

Giulio F. Pagallo*

Aristóteles y la búsqueda de los principios¹

(*Phys.*, I, 1 y *De part. anim.*, I, 1)

RESUMEN

Presentamos aquí un itinerario interpretativo sobre la cuestión de la búsqueda de los principios en Aristóteles. Partimos del primer capítulo del libro primero de la *Física*, donde encontramos que la búsqueda de las causas y los principios que allí se esbozan, inquiera en torno a las condiciones primigenias de posibilidad del pensar filosófico. Al constatar que el propio Aristóteles nos enseña que los principios no pueden ser demostrados, hemos tenido que conformarnos con la idea de que el mapa de la región de los principios puede exhibir múltiples, cruzados y, a veces, inciertos senderos. Precisamente en este punto ha surgido la pregunta sobre la capacidad de que el pensamiento filosófico y científico encuentre en sí mismo sus propios pasos, a fin de que su marcha resulte menos azarosa. Tanto la *Física* como las notaciones iniciales del *De partibus animalium* acerca de la *paideia*, apuntan hacia esa capacidad del pensamiento. (Redacción Editorial)

Palabras clave: CAUSA, PRINCIPIOS, FÍSICA, ARISTÓTELES, PENSAMIENTO, PAIDEIA.

ABSTRACT

A course of interpretation is presented concerning the search for first principles in Aristotle. Starting from the first chapter of Book I of *Physics*, we read that the search for causes and principles implies an inquiry into the original conditions and possibilities of philosophical thought. Since Aristotle teaches us that principles cannot be proven, we have accepted the idea that a sketch of the principles may be a map of multiple, crossing, and often doubtful paths. At this point the question arises whether philosophical and scientific thought is able to find its own step into a less unlikely way. Both the *Physics* and the initial passages of *De partibus animalium* about *paideia* aim towards that ability of thought. (Editorial Staff)

Keywords: CAUSE, PRINCIPLES, PHYSICS, ARISTOTLE, THOUGHT, PAIDEIA.

* Profesor jubilado de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela.

¹ Charla dictada el 28 de octubre de 1998, en el Postgrado de Filosofía, de la Universidad Central de Venezuela, Caracas. Valga la advertencia de que la perspectiva aquí adoptada, en relación con la «búsqueda de los principios» en Aristóteles, deriva, en parte, de un proyecto de investigación acerca de los problemas metodológicos que connotan la filosofía de la naturaleza en el «otofño del aristotelismo», en especial en la Universidad de Padova durante los siglos XV y XVI, y en los escritos de Cesare Cremonini (1550-1631). A ello se debe que en la presente ocasión, resulten esfumados los aún importantes nexos que vinculan, en la filosofía de Aristóteles, la temática de los principios con el sistema de las categorías ontológicas.

El propósito de las siguientes páginas es examinar, una vez más, el contexto problemático dibujado, con rara intensidad, por Aristóteles en el así llamado «proemio» de la *Física*, en conexión con el capítulo primero del *De partibus animalium*, y otros pasajes del *corpus* aristotélico.

Son veintidós líneas de texto griego, que en la tradición de la *Física* durante la edad media y el Renacimiento, corresponden a las primeras cinco secciones del comentario extendido por Averroes. Se trata, con referencia más rápida y cómoda para nosotros, de la primera página de la edición de Oxford, al cuidado de W. D. Ross.

El primer capítulo de la *Física* no se caracteriza, en realidad, por alarmantes tecnicismos, pareciendo más bien escrito en lo que acostumbramos llamar lenguaje natural; sin embargo, ésta misma página ha sido considerada en todo momento y por todos los comentaristas —desde los primeros de la escuela peripatética y los neoplatónicos, hasta los expertos editores humanistas y los sutiles profesores universitarios de lógica y física del siglo XVI—, de lectura harto difícil, cuyo análisis aguarda a menudo sorprendentes, por no decir, infranqueables dificultades, tanto en la perspectiva hermenéutica, como en la conceptual.

En efecto, la densidad teórica que marca el texto con que se abre la *Física*, es de las más altas y comprometedoras que Aristóteles ha podido lograr en sus obras. De manera que lo que allí ha dejado escrito el filósofo, puede ciertamente presentarse como simple introducción al pensar filosófico, y promover, o sugerir, al mismo tiempo, imprevisibles aventuras especulativas; e incluso, plantear situaciones aporéticas de muy difícil sondeo. Así lo apreció en su momento Martin Heidegger, cuando, al componer el ensayo *Der Satz vom Grund*, a propósito del inicio de la *Física* aristotélica, comenta: «El breve primer capítulo es la clásica introducción a la filosofía y, hasta la fecha, sigue volviendo superfluas enteras bibliotecas de literatura filosófica. El que haya comprendido este capítulo, puede dar sus primeros pasos en el camino del pensamiento»²

Vamos a describir, entonces, el entorno teórico que el comienzo de la *Física* nos propone. Como anuncia el propio subtítulo explicativo de las lecciones aristotélicas, el tema de fondo va a ser la investigación acerca de los

2 M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, trad. ital., Milano 1991, p. 114.

principios (περὶ ἀρχῶν) de la ciencia física y de la naturaleza, sin el conocimiento de los cuales es imposible que pueda darse lo que, en cambio, el título de la obra categóricamente promete, esto es: la Φυσικὴ ἀκρόασις, la explicación certera y rigurosa del mundo natural.

Ahora bien: si todo conocimiento y saber, cualquiera que sea el objeto y el planteamiento metodológico que específicamente le corresponde, puede darse sólo a partir del conocimiento de los principios, o causas, o elementos de la realidad que se pretende conocer, es de suyo evidente que también la ἐπιστήμη περὶ φύσεως debe preguntar primero por «los principios» que le son formalmente necesarios, a fin de constituirse como doctrina y teoría científica.

Queda introducido de esta manera el tema específico de la ὁδός, es decir: del camino, que hay que seguir para llegar a la noticia de los primeros principios. Nos referimos a la fórmula famosa de *Phys.* I, 1, 184 a 16 ss, con la que Aristóteles señala que «existe una vía (del conocimiento) connatural» (al hombre), la cual nos conduce «de lo que para nosotros es más conocido y manifiesto, a lo que es más manifiesto y conocido τῇ φύσει», esto es: según naturaleza.

Con tal que se aclare, como oportunamente dejó anotado Tomás de Aquino, que en este contexto la naturaleza de ninguna manera conoce ni en modo alguno puede ser considerada sujeto de conocimiento —queda claro que *los notiora naturae* no significan otra cosa que una cierta clase de conceptos, *quia sunt notiora secundum se et secundum propria natura*.³ Así interpretado, el planteamiento no es fundamentalmente distinto de los otros similares que los *Analíticos posteriores* registran, a propósito del procedimiento inductivo. En ésta, como en otras similares ocasiones, se prefigura un camino de la investigación y del descubrimiento, que le pertenece al hombre por intrínseca y natural necesidad; una vía que aparece direccionalmente orientada, por tener, en primer lugar, un punto de partida definido, y la meta final, al menos intencionalmente, de antemano fijada.

Traduce, interpretando, Heidegger:

Sin embargo, el camino (que lleva al Ser del ente), por su misma esencia, está hecho y trazado de modo tal que, arrancando de lo que a nosotros nos es más familiar, porque

3 S. THOMAE AQUINATIS, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, L. I, l. 1, 7, Taurini 1965, p. 5.

a nosotros más manifiesto, conduce a lo que, en cuanto por sí mismo se revela, es más manifiesto en sí y, en este sentido, ya desde antes confiable.⁴

Todo ésto se concreta, según el comentario de Averroes, en el proceso que nuestro conocimiento realiza, a partir de los datos primarios de las experiencias sensibles —el así llamado *a posteriori*—, hasta alcanzar la verdad *a priori* del pensamiento puro; lo cual configura, desde el punto de vista metodológico, el primero y más debil, de los procedimientos demostrativos, al que Averroes, y los escolásticos latinos con él, denominan *modus demonstrationum qui dicitur signum*.⁵

En perspectiva histórica, parece como si Aristóteles estuviera comprometido en querer darle sustancia teórica y determinación metodológica a lo que, para nosotros lectores del Diels-Kranz, queda sólo como un sugestivo atisbo de reflexión profunda, que se ha conservado gracias al cuidado malicioso de Sexto Empírico. Me refiero, por supuesto, al criterio promulgado por Anaxágoras en el fr. 21a, según el cual ὄφεις τῶν ἀδηλων τὰ φαινόμενα, a saber: «lo que se ve abre la visión de lo invisible».⁶

Metáforas, imágenes o indicios —σηματα, señales al fin y al cabo— rodean e intentan definir al entorno teórico en el que ha de situarse una indagación que pretende abrirse camino; mas, de ninguna manera pueden soslayar las aporías lógicas, la comparación de los diferentes matices conceptuales, la disputa entre interpretaciones divergentes que surgen precisamente cuando es preciso decodificar, con suficiente propiedad lingüística y rigor de razonamiento —es decir: con ἀκρίβεια aristotélica—, la riqueza problemática que aquellos presagios, señales, y premoniciones llevan implícita. Quizá pueda afirmarse que la historia de la hermenéutica aristotélica, en especial del mil veces trabajado, inquirido, atormentado prólogo de la *Física*, ha sido un contínuo volver a lo mismo, en el esfuerzo de hallar el 'camino' mejor, quiero decir:

4 M. HEIDEGGER, *cit.*, p. 114.

5 He aquí el texto averroístico: «Et via ad illa, idest via inducens ad cognitionem causarum rerum naturalium, est de propositionibus acceptis ex rebus poterioribus inesse, quae sunt notiores et manifestiores apud nos, ad conclusiones priores inesse, quae sunt notiores et manifestiores apud naturam, et latentiores apud nos»: *Aristotelis De physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis...*, Venetiis, apud Juntas 1574.

6 Cfr. G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, trad. cast., Madrid 1974, p. 547.

teóricamente impecable, para poder, precisamente, seguir hablando del 'camino'; y podernos familiarizar, cada día más, con lo que Aristóteles, con todo, no dejaría de nombrar como certero y manifiesto, para nosotros y en sí mismo.

Resulta, a todas luces, superfluo recordar a los entendidos, que al 'principio-comienzo' de aquel *telos* hermenéutico y teórico, está justamente la autoconciencia reflexiva del propio Aristóteles, proyectando sobre el camino, o los caminos, que ha de tomar la indagación en trance de moverse, luces y sombras de su cuestionario crítico. Ejemplar, a este respecto, es el prólogo del tratado *Sobre el alma*, donde, con referencia «a la investigación en torno a la entidad y la esencia» y a la conjetura de que pueda, o no, existir «un método único para todos y cada uno de aquellos objetos cuya entidad queremos conocer», se plantean las varias alternativas posibles y las consiguientes delicadas cuestiones de escogencia.

Si es que se da —dice Aristóteles— un método universal para la comprensión del ente, ésto hace necesario que se investigue «semejante método» a fin de determinar las necesarias especificaciones y las diferentes modalidades de procedimiento. «Si, por el contrario» —sigue razonando Aristóteles— «no existe un método único y común en torno a la esencia», la situación se presenta más complicada todavía, «puesto que será necesario determinar cuál es el modo de proceder adecuado para cada caso», aclarando «si se trata de demostración o de división o incluso de cualquier otro método» (por lo pronto, cabe la pregunta, para dejarla en suspenso: ¿cuál sería este 'otro' método?). Y, sin embargo, incluso «una vez aclarado esto, [...] la cuestión da lugar aún a múltiples dificultades y extravíos en lo que se refiere a cuáles son los principios de que ha de partir la investigación».⁷

Volvamos, ahora, a lo que en el planteamiento aristotélico se formula como obligación primaria para toda teoría; a la que también la teoría física debe dar, desde sus inicios, cabal cumplimiento, si aspira a constituirse en *episteme*. Como toda disciplina científica, también la filosofía de la naturaleza ha de asumir para sí y en primer lugar, la búsqueda de los principios que le corresponden y la definen.

7 ARISTÓTELES, *Acercas del alma*, trad. cast., Madrid 1988, p. 132.

A este propósito, a lo largo de toda la tradición histórica del aristotelismo, hasta llegar a la literatura crítica más reciente, dos cuestiones se han revelado como fundamentales para la más pertinente interpretación del precepto aristotélico. La primera de ellas, puede formularse de la siguiente manera: ¿Qué principios son éstos, que hay que buscar? ¿Cuál es su naturaleza?

La misma cuestión puede ser reformulada, con mayor detenimiento y claridad, al utilizar las palabras de uno de los especialistas más importantes en el campo de la historiografía aristotélica, Enrico Berti, de la Universidad de Padova: «¿Qué hay que entender por principios de la física? ¿Los principios de aquello que es el objeto de esta ciencia, es decir: de la *physis*; o bien, los propios principios de la misma física en cuanto ciencia?»⁸

Ante esta disyuntiva, se han venido invariablemente enfrentando —tanto en la antigüedad, como durante la escolástica y el renacimiento—, los teoremas de la solución realista, de corte ontológico o naturalista, y de la solución epistemológica, con inspiración formalista. Entre las dos, las diferencias resultan significativas, por estar la segunda, la metodológica, muy ocupada en tratar de fundamentar la investigación acerca de los principios, sin menoscabo de su autonomía; la cual ciertamente quedaría afectada si, como sucede con la interpretación metafísica, se pretendiera encontrar su justificación mediante la inmediata referencia a un orden óptico predeterminado. Hasta la fecha, las alternativas siguen abiertas y vigentes; en este mismo terreno se contraponen, hoy en día, las perspectivas hermenéuticas de Wolfgang Wieland y de Terence Irwin.⁹

Consideramos, brevemente, los corolarios que se derivan de las dos opciones. El motivo crítico de fondo está en la escogencia entre la interpretación de los primeros principios que deben ser indagados por el filósofo natural, como *principia rei* o como *principia cognoscendi*.

Si prevalece el primer criterio, esto es: si la «física» en cuanto teoría filosófica —cuyo objetivo primario es el de explicar, con base en sus causas, principios y elementos, al ser en movimiento—, tiene que remitirse, desde el comienzo, a las estructuras y propiedades comunes que pertenecen a la realidad

8 E. BERTI, *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975, p. 49.

9 Cfr. W. WIELAND, *La fisica di Aristotele*, trad. ital., Bologna 1993 (la primera ed. alemana es de 1970); y T. IRWIN, *I principi primi di Aristotele*, trad. ital., Milano 1996 (la ed. en inglés es de 1988).

«física» de los entes naturales; podría asomarse entonces la posibilidad —la cual, en efecto, a lo largo de unos cuantos capítulos de la historia de la cultura, se ha vuelto necesidad sin remedio—, de interpretar la búsqueda de los primeros principios de la naturaleza, algo así como un camino del conocimiento empíricamente obligado. Sus conclusiones, sin embargo, por sus orígenes empíricos, llevarían al conocimiento extremo y superior del ente en cuanto ente, del cual deben derivarse analíticamente la esencia y las propiedades del ente natural corpóreo.

Surge, de este modo, la idea vasta y profunda de la unidad de la filosofía y de las ciencias —casi una anticipada versión de la «enciclopedia de las ciencias unificada»—, fundamentada en una única, omnicomprensiva y formalmente idéntica, estructura jerárquica del saber. Se trata, claro está, de la así llamada *subalternatio scientiarum*, que Tomás de Aquino ha sutilmente elaborado, y la escolástica tomista agresivamente aplicada; la cual sanciona, sin remedio, la subordinación de la física a la metafísica, en el supuesto de que ningún investigador o científico —en nuestro caso, el filósofo de la naturaleza—, está en condiciones de demostrar, más allá de la existencia del objeto, los principios que definen el campo de su disciplina, así como los axiomas de los que él infiere los teoremas de su teoría.

No sin razón se ha observado a este respecto:

En realidad, si se acepta la opinión de los comentaristas y de la mayoría de los intérpretes, según la cual la metafísica tendría la tarea de demostrar los principios de la física, no solamente quedaría comprometida la autonomía de ésta y, por lo tanto, su misma existencia como ciencia —dado que la física dependería de la metafísica en su propio contenido y resultaría enteramente dominada por ella—; mas, incluso, podría la relación subalternante proyectar negativamente sobre la metafísica y su validez, eventuales tropiezos de las teorías físicas¹⁰

(como, en efecto, aconteció durante el «otoño del aristotelismo», entre Galilei y Descartes).

Una situación análoga puede darse —y la historia de la filosofía de los siglos XIV y XV, certifica que el fenómeno realmente ocurrió en las universidades de Oxford y París, de Padova, Pavía y Bologna—, cuando la idea y los nexos

10 E. BERTI *cit.*, p. 57.

de la *subalternatio*, en lugar de hallar su propia fundamentación en la estructura y composición metafísica de la sustancia, pretenden derivarse de las figuras y del cálculo proposicional de la lógica, designada por los *terministae* y los *calculatores*, discípulos de Ockham y Suiseth, a ser considerada como la nueva *domina* del saber universitario, por su condición de *doctrina universalis* e imperante *scientia scientiarum*; programáticamente destinada, por tanto, a desplazar la ya debilitada metafísica.

Ahora bien, si tiene fuerza crítica y asidero interpretativo la tesis sostenida últimamente por Wieland, según la cual la física de Aristóteles, en cuanto verdadera ciencia de los principios, detiene una auténtica primacía dentro del universo del saber teórico, incluso respecto de la metafísica¹¹, parecen ser, de entrada, bastante débiles y muy poco defendibles, las razones que se han alegado para sostener la idea de que los principios, causas y elementos, que figuran como tema de fondo del capítulo primero de la *Física*, deben ser interpretados necesariamente como *principia rerum*. Con lo cual se supone que, en consecuencia, la propia estructura del principio implique, de por sí, una originaria y definida referencia ontológica.

En realidad, si los elementos esenciales del conocimiento epistémico, así como los menciona el prólogo de la *Física*, no son, dentro del contexto constitutivo de la ciencia natural, premisas que se deriven de las conclusiones que una ciencia superior y subalternante, es decir: la metafísica, ha demostrado; y si, además, queda intacta la validez de la regla axiomática, en virtud de la cual *nullus artifex probat propria principia*, no queda otra alternativa, sino interpretar lo que se anuncia en la página inicial de la *Física*, como una primera y fundamental ordenación que Aristóteles hace de los *principia cognitionis et scientiae*.

De esta forma, entendidos los primeros principios como conceptos reflexivos del conocimiento, el significado peculiar del proemio de la *Física*, no puede consistir en la simple declaración de que es necesario investigar acerca de los principios; o en la exhibición, más bien alusiva, de un modelo probatorio que pueda universalmente aplicarse a todo el ámbito de la ciencia natural.

Al contrario, una lectura que se acerque con más cuidado a la letra del texto aristotélico, y no desvirtúe el carácter originario del momento teórico allí

11 Cfr., a este propósito, el comentario de E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Bari 1989, p. 46.

representado, debe guardar el delicado equilibrio de una página tan importante. Es menester dar cuenta interpretativa de una búsqueda que, alejándose en sus comienzos, de los hechos de la experiencia cotidiana y del lenguaje natural, reflexiona sobre sí misma y, a lo largo del sinuoso camino que Aristóteles señala a sus lectores y que él mismo recorre, elabora una primera imagen de su razón de ser y la definición de sus propios principios.

Si queremos emprender la tarea científica, es necesario, ante todo, proceder a su propia justificación; empezando —nos recomienda el filósofo— con lo que más tenemos a la mano: datos sensibles, opiniones autorizadas, formas de la práctica social y metáforas del habla corriente. De esta manera, nos movemos, en realidad, de lo conocido a lo conocido: aquello hacia lo cual nos dirigimos y que es objeto de la búsqueda, ya de antemano, en cierta forma, lo conocemos, por estar funcionando desde el primer momento como motivación profunda y *telos* de nuestra misma indagación. Oficio del investigador es acosar lo que intentamos conocer, hasta que se nos revele plenamente como principio incuestionable del *logos*.

Con respecto a este programa, asume extraordinaria vigencia crítica la interpretación que Wieland ha dado de la *Física* aristotélica. El primer conocimiento filosófico, según la doctrina de Aristóteles, se constituye progresivamente, a medida que va avanzando el proceso de diferenciación que desglosa la indeterminación del pre-conocimiento natural, incorporado históricamente en el lenguaje común, en la tradición y las instituciones de la práctica social.

Los resultados primeros de semejante análisis o división —así como lo sugieren las palabras iniciales de la *Física*—, son justamente aquellos conceptos reflexivos del conocimiento, que integran un conjunto de categorías o suposiciones comunes, que conllevan a la definición del horizonte trascendental de comprensión del ente; en la circunstancia que ahora nos ocupa, se trata de las condiciones que determinan la posibilidad de hablar y pensar la realidad del *subiectum* primario de la filosofía de la naturaleza. El proemio de la *Física* en tanto tiene valor de introducción, en cuanto dibuja el camino que obliga al conocimiento a volver sobre sí mismo, actualizando para el pensamiento lo que, en primera instancia, no puede presentarse sino como principio del conocer y de la ciencia, y sólo posteriormente como principio, causa y elemento de la realidad.

En este sentido, la *episteme* debe arrancar de las suposiciones, o condiciones comunes, relativas a la propia investigación, para que le resulte posible enunciar juicios acerca de la realidad, que tengan relevancia de información para la teoría, y puedan ajustarse a la disciplina formal del silogismo demostrativo y al rigor de la ἀκρίβεια del discurso filosófico.¹²

Las consecuencias de dicho planteamiento son, desde el punto de vista exegético, muy significativas. En primer lugar, acerca de la función que el proemio desempeña, con relación a los demás libros de la *Física* en general e, incluso, respecto a las cuestiones que se plantean en el primer libro, a partir del segundo capítulo. El temario de la *Física* y la mejor ordenación de sus ocho libros, han apasionado durante siglos a los intérpretes y editores de la obra aristotélica, despertando un sin fin de disputas, análisis y razonamientos; hasta encontrar, por fin, sosegado registro en la superior filología de W. E. Ross.

Ahora bien: en la interpretación que sostiene Wieland, el prólogo de la *Física* se desprende del contexto teórico de la obra en general, cual se perfila ya a partir del capítulo segundo del libro primero; en el sentido de que, como hemos explicado anteriormente, la página inicial del texto no da comienzo, en realidad, a la «búsqueda de los principios», sino que se pre-ocupa por señalar, más bien, «los principios de la búsqueda», sin los cuales la misma no podría nunca arrancar y abrirse camino. Por lo tanto, el proemio de la obra guarda un cierto grado de autonomía ante las demás secciones y libros de la *Física*, y debe considerarse, de alguna manera, como un *opus conclusum*, concluido y autosuficiente, cuyos señalamientos metodológicos están referidos, en primera instancia, al campo problemático en que están insertos —a saber: ¿cómo, y a partir de qué, puede definirse el horizonte originario de la investigación?

En esta perspectiva, queda claro que las consideraciones sobre el método que puedan encontrarse en el proemio, de ninguna manera pueden significar la definición de uno de los métodos de la física; y menos aún es posible derivar de ellas, quizás por afán de monismo formalista, la figura de un método universal de la ciencia de la naturaleza.

12 Cfr. la *Expositio in libros physicorum* (Padova, Biblioteca Universitaria, Ms. 200-2, ff. 19v-20r) por Cesare Cremonini, donde se consideran «principia cognitionis et scientiae [...] illa omnia quae dicuntur praecognosci antequam possimus demonstrare aliquid de subiecto».

Más en particular, el lector de la *Física* tiene que remitirse al entorno de las condiciones preliminares de la teoría y a la lógica interna del proceso investigativo, a fin de evaluar adecuadamente los rasgos alusivos que utiliza Aristóteles para mencionar los términos extremos, *a quo* y *ad quem*, de la «vía» que hay que recorrer; con las fórmulas famosas y desesperantes de «lo que para nosotros es más manifiesto y conocido» y de «lo que es más manifiesto y conocido por naturaleza», es decir: ὀπλῶς [absolutamente].

Con los mismos patrones, deberá examinarse también la referencia aristotélica a la *diatresis*, la cual, usando los principios y aplicándolos a los datos confusos de la experiencia sensible, recaba de los mismos la noción de los elementos que los componen. De igual manera, hay que apreciar la interpretación que Aristóteles propone de la estructura característica de la unidad sensible primaria, en términos de totalidad universal carente de determinación; y que el filósofo ilustra aduciendo el significado ostensivo de los nombres; o refiriéndose al lenguaje de los niños y al peculiar uso pragmático que ellos hacen de los nombres.

Economía interna de la investigación y sistema de pre-conocimientos: son éstas las condiciones de posibilidad de la argumentación epistémica. Para ilustrar lo dicho, es suficiente recordar cómo, en opinión de Wieland y de otros más, la mención aristotélica del γνώριμα τῇ φύσει, no postula de por sí una *objektive Seinsordnung*; y que la distinción entre el «para nosotros» y el «por naturaleza», dentro del contexto teórico del proemio de la *Física*, aclara tan sólo aquello que nosotros ya de antemano hemos estipulado en alguna forma, cuando pensamos que algo se fundamenta o tiene su principio en algo. Esto significa que algo se denomina «conocido por naturaleza» en la medida en que desempeña, dentro de la teoría y con base en ella, el papel de principio¹³.

Por otro lado, la rápida incursión de Aristóteles en el campo del lenguaje, no tiene por qué sorprendernos. Vale como una advertencia más acerca de la compleja estructura que la noción de fenómeno y, por ende, de experiencia, adquiere en la física peripatética, máxime en aquellos de sus planteamientos que guardan amplio espacio a las disquisiciones dialécticas. Muy lejos de la reificación en la que confía el más ingenuo de los positivistas, fenómenos y

13 Cfr. WIELAND, *op. cit.*

experiencia *πολλακῶς λέγονται*, se dicen de muchas maneras: los primeros, porque el nombre que los significa, menciona tanto lo que se nos aparece a través de los sentidos, así como lo que a uno le parece; la experiencia porque, en su globalidad, la integran no sólo los datos de las observaciones sensibles, sino también, y vale la pena recordarlo, las opiniones que la tradición y el *ethos* de un pueblo toman como las más autorizadas.¹⁴

Pasamos ahora a la segunda de las preguntas cruciales que plantea el texto de la *Física*; a saber: si no existen pautas metodológicas suficientemente determinadas —salvo el señalamiento aquél, genéricamente empírico e inductivo, de que hay que partir de lo que, por próximo, nos es más familiar—; si no hay la posibilidad de encontrar en un orden ontológico preconstituido, referencias y garantías suficientes para la buena marcha de la investigación; ¿quien o qué cosa, entonces, puede decidir de la orientación de la misma?, ¿quien o qué cosa, podrá disponer de los criterios para escoger las alternativas que todo buen camino propone en sus encrucijadas?

Es de todos conocida la distinción que Aristóteles establece entre aquellas dos formas del conocimiento que son: el conocimiento de las conclusiones, y el de los principios; siendo responsable y titular de esta segunda forma, la inteligencia. ¿Podemos quedarnos satisfechos con esta distinción, y encontrar entonces respuesta a las preguntas planteadas, esgrimiendo como solución la *teoresis* suprema del *νοῦς*?

Al parecer, el propio Aristóteles nos aconseja de *intus-legere* en el problema con mejor tesón, sin contentarnos, de entrada, con el recurso noético. En efecto, hay una bella página del filósofo, en la que la tesis sobre el conocimiento de los principios por parte del intelecto, está rodeada por dudas y avisos aporéticos; los más importantes de los cuales —como siempre ocurre en los momentos más felices e intensos de la meditación aristotélica— ostentan, aun cuando no se diga explícitamente, ilustre alcurnia histórica: en esta ocasión, las aporías de los sofistas, maestros del saber, acerca del saber mismo; junto a los motivos platónicos del innatismo y de la reminiscencia, tan importantes para entender adecuadamente la proposición de Aristóteles, de que no existe la posibilidad de conocer, si no hay conocimiento previo, es decir: un pre-conocer.

14 Cfr. BERTI, *Le ragioni...*, cit., p. 59.

El texto de los *Analíticos posteriores* reza así:

No es posible conocer mediante demostración, si no hemos conocido previamente los principios. Se plantea de esta forma el problema de si el conocimiento de los principios, es una forma de saber distinta del conocimiento de la verdad de una conclusión; ¿o debemos, más bien, designar al primero como saber, y llamar al segundo de algún otro modo? Además: si las disposiciones éstas no nacieron con nosotros, sino que en nosotros se han venido formando; o si, en cambio, las mismas son para nosotros connaturales (innatas), sin que tengamos, no obstante, conciencia de ello.

Si fuera este el caso, prosigue Aristóteles, esto significaría algo sorprendente, es decir: que podríamos contar, sin darnos cuenta, con un conocimiento superior a la demostración científica. En cambio, si las disposiciones de las que estamos hablando, las vamos progresivamente adquiriendo, por no tener de antemano posesión de ellas, «¿cómo será posible, entonces, lograr, sin ningún pre-conocimiento, cualquier otro conocimiento; y cómo será posible el mismo aprender, sin conocimiento previo? Ya he explicado» —aclara el filósofo— «cómo sin conocimiento previo, todo procedimiento demostrativo resulta imposible».

Las conclusiones, si bien reflejan una situación de intensa aporécticidad, son suficientemente claras: de un lado, no es razonable pensar que tengamos desde el nacimiento el conocimiento (de los principios); del otro, tampoco puede pensarse en que se vaya a perfeccionar paulatinamente en nosotros, en cuanto, de un lado, carecemos de todo conocimiento originario o preliminar; por el otro, no disponemos de facultad alguna, dispuesta a conocer los primeros principios. «Por lo tanto», escribe Aristóteles,

es preciso admitir que estamos en posesión de una cierta capacidad (τις δύναμις), la cual, sin embargo, no es superior, en cuanto a exactitud, a la ciencia, con la que conocemos los primeros principios, o bien a la ciencia que alcanzamos mediante las conclusiones derivadas de éstos.¹⁵

No es nada fácil dirimir la situación problemática planteada, si bien algunos de los elementos que contribuyen a formarla pueden ser destacados con suficiente definición.

En primer lugar, está claro que la referencia al *voûç* no implica en lo más mínimo una suerte de *reductio ad unum* de los principios; en el sentido de que

15 ARISTÓTELES, *Anal. post.*, II, p. 19.

la instancia superior de la inteligencia, si bien de algún modo se corresponde a una exigencia de unidad, ciertamente no representa aquella hipóstasis, a partir de la cual es posible deducir todos los principios. Por una muy simple y certera razón: que si así fuera, los primeros principios de la ciencia natural, por ejemplo, dejarían de ser propiamente principios, siendo rebajados al rango de conclusiones de la deducción superior; y la física perdería su carácter de momento originario del saber filosófico y su propia autonomía. La superioridad del *νοῦς* consiste en que el intelecto representa, en cuanto facultad reflexiva, la condición de posibilidad de los principios, que son, como se ha dicho, conceptos reflexivos. Por la misma razón, y por la intrínseca estructura del principio, la cual implica que el principio es, en todo momento, *principio de*, la inteligencia no puede constituir por sí sola los conceptos de reflexión, y para poderlos pensar-producir, debe necesariamente referirse a un material de experiencia ya presente.

En segundo lugar, Aristóteles —como hemos leído en el texto de los *Análiticos segundos*— da cabida, entre la ciencia de los principios, y la ciencia que nos procuramos deduciendo de éstos conclusiones necesarias, a una «cierta capacidad» de apreciación y de juicio distinto del noético y del apodáctico, mediando entre las dos formas de saber más elevado. *Δυναμὴ κριτικῆ*, o facultad de discernir, la denomina Aristóteles, común y connatural a todo ser viviente, distinta según la perfección del ente al que pertenece. En el ser del hombre, una cierta disposición, educada por la lógica natural y la experiencia, capaz de adelantarse al razonamiento ordenado y riguroso, para —si se me concede la metáfora— ‘olfatear’ la realidad y decidir cómo andan o cómo deberían ir la cosas, en una situación dada. En otras palabras: la fuerza que sabe percibir y relacionar síntomas e indicios de realidad, logrando rastrear los elementos esenciales de un campo de experiencia, gracias a la representación de su totalidad abstracta y sin que todavía haya intervenido la conceptualización diferenciadora.

Me atrevo a preguntar: ¿no será que precisamente en la *κριτικὴ δύναμις*, la facultad de juzgar y apreciar evocada por Aristóteles, ha de buscarse el anillo —o el punto de partida— que falta en la cadena del conocimiento, hacia arriba y hacia abajo? Fíjense en que no se trata de apelar, una vez más, a la importancia de los datos empíricos y reclamar cuidadosas observaciones sensibles. Estoy seguro de que Aristóteles, quien —según comenta Bertrand Russell— no se esmeró en contar el número exacto de las ruedas de las mujeres, no habría

ocupado su tiempo en la discusión de un tema *de suyo* tan evidente, armando acerca del mismo la inquisición aporética que en los *Analíticos* queda registrada.

Se trata, por el contrario, de examinar más a fondo el *telos* que caracteriza desde sus comienzos al conocimiento reflexivo, y preguntar por las condiciones de posibilidad de aquella actividad del pensar, por la cual éste reconoce y tematiza para sí las herramientas de su propio quehacer. Ahora bien: es muy posible que los primeros cimientos de esta tan peculiar estructura del conocimiento, procedan de la originaria capacidad que el ser viviente tiene de criticar a los fenómenos; en la cual radican y hacen morada aquellos pre-conocimientos, sin los cuales, como sostiene Aristóteles, ni siquiera la hegeliana «paciencia del concepto» puede elevarse a la ciencia de las causas primeras, o deleitarse con la luminosa transparencia del *logos* apodáctico.

En realidad, el ideal esencialista y deductivo de la *episteme*, por el cual la ciencia procede a explicar apodácticamente a los fenómenos, derivándolos de principios ciertos y necesarios, tiene en las obras de Aristóteles aplicación limitada y discontinua. Como si el filósofo, en la mayoría de sus investigaciones, no encontrara manera, o descuidara la oportunidad, de seguir practicando el más noble y certero de los criterios epistemológicos, por él mismo estipulado.

Es algo que ha inquietado constantemente a los más pedantes de los intérpretes o comentaristas peripatéticos, quienes se apresuran, en sus libros, a desarmar las páginas aristotélicas que se presentan, en su opinión, muy pobres de enunciados formalmente ordenados según prescriben los imperativos silogísticos; y, afligidos, se preocupan por reconstruirlas bien en salud, con el refuerzo de algún intrometido silogismo de primera figura. Es algo que no nos debe sorprender, si recordamos aquello que Karl Marx decía de sí mismo: *je ne suis pas marxiste...*

La observación que ha sido avanzada a propósito de la *Física* —en cuyo texto «la búsqueda de los principios, predomina claramente sobre la demostración a partir de ellos»¹⁶— resulta todavía más pertinente si se plantea el tema de cómo es posible, en general, conocerlos. No existe, en realidad, ningún acceso al conocimiento de los principios, que tenga, desde el punto de vista metodológico, validez universal y que esté absolutamente garantizado. Conocemos los

16 BERTI, *Le ragioni...cit.*, p. 53.

principios por distintos caminos y grados de aproximación: o adoptando el procedimiento inductivo, o aplicándoles dialécticamente una suerte de criterio de falsación, o midiendo indirectamente, sobre la base de las consecuencias que hemos derivado de ellos, su consistencia epistémica. Queda excluida, sin embargo, la perspectiva de someter los principios a la disciplina rigurosa de la demostración apodíctica; ni tiene sentido interrogar sobre su esencia y causas, en cuanto ellos mismos son principio y causa.¹⁷

Abusando, con manifiesta e intencionada impropiedad, de dos importantes modelos heurísticos, muy a menudo utilizados en las discusiones de la epistemología y de la historia de la ciencia contemporánea, puede afirmarse que, en definitiva, también en el *work in progress* de las investigaciones aristotélicas, el «contexto de descubrimiento» es algo separado del «contexto de justificación». En este sentido, por ejemplo, muy valiosas contribuciones han aportado los trabajos de Aubenque y Berti, quienes han destacado el papel decisivo que desempeñan, en el marco teórico de la *inventio principiorum*, los recursos de la persuasión retórica y del arte dialéctico, en su doble sentido de técnica del diálogo constructivo y de instrumento de refutación.

Retorna y se plantea con más fuerza la última de las dos preguntas planteadas: si de los principios sólo puede haber conocimiento indirecto o inductivo, ¿quién, o qué cosa va a dirigir, desde un comienzo, la búsqueda de los principios? ¿cuál es, en definitiva, —si es que lo hay— el «principio» de los principios?

Ábrase el libro de Aristóteles *Sobre las partes de los animales* en su primer capítulo —una de las piezas fundamentales, desde el punto de vista metodológico, de la anatomía comparada—, y léase su primera proposición:

En todo tipo de conocimiento y de investigación, en los más modestos, como en los más importantes, tienen cabida, según parece, dos disposiciones; la primera de éstas, bien se puede denominar conocimiento de la cosa; la otra, en cambio, una especie de cultura (*paideia*) general.¹⁸

La definición de la primera disposición es clara y corresponde al hábito del científico especialista, es él quien tiene τὴν ἐπιστήμην τοῦ πράγματος.

17 WIELAND, *La física...*, cit., p. 279.

18 ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, I, 1, 639a 1-3.

No tan evidente parece, en cambio, el uso del término *paideia* en este contexto, término con el cual Aristóteles nombra a la segunda aptitud; nada fácil es precisar su significado, hasta dar con una traducción que nos satisfaga por completo. Excluida la horrenda ‘pedagogía’, quedan las opciones de ‘educación’ o ‘cultura’. En los dos casos, no es nada común, ni se encuentra, por lo general en los manuales, la mención de que, según Aristóteles, todo conocimiento científico supone, o tiene que ver con, ‘educación’ y/o ‘cultura’.

¿Qué quiere decir esto, de que el científico especialista tiene que vérselas con el hombre educado y culto? Se trata, realmente, de entender la función que, para Aristóteles, desempeña la *paideia*, es decir: educación y cultura, en un contexto epistémico de carácter introductivo y de muy técnica relevancia metodológica.

Intentemos aproximarnos a la respuesta, *via negationis*. En el libro cuarto de la *Metafísica*, explica Aristóteles lo que es «ausencia (o falta) de *paideia*: se da ἀπαιδευσία «cuando no se sabe acerca de cuáles cosas se debe buscar la demostración, y acerca de cuáles no se debe». ¹⁹ Según Heidegger, Aristóteles en este pasaje, quiere referirse indirectamente a aquella «sensibilidad, despierta y libre, respecto de lo que, en cada circunstancia, es oportuno o no lo es»; aptitud sobre todo necesaria, agrega Heidegger, a quien «se adentra en la región de los principios», y debe decidir sobre lo que conviene, o no conviene hacer, en presencia de aquello que, en sí mismo, es tan simple y, al mismo tiempo, tan problemático. ²⁰

Pregunto: ¿es posible encontrar algún parecido, o establecer alguna relación de afinidad, entre esta sensibilidad que deriva de la *paideia*, y aquella otra δύναμις del conocimiento, mencionada por los *Analíticos posteriores*, y que no se confunde ni con la ciencia de los principios, ni con la certeza que proporcionan las conclusiones apodícticas?

Regresemos ahora a la primera página del *De partibus animalium*, para acercarnos más todavía a la definición de *paideia*: Aristóteles nos dice: es hombre convenientemente educado y dotado de cultura, aquel que tiene la capacidad (τὸ δύνασθαι) de «juzgar con exactitud lo que en una exposición está bien, o no está bien dicho». ²¹

19 ARISTÓTELES, *Metaph.*, IV, 4, 1006a 6ss.

20 HEIDEGGER, *cit.*, p. 31.

21 ARISTÓTELES, *De partibus* *cit.*, I, 1, 639a 4-5.

La afirmación del tratado naturalista, se ajusta perfectamente a lo dicho por Aristóteles en otros lugares de su obra; por ejemplo, en el primer libro de la *Ética nicomaquea*, donde también se confirma que es propio «del hombre culto no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas sino la que consiente la naturaleza del asunto». En realidad, comenta el filósofo, «igualmente absurdo sería aceptar de un matemático razonamientos de probabilidad, como exigir de un orador demostraciones concluyentes».

Hasta aquí todo suena razonable, casi de sentido común. Sin embargo, en una página de la *Ética* aparece, de pronto, una consideración de orden general, de la cual se desprenden otras y más serias interrogantes. Reza en la página aristotélica: «Cada cual juzga acertadamente de lo que conoce, y de estas cosas es buen juez. Pero así como cada asunto especial demanda una instrucción adecuada, juzgar en conjunto sólo puede hacerlo quien posea una cultura general».²²

Del cotejo de los dos textos aristotélicos, el del *De partibus animalium* y el de la *Ética*, pueden derivarse dos conclusiones, lo suficientemente firmes y nítidas. La primera, nos asegura que en la tematización que Aristóteles propone del entorno teórico de la ciencia, conocimiento especializado o técnico de la materia, y cultura general, integran un binomio inescindible, necesario y nada conyuntural. Con la segunda conclusión debe quedar establecido cómo entre estas dos actitudes es necesario que exista estrecha colaboración, mas no puede haber interferencia alguna, siendo las dos formas de participación en la empresa epistémica, por rango y por naturaleza diferentes. El científico especialista juzga con acierto hasta tanto se mantiene dentro del campo de su definida competencia; en cambio, el hombre culto o educado en general, «es capaz él sólo de juzgar, para decirlo de alguna manera, acerca de todo (περὶ πάντων)».²³

No se trata de señalamientos que se pueden desglosar en plan retórico, o que tienen valor genérico, ya que «el todo» que examina el hombre dotado de cultura, es algo que interesa necesariamente al científico en cuanto tal. En definitiva: ¿cuál es la región problemática que no pertenece específicamente a una τέχνη determinada, y cuya discusión, con sus resultados, revierte, sin embargo, sobre la organización y la solidez de la labor científica?

Una indicación importante, a este respecto, deriva de lo que Aristóteles observa a propósito de la ausencia o carencia de *paideia*, en cuya crítica están a

22 ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, I, iii; trad. cast., Bogotá 1987, p. 7.

23 ARISTÓTELES, *De part. anim.*, cit., 639a 9.

menudo involucradas las explicaciones de la naturaleza, avanzadas por los filósofos presocráticos. «Falta de educación» (y de cultura) no significa otra cosa según Aristóteles, que la carencia de conocimientos acerca de los criterios que regulan el argumentar racional.²⁴

Los dos aspectos que, por lo examinado hasta aquí, parecen connotar en modo eminente a la *paideia* aristotélica, así como ésta se presenta en el ámbito de su teoría del conocimiento científico, son, por un lado, el *universalismo* de la cultura —en cuanto confiere una capacidad de juicio que sobrepasa las limitaciones de las competencias técnicas; y, por el otro, su *formalismo*— en el sentido de que la *paideia* discute y analiza formas y procedimientos del *logos*, sin intervenir, sin embargo, en la dimensión material de las diferentes parcelas del saber.

Una de éstas, quizás la más importante por su condición de ‘filosofía primera’ y originaria fundamentación de la empresa cognoscitiva, es ciertamente la indagación acerca de la naturaleza. Empero, incluso el investigador físico puede que esté atrapado por su propia competencia técnica y, en consecuencia, tendrá que referirse, tarde o temprano, a la instancia de orden trascendental de la cultura, para que queden definidas las pautas y aclarados los procedimientos de sus investigaciones. En la primera página del *De partibus animalium*, e inmediatamente después de haber determinado lo que significa *paideia*, Aristóteles comenta en forma directa y precisa:

es evidente que incluso respecto de la investigación sobre la naturaleza, es necesario establecer ciertas normas, con base en las cuales resulte posible determinar el método de la demostración, prescindiendo (χωρίς) de la verdad del contenido (τοῦ πῶς ἔχει τὰληθεσ, εἴτε οὕτως, εἴτε ἄλλως).²⁵

No cabe la menor duda de que estas palabras contribuyen, en términos generales, a dibujar el entorno de las cuestiones que concretizan a la *paideia*, y de cuya previa definición depende, en gran parte, la valencia veritativa de los enunciados científicos.

Lo que sigue en el primer capítulo del tratado *De partibus animalium*, es amplia ilustración de algunos de los problemas más significativos, con los cuales tienen que medirse la filosofía y la ciencia, al emprender reflexivamente su propia comprensión.

24 WIELAND, *cit.*, p. 277.

25 ARISTÓTELES, *De part. anim.*, *cit.*, 639a 10-12.

Vamos a dar unos cuantos ejemplos. Se discute, en primer lugar, si es conveniente que la investigación proceda examinando cada especie en particular, o si, por el contrario, los caracteres comunes a todos los animales; se escoge este segundo procedimiento, a fin de evitar inútiles y fastidiosas repeticiones (639a 15-18). Se plantea luego la pregunta, de si el naturalista ha de proceder según el mismo método que los matemáticos aplican en sus demostraciones; a saber: considerar primero los fenómenos y luego explicar el por qué y las causas (639b 7-11); o si existe un método distinto. Seguidamente, se enfocan las cuestiones relativas a la causa final y la causa eficiente (639b 12), y a cuál de las dos hay que atribuir la primacía y la función de *logos* en la explicación científica (639b 14-16); o se remarca la obligación de distinguir los diferentes significados que conlleva el concepto de necesidad (τό ἀναγκαῖον), distinguiendo la necesidad absoluta (ἀπλῶς) de la condicional (ἐξ ὑποθέσεως) (639b 22-25; 642a 10-15 y 32-35). Finalmente, se ponen en el centro de la discusión dos temas metodológicos, con definidas consecuencias ontológicas: la distinción entre el método de la demostración y la estructura de la necesidad, en la ciencia de la naturaleza y en las disciplinas teóricas (τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν) de la matemática y la teología (640a 1-3); así como la crítica del método de la dicotomía (642b 20-23).

A parte la amplitud con que los temas quedan rubricados en la discusión, —algo que ya de por sí resulta muy elocuente—, merece una consideración por el hecho de que el análisis de los varios pasos mencionados se desarrolla, lingüística y conceptualmente, dentro de un escenario donde todavía cabe la referencia a conocimientos pre-científicos; y donde la investigación avanza libremente, asumiendo y criticando, dialécticamente, razones de diversa procedencia y envergadura. En este horizonte de diálogo, todavía abierto y no institucionalizado, bien puede Aristóteles oponer a las explicaciones de Demócrito y de los fisiólogos, el *logos* del carpintero y la precisión de un lenguaje educado por la cultura de la técnica.²⁶

Nuestro itinerario interpretativo, que hasta aquí hemos desarrollado, se acerca rápido a su conclusión, y, retornando a su principio, se cierra en círculo.

Al empezar con el primer capítulo del libro primero de la *Física*, nos pareció que la búsqueda de las causas y los principios que allí se esboza, inquiera,

²⁶ Cfr., a este propósito, el peculiar manejo que Aristóteles hace de su crítica de los fisiólogos, en 641a 5-15.

en realidad, en torno a las mismas primigenias condiciones de posibilidad del pensar filosófico.

Al constatar que el propio Aristóteles nos enseña que los principios no pueden ser demostrados; y que no existe método único, ni acceso seguro a su comprensión, hemos tenido que conformarnos, en consecuencia, con la idea de que el mapa de la región de los principios, puede exhibir múltiples, cruzados y, a veces, inciertos senderos (sin que necesariamente tengan que tornarse en *Holzwege...*).

Precisamente en este punto ha surgido la última pregunta; a saber: puede, acaso, el pensamiento filosófico y científico encontrar en sí mismo el modo de orientar sus primeros pasos, para luego seguir corrigiendo, en momentos oportunos, su dirección de marcha, a fin de que ésta resulte, aunque ardua, menos azarosa.

A esta capacidad del conocimiento que, reflexionando sobre sí mismo, logra interrumpir lo que, según Nicolai Hartmann, es su propia y natural intencionalidad hacia las cosas, nos parece que apunten tanto la introducción de la *Física*, como las notaciones iniciales del *De partibus animalium* acerca de la *paideia*.

En la parte inicial de este tratado, enfoca Aristóteles el papel universal y formalmente decisivo que, con miras a la fundamentación de la *episteme*, le corresponde al ejercicio de la crítica por parte del hombre culto. En la perspectiva aristotélica, queda atribuída al «hombre de cultura un poder de jurisdicción universal sobre cada saber particular, o, al menos, sobre la forma en que cada saber particular asume como propia».

Son palabras éstas que Pierre Aubenque escribe en 1958, en el curso de una breve intervención sobre *Science, culture et dialectique chez Aristote*, de extraordinaria valía hermenéutica.²⁷ Retomando y renovando los análisis de Le Blond, Aubenque corrige, en primer lugar, la tradicional valoración negativa acerca de la dialéctica y de sus relaciones con la ciencia —también para Enrico Berti debe ser ésta la perspectiva de fondo en vista de la renovación de los estudios aristotélicos. Consecuentemente, el historiador francés descubre una conexión especular entre las definiciones que los *Tópicos* y las *Refutaciones*

27 P. AUBENQUE, *Science, culture et dialectique chez Aristote*, Association Guillaume Budé. Congrès de Lyon: Actes du Congrès (8-13 Septembre 1958), Paris 1960, pp. 144-149.

sofísticas registran sobre la dialéctica, y el concepto aristotélico de *paideia*. En efecto, Aristóteles ha derivado del carácter general de la cultura, su peculiar función crítica; y, recíprocamente, a partir de la naturaleza interrogativa y cuestionadora de la dialéctica, ha demostrado el universalismo de su alcance.²⁸

Cuando en Aristóteles la cultura general, por su capacidad de juzgar acerca de todo y por su función crítica en relación a las formas y métodos del saber técnico, se aproxima y hasta se confunde con la dialéctica, en ese mismo momento vuelve a figurar la tradición de los sofistas —desechada por Platón—, con las tesis de que no existe una sólo ciencia universal, y que el único universalismo posible está en el universalismo del *logos* y del diálogo, aún no atrapados por la especialización de las técnicas.

Aristóteles, pues, retoma de los sofistas el concepto de la ciencia como actividad del hombre y, por lo mismo, sometida al juicio y a la competencia del hombre en cuanto hombre. Es más, Aristóteles va más lejos: precisamente en el terreno donde más debería valer el conocimiento técnico —el campo de la metodología y de la estipulación de los principios—, el científico especialista queda subordinado a la inquisición del dialéctico, e, incluso, al criterio del hombre de cultura.²⁹

«Il maestro di color che sanno», aún no deja de sorprendernos. Es, en verdad, algo curioso —por no decir divertido—, que después de tantos siglos, justamente del metafísico Aristóteles —al que sólo el idealista Hegel supo reconocer como el genio especulativo del empirismo— tengamos que aprender, una vez más, que la fundamentación de la ciencia está fuera de su propio alcance; y que el científico, en cuanto tal, no puede decirnos cuál es el lugar y cuál es el significado de su misión en el universo del *logos* humano.

28 *Ob. cit.*, p. 147.

29 *Ibid.*