ª reimpresión, Madrid, 1993.

— *Movimiento de los animales*, Traducción de Almudena Alonso Miguel, Gredos, Madrid, 2000.

— *Tratados de lógica (Órganon) I I*, traducción de Miguel Candel Sanmartín, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1988.

Artículos especializados

García Ninet, A. “Aristóteles: silogismo práctico y akrasía”, *A parte rei*, *Revista de filosofía*, 50, marzo 2007, <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>

Oriol Salgado, M. “La estructura del silogismo práctico en Aristóteles”, *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense, Vol. 29, Núm. 1, 2004 pp. 53-75.

Vigo, Alejandro “Verdad práctica” en AA.VV. *Aristóteles*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1998, pp. 118-132.

El doble aspecto de la autoin-telección. Una relación entre la mente humana y la mente divina en Aristóteles y Nicolás de Cusa

Fuentes primarias

Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez, ed. Gredos, Madrid, 1982.

— *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez, ed. Gredos, Madrid, 1982.

— *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, ed. Gredos, Madrid, 1982.

Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia*, trad. Paula Pico Estrada para la cátedra de Filosofía Medieval, Escuela de Humanidades, UNSAM (inédita).

— *Apología de la docta ignorancia*, trad. Santiago Sanz Sánchez en: Nicolás de Cusa. Sobre la mente y Dios, A.L. González (editor). Pamplona: Eunsa, 2013.

— *Un ignorante discurre acerca de la mente (Idiota. De mente)*, trad. Jorge M. Machetta, 1era edición (bilingüe), Biblos, Bs. As., 2005.

Platón, *Apología de Sócrates*, trad. E. Lledó Íñigo, ed. Gredos, Madrid, 1982.

Literatura complementaria

Bauzá, H. F., *Qué es un mito. Una aproximación a la mitología clásica*, F. C. E., 2da edición, Bs. As., 2012.

D'Amico, Claudia, "Intellectus omnium est omnia. Nota sobre la noción de Principio en el neoplatonismo medieval" en J.A. de C. R. De Souza (org.) *Idade Média: Tempo do Mundo, tempo dos Homens, tempo de Deus*, Porto Alegre, 2006.

— "Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordia de Nicolás de Cusa" en *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, J.

M. Machetta y C. D'Amico (ed.), Biblos, Bs. As., 2005.

Moreau, Joseph, *Aristóteles y su escuela*, trad. Ayerra Mariano, 3ra edición, EUDEBA, Bs. As., 1993.

Pico Estrada, P.; "Infinitud de la verdad y docta ignorancia: metafísica y conocimiento en la filosofía de Nicolás de Cusa", en E. Corti, A. Tursi, P. Pico Estrada y G. Fernández Walker. *Lenguaje, lógica y ontología en cinco pensadores medievales*, Jorge Baudino Ediciones, Bs. As., 2011.

— "La fuerza asimilativa de la mente" en : Nicolás de Cusa. *Un ignorante discurre acerca de la mente (Idiota De Mente)*. Introducción: J. Machetta C'Amico. Traducción: J. Machetta. Notas Complementarias: Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires. Buenos Aires: Biblos, 2005.

Obras de referencia

Copleston, F., *Historia de la filosofía*, vol. III: De Ockham a Suárez, trad. J. C. García Borrón, Ariel, Barcelona, 2011.

Una aproximación al concepto de prudencia en la Ética a Nicómaco

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 2002. Edición bilingüe; traducción de María Araujo y Julián Marías; introducción y notas de Julián Marías.

— *Metafísica*, Gredos, Madrid; 1994. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.

Ross. W. D., *Aristóteles*, Editorial Sudamericana; Buenos Aires; 1957.

Σύμψλοκὲ
εἰς τὴν φιλοσοφίαν

