

LA FILOSOFÍA COMO MODO DE SABER

Aristóteles, *Metafísica*, A, 1 y 2, (980 a 21 - 983 a 24).

William Betancourt D.
Universidad del Valle

Resumen

Intentamos desarrollar los elementos básicos en los que se funda la definición aristotélica de filosofía a la que las más de las veces se recurre como si fuera comprensible de suyo y suficiente para una adecuada comprensión del filosofar. Teniendo en cuenta el texto aristotélico abordamos la reflexión en torno a la filosofía desde dos perspectivas principales: como modo de saber superior según el entendimiento común del griego, entendida como σοφία, y como modo superior de saber teórico propiamente dicho, como φιλοσοφία. Para ello consideraremos los distintos modos de saber partiendo de las condiciones naturales que los hacen posibles y deteniéndonos en cada uno de ellos en particular. Concluiremos con una definición provisional de filosofía según Aristóteles, en cuanto que la dilucidada no es la única posible para el estagirita.

Palabras clave: sensibilidad, memoria, experiencia, techne, episteme, sabiduría, filosofía.

PHYLOSOPHY AS A WAY OF KNOWING: ARISTÓTELES, *METAPHYSICS, A, 1 Y 2, (980A, 21-983A, 24)*

Abstract

We try to develop the basic elements that Aristotle's definition of philosophy is based on, which are the ones mostly used as if it were understandable enough for a proper comprehension of philosophical activity. Taking into account the Aristotelian text (METAFISICA A, 1 y 2, 980 a 21 - 983 a 24), we approach the reflection on philosophy from two main perspectives: as a higher knowledge mode under the common understanding of the Greek, understood as σοφία, and as superior theoretical way of knowing itself, as φιλοσοφία. For this, we will consider the different knowing modes from the natural conditions that make them possible and stopping particularly at each of them. We conclude with a tentative definition of philosophy according to Aristotle, in the way that the elucidated is not the only possible for him.

Keywords: sensitivity, memory, experience, techne, episteme, wisdom, philosophy.

William Betancourt D.

Profesor titular (jubilado) del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Licenciado en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Estudios de postgrado en la Universidad de Heidelberg, Alemania. Sus principales áreas de trabajo son la filosofía griega, filosofía moderna y contemporánea. Entre sus principales publicaciones se encuentra: "El concepto de filosofía en Martin Heidegger", en Praxis Filosófica, nueva serie, nos. 10/11, 1999; "¿Qué es filosofía?", en Fundación filosofía y ciudad, 2001; "La filosofía: pensar en época de crisis", en Praxis Filosófica, nueva serie, No. 14, 2002; "Nietzsche: filosofía y educación" en Praxis Filosófica, nueva serie, No. 28, 2009.

Dirección electrónica: williambetancourt@cable.net.co

LA FILOSOFÍA COMO MODO DE SABER

Aristóteles, *Metafísica*, A, 1 y 2, (980 a 21 - 983 a 24).

William Betancourt D.

Universidad del Valle

Las presentes reflexiones tienen el propósito central de abordar el concepto de filosofía a partir del pensamiento de Aristóteles. De paso y en el proceso de fundamentación de dicho concepto esencial despejaremos en lo posible lo relativo a otros conceptos básicos, productos de la intención aristotélica de determinar suficientemente lo propio del pensamiento racional; esto es, de alcanzar su plena comprensión a partir de la apertura mostrativa característica del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (logos)¹, de la razón occidental.

Aristóteles asiste al primer desarrollo de la racionalidad e intenta desde su propio pensar, entendido como filosofía, conducir el lenguaje ordinario a la determinación universal del logos. En dicho intento el estagirita no sólo instaure un modo de saber más radical y determinado que todo el pensar anterior sino, y de manera especial, un pensar que partiendo de la cotidianidad, de la experiencia inmediata propia del griego, se eleve, por así decirlo, al ámbito privativo de los conceptos, entendidos estos como modos de cumplimiento de la facultad humana que él designa como $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ (logismos), como “aptitud de los conceptos”, y entiende como determinación superior del ser del hombre.

¹ Hemos transcrito los términos griegos en seguida de estos y entre paréntesis, a menos que sean extensos, en cuyo caso van en una nota. Cuando la traducción de los mismos no aparece inmediatamente en el texto, generalmente separada de estos por comas, la consignamos en una nota.

Aristóteles lleva a cabo esta tarea como radicalización expresa del pensar de Platón a partir de la consideración de la experiencia natural humana, para lo que aborda el análisis de la cotidianidad. No son, pues, los conceptos estructurados y bien determinados lo primero en la reflexión aristotélica. Y es precisamente por ello que el filósofo se ve precisado a adelantar un recorrido detenido por las diversas posibilidades de aprehensión de lo real a fin de ganar una claridad suficiente acerca de la más alta forma de saber acerca de los entes, de su más logrado conocimiento.

En la medida en que conocer un ente es poseer su concepto esencial, esto es, aprehenderlo en el modo universal de su ser, es pues necesario ganar plenamente la posibilidad de un pensar capaz de dicha aprehensión, de abrir de una sola vez la posibilidad del λόγος, del concepto, como unidad básica del juicio, λόγος. Tanto el concepto como el juicio se cumplen plenamente en la definición, ὁρισμός (horismos). Es por eso que nuestro recorrido ha de conducir a la dilucidación de la definición aristotélica del pensar que la hace posible.

32

Partiendo, pues, del modo de mostración de lo real propio del lenguaje, del λόγος, cuya función fundamental es el permitir ver, δελούν (deloun), nos conduce hacia el cumplimiento de su aprehensión universal en el concepto y la definición, en los que consiste el modo superior de todo saber, al menos de todo saber humano.

A este recorrido a través de las diferentes posibilidades humanas de relacionarse con el ente en orden a su aprehensión y a su apropiación en el conocimiento dedica Aristóteles los primeros capítulos del libro primero de *Metafísica*. Nosotros seguiremos el orden de la exposición aristotélica de las diversas posibilidades humanas y de los modos de saber que se fundamentan en ellas.

Aristóteles inicia su reflexión en *Metafísica* con una frase en la que se funda todo el decir posterior, en una sentencia que es en realidad un principio, un punto de partida y una determinación esencial del ser que conoce, del ser del hombre. Esta determinación de la esencia del hombre no es sin más inteligible de suyo, a pesar de que expone una comprensión inmediata y generalizada del ser del hombre entre los griegos; una comprensión del hombre, además fundada en el desenvolvimiento histórico de la cultura griega, que desde los primeros siglos de su desarrollo ha tenido como ideal de hombre el del sabio, y que entiende el hombre como un ζῷον λόγον ἔχον, (zoion logon echon), un “animal que posee palabra (razón)”. Aristóteles procede en primer término a demostrar la validez de dicha sentencia.

La sentencia con que Aristóteles inicia la *Metafísica* dice:

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.²

“*Todos los hombres poseen por Naturaleza el deseo de saber*” (980a 21)

A reglón seguido el filósofo se ocupa de presentar una prueba de la validez de la sentencia. Este procurar la prueba del decir tipifica de manera específica la naturaleza del pensar que se pretende desarrollar, y aunque no es todavía una demostración teórica de la verdad del decir, sí es una mostración inmediata de la misma, fundada en la experiencia inmediata, que, además, le permite al filósofo señalar la prioridad que respecto al saber posee el sentido de vista. Recuérdense aquí que según la comprensión más generalizada del saber, εἰδέναι (eidenai), entre los griegos, este consiste en haber visto, y que la vista es para los griegos el más rico y apreciado de todos los sentidos, puesto que, según consigna Aristóteles, recuperando un lugar común para la cultura, nos permite aprehender un mayor número de notas de los entes. Tanto la alusión al amor que tenemos a los sentidos por sí mismos, independientemente de su utilidad, como la afirmación según la que el deseo de saber es propio de todos los hombres, constituyen puntos especialmente señalados del pensar aristotélico, que, además, sirven de principio fundamento a la reflexión acerca de los diversos modos de saber. Nosotros nos eximimos aquí de desarrollar una interpretación más detenida acerca del valor y el sentido de esta sentencia aristotélica, y nos remitimos a un trabajo nuestro específicamente dedicado a ello³

33

Incluimos, sin embargo, la traducción alemana de la sentencia que propone Martin Heidegger⁴:

Zum Wesen des Menschen gehört der Drang zum sehenden Verstehen⁵

Heidegger lee el εἰδέναι en el sentido de “comprender visual”; esto es, como un ver que se ve a sí mismo en tanto que es. Aquí se muestra que el hombre posee una especial inclinación por la sensibilidad, αἴσθησις (aisthesis), un deseo natural de ver y de oír. A este “amor”, a esta inclinación, la denominan los alemanes “curiosidad”.

No se trata en sentido estricto de sensibilidad (sensoriedad) sino mucho más de la experiencia inmediata de aquello que hay. Y según Aristóteles este deseo está vivo en el hombre sin relación a comportamientos prácticos: deseo (inclinación) de ver sólo por ver. En general la curiosidad consiste en ver con los ojos y el ver es el sentido mediante el que los griegos viven la mayor

² Pantēs anthropoi tou eidenai horegontai physei.

³ Betancourt W. (2003). “Hombre y filosofía. Aristóteles” en *Los caminos de Grecia en los orígenes del pensar*, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, pp.175 – 190.

⁴ Heidegger M., (2004) *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Gesamtausgabe, B.22, Klostermann, Frankfurt am Main, S.208.

⁵ “*A la esencia del hombre pertenece el impulso al comprender viendo*”

parte del tiempo. Así también Platón habla de: ὄμμα τῆς ψυχῆς (omma tes psyches), “el ojo del alma”, (República, VII, 533 d 2). Este es el comprender que pertenece a todo ser vivo. También el ver posee ventajas frente a los demás modos de orientación, sentidos, pues es en el que más confiamos respecto a lo que nos rodea: nos hace conocer más y nos muestra muchas diferencias. Mediante el ver aprehendemos el movimiento, la cantidad y la forma de las cosas. La mirada nos permite acceder a una multiplicidad de determinaciones de los entes. Lo que Aristóteles todavía no percibe es que tanto el sentido de la vista como el del oído son sentidos de lejanía en contraposición al tacto, el olfato y el gusto. El ver y el oír poseen un círculo de objetos mucho más amplio que los demás sentidos.

Este especial deseo de saber propio de todos los hombres, esto es, esencial desde el punto de vista de su ser, se lleva a cabo de diferentes maneras. Al señalar los diferentes modos de cumplimiento del comprender, del saber humano en general, εἰδέναι, el estagirita desarrolla su concepción partiendo de la determinación de sus diversos grados, que además presenta en un riguroso orden de fundamentación.

34

El punto de partida de la exposición aristotélica es, pues, la observación de la existencia cotidiana como el modo propio de la vida natural del hombre, y se pregunta por lo que en el lenguaje común significan los términos sabiduría, σοφία (sophia), y sabio, σοφός (sophos). En su consideración antes que intentar una determinación teórica de los mismos se circunscribe a su sentido en el habla cotidiana, diferenciándolos mediante el mayor o menor aprecio que el lenguaje expresa mediante el empleo del comparativo “más que”, μᾶλλον (mallon); que grado por grado conduce hacia lo mejor, hacia lo máximo, μᾶλλιστα (mallista), hacia lo que es “más sabio que”.

Mientras Aristóteles emplea este método, μέθοδος, de indagación en el capítulo primero del libro primero de la Metafísica, en el capítulo segundo se detiene en la consideración de lo que corresponde al sabio, σοφός, (filósofo), φιλόσοφος (philosophos), según su quehacer más característico.

Todos estos conceptos son aprehendidos unitariamente bajo la expresión general: “comprender”, no en un sentido específicamente teórico sino en un sentido práctico, aplicado; por ej: que alguien comprende su quehacer, quiere decir que alguien es capaz de orientarse, de hacer algo, que puede desempeñar su labor. Comprender, se dice en griego ἐπίστασθαι (epistasthai): “poder dirigir algo, una cosa o una obra”. Esta expresión sólo adquirirá su pleno sentido teórico lenta y progresivamente. En el comprender se funda el estar orientado en el mundo, el contar con la posibilidad de desenvolver la vida, de conducirse según lo que en cada caso conviene a la vida, de estar orientado en el sentido de saber con qué se cuenta en cada caso y a cada

momento. El comprender es antes que una función teórica una posibilidad preteórica, y en cuanto tal común a todo ser vivo, pero también un modo de saber privativo del ser humano.

Aristóteles interpreta el proceso del comprender. Muestra cómo en sus conexiones genéticas surgen de la naturaleza del hombre diversas posibilidades del comprender. Para ello se requiere de una mirada a un ente cuyo ser está determinado (según la naturaleza, φύσει -physei-), por el comprender, por el conocer. Comprender dice a su vez “con-prendere”: “llevar junto con uno”, y en esto consiste el conocer. El sentido de tal llevar junto está ya presente para Aristóteles en el εἰδέναι (eidenai), en el “haber visto” en que consiste propiamente todo saber. El ente que en cuanto es tal comprende por sí mismo (φύσει) es lo que denominamos vida, ser vivo, τα ζῷα (ta zoia) y, en sentido restringido, hombre. Al ser del existente humano y, en cierto sentido también al animal, le pertenece en su ser y por su ser el comprender; es un ser tal que le es menester esto: el llevar junto con.... Que algo sea comprendido quiere decir por tanto que ya no está más oculto, que ha sido aprehendido en su esencia tal como se hace visible y, en cuanto tal, disponible. Así también en el comprender descansa la verdad: ἀλήθεια (aletheia): lo que está desoculto, no oculto sino descubierto. En tanto al ente viviente le pertenece su propia comprensión, el comprenderse a sí mismo, es uno que comprende.

Pero con su propio ser, descubierto para el ser que comprende en tanto que comprende, éste descubre simultáneamente otro ser, un ser que ya no es su ser propio: el mundo. Todo ser vivo en tanto que es posee un mundo, lo que ciertamente no vale para lo no vivo. Todo ser vivo está orientado desde su ser y por su ser hacia algo, a lo que se dirige o de lo que se aparta, ciertamente que todavía de manera indeterminada. Así podemos entender a los a los seres vivos, y sobre todo a los animales, sólo indirectamente y por analogía con nosotros mismos. Con el descubrimiento de un mundo, dado a una con su ser en el comprender, se descubre el ser del ente que comprende. Este sabe de sí mismo aunque en un sentido amplio y confuso. En el descubrimiento del mundo el hombre, y el ser vivo en general, se descubre a sí mismo para sí.

El hombre es un ente que descubre otro ente y con él a sí mismo, no por accidente sino por naturaleza (φύσει); es un ente determinado que descubre con su ser el mundo y con éste se descubre a sí mismo, aunque indeterminada, vaga e inseguramente. Un ente que descubre el mundo en lo íntimo de su propio ser, y precisamente como lo más cercano.

Aristóteles denomina sabiduría (σοφία) al saber (εἰδέναι) entendido como el conocimiento más apropiado y verdadero: ἀλήθεια. Pero este

saber apropiado no es algo a lo que podamos arribar de inmediato y sin más, antes bien, requiere esfuerzos y trabajo de parte nuestra y sobre todo de la previa apropiación de otras formas de saber, que según Aristóteles le preceden naturalmente.

Aristóteles ordena los diferentes modos de saber partiendo de la consideración del carácter del quehacer propio de los hombres, manifiesta en los modos de nombrarlo mediante la comparación de unos con otros. El filósofo recupera del lenguaje ordinario el comparativo “más que” para establecer el grado de validez de cada uno, yendo del inferior hasta el más alto y logrado modo de saber, partiendo de que a cada tipo de hacer humano corresponde un saber específicamente determinado.

Siguiendo el camino señalado por los modos comparativos del lenguaje y dirigiéndose desde el inferior hacia el más alto según el entendimiento común, encuentra que la gradación corresponde a una clara tendencia hacia un fin, concebido como perfección. En esta jerarquización Aristóteles distingue cinco diferentes grados del comprender en la existencia natural, y los señala nombrando el tipo de hombre que en cada caso los posee:

36

- 1.- κοιναί αἰσθήσις (coinai aisthesis): sensibilidad común, la orientación en el mundo que posee cada uno, fundada en la sensibilidad común, lo propio de todos los hombres en cuanto que comprenden.
- 2.- ἐμπειρία (empeiria), experiencia, el estar dirigido a un determinado hacer, propio de la cotidianidad y común entre los hombres, el contar con un saber que les permite vivir mejor.
- 3.- τεχνίτης, χειροτέχνης (technites, cheirotechnes), quien posee una τέχνη, un modo específico de hacer, un arte, el constructor, el obrero manual, el que trabaja con las manos, ciertamente siguiendo la orientación de la τέχνη (techne), saber hacer, arte.
- 4.- ἀρχιτεκτων (architecton), el maestro de obra, que no trabaja en la obra con las manos, sino que se desenvuelve en el conocimiento y cuya labor principal es la elaboración de planes, que descansa en la reflexión acerca del εἶδος (eidos), lo que ciertamente es todavía una ποίησις (poiesis), un saber hacer obras, que conduce a la producción de la casa.
- 5.- θεωρεῖν (theorein). El simple θεωρεῖν, el producir reflexivo, que ya nada tiene que ver con la necesidad (χρέσις –chesis-), la reflexión libre en la que se realiza la σοφία, cuya condición es la διαγωγή (diagoge), el ocio, la σχολή (schole).

Esta caracterización de los diversos modos del hacer y el comprender es elevada al nivel de los conceptos por Aristóteles, quien los determina por primera vez, pues todavía en Platón siguen sin aclarar.

Este ordenamiento de los diversos modos de desenvolver su existencia el hombre, recogidos en el lenguaje corriente y cotidiano del griego, le permite distinguir los siguientes grados en orden al saber que a cada uno corresponde:

Αἴσθησις, μνήμη, ἐμπειρία, τέχνη, ἐπιστήμη, σοφία (φρόνησις) (aisthesis, mneme, empeiria, techne, episteme, sophia) (phronesis): Sensibilidad, memoria, experiencia, arte, ciencia, sabiduría, (*prudencia*). Estas formas del saber están relacionadas por Aristóteles en un sentido todavía preteorético en el primer capítulo del libro primero de la *Metafísica*.

Las bases naturales del conocimiento

Aristóteles señala dos clases de dotación natural necesarias para todo conocimiento propiamente dicho: αἴσθησις y μνήμη (aisthesis y mneme): sensibilidad y memoria.

Αἴσθησις, κοινὰ αἰσθησις: sensibilidad (980a 21-28)

La sensibilidad es en primer término y básicamente la responsable de la orientación en el mundo que cada uno tiene, tanto el hombre como el animal. Todo lo que vive, τα ζῶα (ta zoia), llega a ser de tal modo que posee αἴσθησις, que siente, que percibe (980a 28). Si está vivo posee sensibilidad. Donde hay un ser vivo hay αἴσθησις.

Aristóteles se refiere más detenidamente a la sensibilidad en el tratado “Del alma” en el que se ocupa expresamente de definir lo que son la sensación y el sentir y de explicar por qué se da esta afección en los animales.⁶ En el tratado “De sensu”, (*Del sentido y lo sensible*), nos dice que “*Todo animal en cuanto animal debe tener sensación. Es, en efecto, por medio de ella como diferenciamos entre lo que es y lo que no es un animal*”⁷. Mediante la αἴσθησις el ser vivo aprehende en cada caso y cada vez, en el sentido básico del orientarse, lo que está inmediateamente presente y en persona, frente a lo que en cada ocasión se conduce tomando lo conveniente para su vida o evitando aquello que le puede perjudicar. La sensibilidad determina todo vivir y toda vida en cuanto la hace inmediateamente posible en su desarrollo y su conservación. Esto no obstante, si el ser vivo estuviera determinado sólo por la sensibilidad estaría sujeto a tener que aprender cada vez de nuevo lo mismo y, por tanto, circunscrito a lo inmediato, circundante y dado. Estaría

⁶ Aristóteles, *De anima*, libro III, capítulo 12.

⁷ Aristóteles, *De sensu*, Libro I, capítulo, 1.

determinado a vivir cada vez y siempre de nuevo en el presente inmediato y, por tanto, librado a lo de cada momento.

Igualmente afirma aquí que “*los animales o seres vivos que tienen inteligencia, también poseen estos sentidos*” (olfato, oído y vista), refiriéndose por tanto al hombre. De aquí que la sensibilidad no sea en rigor un conocimiento en sí misma, pero que sea la condición sin la cual el conocimiento en general no resulta posible, pues sólo por ella, sólo mediante los sentidos hay para el hombre mundo y a una con éste le resulta accesible, además, su ser como ser suyo. La sensibilidad es, pues, la condición sine qua non para todo saber y conocimiento, pero ella misma no constituye un saber, no constituye un conocimiento propiamente dicho.

Μνήμη: memoria (980 a 29 – b 25)

Μνήμη: memoria, recuerdo. Mediante la memoria el ser vivo conserva lo de cada momento para el desarrollo y salvaguarda de la vida, de tal manera que siempre puede contar con ello. En la memoria se funda la posibilidad de saber acerca de lo no presente, la posibilidad de hacer presente de nuevo lo actualmente ausente: de conocer, de orientarse libremente mediante una mirada abierta y comprensiva. La memoria es la capacidad real de aprender, mediante ella nos apropiamos de algo, no limitándonos simplemente a contemplarlo directa y permanentemente, quedándonos absortos ante ello y permaneciendo unidos a una y la misma posibilidad presente. La memoria nos hace posible el no estar ya más circunscritos a lo que nos rodea inmediatamente. Mediante ella se amplía para el ser vivo el mundo como el ámbito disponible para vivir, como conservación de las condiciones que favorecen la vida y de los modos adecuados de reaccionar en cada caso frente a determinadas situaciones. En la memoria se origina un cierto comprender que hace a quien lo posee más prudente, más apto para la vida, φρόνιμος (phronimos) (980 b 21) y más capaz de aprender, μαθητικός (mathetikos), (980 b 21). La μνήμη tampoco es simplemente φαντασία (fantasía), imagen.

El ser vivo que posee memoria es libre en cierto sentido y no está plenamente encerrado en la percepción, ni circunscrito a lo circundante inmediato y dado. Por eso domina un amplio ámbito del mundo, que le resulta disponible y estable, en el que le es posible orientarse siempre y dirigir su vida con cierta seguridad, abarcando lo real con la vista, comparando y dominando. Gracias a la memoria el ser vivo ya no necesita aprender cada vez de nuevo para orientarse, sino que cuando se encuentra en el mismo lugar de su relación con el mundo sabe ya de antemano cómo está éste dispuesto, en qué sentido le es disponible y qué comportamientos le son convenientes.

Por eso nos dice Aristóteles que los animales que poseen memoria son φρόνιμώτερα (fronimotera), más prudentes y capaces de defenderse en la vida, pues no viven presos en lo momentáneo, sino que dominan una totalidad. Y, en tanto que son φρόνιμώτερα son también μαθητικώτερα (mathetikotera), más capaces de aprender, pues están mejor dotados para ello.

Además, los animales que oyen son más capaces de aprender, pues se pueden apropiarse de lo que ellos mismos no han aprehendido y percibido; ya que el oído, como la vista, es un sentido de lejanía. El oído como sentido de lejanía posibilita una manera específica de comunicación. Pues, “*de manera indirecta, el oído es el que aporta la más amplia contribución a la sabiduría.*” (De sensu, 436a). Y por ello para Aristóteles el oír es también la más propia forma de la αἴσθησις. Una afirmación totalmente no griega pero que muestra que tan profunda es la comprensión que posee el filósofo de la relación entre hablar y oír.

En la posesión de αἴσθησις y μνήμη, de sensibilidad y memoria se basa todo comprender, como modo de conducirse naturalmente en el mundo el ser vivo, como modo de vivir la vida; así como también todo conocimiento propiamente dicho. Αἴσθησις y μνήμη son, pues, las condiciones naturales para todo saber, aunque todavía no plenamente suficientes para el conocimiento propiamente dicho. De aquí que Aristóteles nos diga que los animales, cuya más lograda dotación está constituida por estas dos posibilidades “participan poco de la experiencia” (980 b 26), para la que es necesario el λογισμός, (logismós), el razonamiento.

39

Grados de saber:

Ἐμπειρία, τέχνη, ἐπιστήμη, σοφία (φρόνησις)⁸.
Experiencia, arte, ciencia, sabiduría (*prudencia*).

Ἐμπειρία: experiencia. (980 b 28 - 981 a 9)

Aristóteles no emplea el término ἐμπειρία como término teórico sino como contrapuesto a ἀπειρία (apeiria) : falta de experiencia, impericia, falta de práctica. No se trata pues de la ulterior distinción entre experiencia y pensar, sino de la experiencia entendida como un ejercitarse en algo, como un ser especialmente hábil en algo, como un “conocer algo comprendiéndolo” (981 a 4).

A la ἐμπειρία le pertenece la observación, ἐννοήματα (ennoemata) (981 a 6), lo que se toma para conocer, la observación, la reflexión, el haber reflexionado en múltiples exámenes, el haber extraído de lo recurrentemente

⁸ Empeiria, techne, episteme, sophia, (phronesis)

presente el elemento común ὑπόληψις (hypolepxis), la noción, y así habérselo apropiado, conservándolo en la memoria. Su estructura es:

Cada vez que esto ----- entonces esto.

Tantas veces esto ----- tantas veces esto.

La ἐμπειρία está dirigida a lo de cada vez, a lo en cada caso presente y dado, καθ' ἕκαστον (kat' ekaston) (981 a 9), a lo que nos hace frente, a lo que hay que hacer.

¿Cómo resulta posible la ἐμπειρία?

Al círculo de los seres vivos (animales) pertenece sin duda alguna el hombre. Éste se diferencia de los animales en tanto que, además de la capacidad de aprender y de la prudencia, posee la posibilidad de la τέχνη y del λογισμός (logismos). Aquí τέχνη es el nombre de una ciencia, de un saber, de la medicina, y no significa arte como hacer, sino el saber como “un reconocerse en el hacer”, como un “saber hacer”. Menciona un saber teórico, no un mero hacer u obrar. Esta forma de saber, nos advierte Aristóteles está negada al animal. Con ella se menciona simultáneamente el λογισμός, el razonamiento. El hombre habla (hablar, λεγεῖν –legein-), posee palabra, λόγος (logos), puede llevar lo experimentado a la palabra y al concepto. Λογίζεσθαι (logizesthai), hablar de una cosa por sí misma, hacer transparente, esclarecer, aclarar. Porque el hombre posee esta última capacidad puede superar lo que se le da mediante la αἴσθησις y la μνήμη dándole un sentido más alto y elaborado: ἐμπειρία.

La ἐμπειρία surge de una multitud de recuerdos de lo que siempre se ve de nuevo, con lo que se comprende una relación determinada. Mediante la αἴσθησις percepción, solo veo lo particular. La ἐμπειρία surge a partir de una relación causal:

Si se da esto y esto me debo comportar así y así.

Relación μνήμη - ἐμπειρία.

En la memoria encuentro disponible una gran cantidad de impresiones que siempre me es posible retrotraer al presente, pero cuando el recuerdo se repite y en el recuerdo se adquiere el conocimiento de una relación determinada del ente entonces surge el ser experimentado, el experimentar propiamente dicho.

La experiencia no se circunscribe a la aprehensión de lo inmediato y dado, a la mera percepción puntual de un ente, sino que cada vez y en cada caso nos presenta el ente en una relación específica con otro u otros entes. En cuanto tal es, pues, un conocimiento propiamente dicho, un saber que nos hace posible vivir mejor, previendo lo que en una sucesión recurrente ha de venir nuevamente, está por suceder, o ha de hacerse si se quiere conseguir

algo determinado, algo que ya se ha hecho una y otra vez con anterioridad y a lo que ahora estamos dirigidos. La experiencia se caracteriza, pues, como un saber fundado en el recuerdo, como un saber acerca de lo que conviene hacer en una situación determinada, que ya se ha dado anteriormente y de la que se posee recuerdo; es un saber acerca de una relación y ante todo de la relación en que está un ente o un conjunto de entes con nosotros mismos. Es un saber individual acerca de lo particular, acaecido repetidamente.

Este saber consiste en que el ente es conocido en determinados límites: uno sabe que si ésto..... entonces ésto.

La estructura de la ἐμπειρία es, pues: cuando entonces.

Además, el que experimenta posee un “saber de antemano”, un conocimiento previo, una noción (ὕποληψις –hypolepsis-), acerca de una relación determinada con la que él tiene que ver, ἐμπειρία ἔχει ὑπόληψιν (empeiria echei hypolepsin) (981 a 7): *La experiencia también posee una “noción”*. Cuando se dan determinados síntomas entonces conviene éste o aquel remedio. Así se asegura lo experimentado en el círculo del “cuando... entonces”.

Τέχνη, saber hacer, arte.

La τέχνη es el saber propio del τεχνίτης, del constructor y, en general, de todo el que hace algo, de todo el que produce obras. Es el saber productor, cuyo pleno cumplimiento tiene lugar en la obra misma. En cuanto tal saber termina en la obra, su resultado es independiente de quien lo posee. La τέχνη es pues, un saber hacer, un saber hacer obras; de aquí que dicho saber deba contener la legalidad de la obra y, también de antemano, lo correspondiente a los diversos procesos que la hacen posible. El fin de la τέχνη es siempre la obra y su propósito el satisfacer las necesidades humanas de la mejor manera, bien se trate de necesidades materiales, corporales, o de necesidades espirituales, o como las llama también Aristóteles, necesidades relativas a lo que adorna la vida. Es así que el ámbito de validez y de inserción de la τέχνη está constituido por la vida negociosa, por la circunscripción de todo cuanto se relaciona inmediatamente con el desenvolvimiento concreto de la vida humana. En esta especial referencia a la satisfacción de las necesidades la τέχνη se asemeja especialmente a la ἐμπειρία, aunque ya no está dirigida a lo singular, a lo de cada caso, sino a lo universal, a lo propio de todos los casos similares, pues a diferencia de la ἐμπειρία, la τέχνη es un conocimiento universal por causas y principios, un saber puramente racional, fundado en conceptos. Por ser un saber de esta índole la τέχνη es más ciencia que la experiencia, posee en mayor grado el carácter de la ἐπιστήμη.

De su especial naturaleza racional y de su propósito de aprehensión universal de la legalidad de su saber, de su pretensión de universalidad y validez para toda producción de obras, se deriva su estructura esencial, así como de su dirección hacia la satisfacción de la necesidad su cercanía a la experiencia.

Es así que de muchas experiencias surge una noción única universal (981 a 6), καθόλου (catholou): universal, general, en total, siempre igual.

Ahora, según su estructura la τέχνη deja de ser un saber dirigido a lo inmediato de cada caso para señalar una necesidad, por tanto, un saber acerca de lo universal que comprende todos los casos de la misma índole, un saber válido para todos los casos de la misma naturaleza.

La estructura de la τέχνη:

ya no es: cada vez que....entonces.

sino: siempre que.....entonces.

Mientras los casos particulares a los que apunta la experiencia cambian, ahora se trata de algo que es siempre lo mismo, que siempre se repite, se mantiene y permanece como una relación estable.

42

A partir de la ἐμπειρία se puede desarrollar la τέχνη. Si una experiencia no termina en el trato con lo particular sino que al mismo tiempo señala hacia aquello que se muestra de caso en caso y en todos los casos, entonces surge la posibilidad de ver que cada vez que esto y esto pasa, al final el ente está en una relación (causal) determinada y esencial y que no se trata de una simple secuencia, que esta relación posee el carácter del porque entonces.

Así, pues, una determinada enfermedad exige este o aquel tratamiento, la construcción de la casa requiere de estos y estos elementos y procesos en una sucesión determinada. La producción de una obra exige este o aquel proyecto (saber) específico, en el que se incluye tanto lo relativo a la estructura de la obra como lo referente a la necesidad a cuya satisfacción esté dirigida. Esto se ve con fundamento en una comprensión de la relación causal.

Ahora la mirada ve de antemano lo que acaece en cada caso. La comprensión no es un mero conocer sino un *reconocer*. El que comprende no sólo “sabe que”, además “sabe por qué”.

La τέχνη no es un “cada vez que....entonces, frecuentemente”, no es ya un encontrar lo adecuado caso por caso, sino un saber previo, de antemano, acerca de todas las experiencias que poseen uno y el mismo aspecto: καθ’ εἶδος ἔν (kat’ eidos en) (981 a 10), un saber precisamente por qué.

El “si....entonces” posee un doble sentido:

- 1-. Sientonces, y
- 2-. Porque.....por tanto.

Ahora se destaca el εἶδος, el qué, la comprensión del por qué. Porque esto es así, porque el estado fisiológico es así y así este remedio es adecuado y necesario. Ya no caso por caso, sino como caso general de una relación específica, universal, de una relación causal.

Se descubre la relación del “por esto...por tanto” de modo que se ve expresamente lo constante en cada caso, se saca de lo empírico y se fija. Con esto se alcanza una comprensión que resulta mucho más independiente de lo inmediatamente dado. En ella se descubre cada vez más el ente como es siempre y propiamente. Ya no se trata solo de entender como poder entender, sino de aprehender en conceptos. El τέχνιτες (technites) posee un concepto y es capaz de mostrar cada vez el ente en su esencia, de señalar el por qué es así: τὸ ὄτι...τὸ διότι (to hoti...to dioti) (981 a 29): el qué...el por qué. El por qué la obra es así y así, la necesidad del proyecto cuya finalidad es la obra; así el maestro de obra en cuanto poseedor de la techne apropiada produce el proyecto que ha de conducir a su plena y mejor realización.

No solo se trata del conocimiento de la relación de consecutividad sino de aprehender en conceptos (pensar) el ente tal como éste se muestra, de poseer un λόγος, un concepto. De aquí que la τέχνη sea un auténtico comprender cercano al conocimiento científico. En ella se descubre el εἶδος (eidos), se ha visto la relación causal. Sin embargo, la techne se circunscribe al ámbito de lo necesario y se orienta esencialmente a la producción de obras; encontrando su más pleno cumplimiento en la obra misma. El proyecto del arquitecto se realiza en la casa, y el saber del médico se cumple en la curación de la enfermedad.

El que posee τέχνη, el τεχνίτης, es μᾶλλον σοφός (mallon sophos), más sabio, que quien sólo posee experiencia, pues el sentido del saber ἐπιστήμη, (σοφία), es el descubrimiento del ser. Por tanto la τέχνη es μᾶλλον ἐπιστήμη (mallon episteme), más ciencia que la experiencia. (981 b 8 ss.).

Pero para los fines prácticos es más real, más útil, la ἐμπειρία que la τέχνη. Esto se debe a que la experiencia siempre está dirigida a lo particular (individual), mientras que la conceptualización científica se dirige a lo universal que se muestra en cada caso. Por lo que en relación a la consecución de fines concretos la experiencia resulta superior, más eficaz; y es también la condición de posibilidad tanto de la τέχνη, como de todo conocimiento en general, pues sólo ella nos permite aprender el ente concreto, individual, singular. (981a 16).

Ἐπιστήμη, Ciencia

En cuanto la techne es un saber universal acerca de las causas y principios de las cosas se asemeja en todo a la ἐπιστήμη, a la ciencia, pero

en cuanto el saber de la *techne* está dirigido a la producción de obras, y circunscrito a las necesidades humanas difiere esencialmente de la *ἐπιστήμη*; pues, es propio de la *techne* el estar orientada a lo que siendo de una manera puede ser de otra, a lo que no es necesariamente así, a la cosa que en cada caso y cada vez se trata de producir. “*Todo arte, nos dice, versa sobre la génesis, y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido*” (Ética a Nicómaco, 1140 a 10). Al saber productor, dirigido siempre a la obra, que a su vez está determinada por la necesidad sentida por el hombre, le pertenece la orientación hacia lo de cada caso aprehendido universalmente, pero no sujeto a la ser necesariamente como es, pudiendo siempre ser de otra manera.

Pero quien posee *ἐπιστήμη* está siempre dirigido a lo que siempre es, a lo que es necesariamente así, de la misma manera. Por eso quien posee *ἐπιστήμη*, (σοφία):

Σοφώτερος (*sophoteros*) (981 a 25 ss.): es más sabio;

κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον (*kata to eidenai mallon*) (981 a 27): pues esta corresponde en todos al saber;

κατὰ τὸ λόγον ἔχειν (*kata to logon echein*) (981 b 6): además, tiene dominio de la teoría;

ἔχειν λόγον, μετὰ λόγου (*echein logon, meta logou*): y posee aquello que es en sí mismo.

Además, la *ἐπιστήμη* se puede enseñar (*δύνασθαι διδάσκειν* – *dynasthai didaskein*– 981 b 7), mostrando por qué algo es así y así y ciertamente para todos los casos posibles. Pues la enseñanza consiste en indicaciones acerca de las relaciones de fundamentación. Así, pues, en el más propio entender está la tendencia hacia lo universal. Por ello el *λόγος* posee mayor rango que la *αἴσθησις*, pues la sensibilidad jamás da respuesta al por qué algo es así, sino sólo al cómo es.

Sin embargo, la *αἴσθησις* es lo más próximo y concreto en relación con la vida, aunque todavía no es σοφία: οὐ λέγουσι τὸ διὰ τί (*ou legousi t odia ti*) (981 b 11 ss.), pues, quien sólo posee experiencia no puede enseñar, pero el sabio sí.

Veamos todavía lo principal de la distinción que hace Aristóteles entre la *τέχνη* y la *ἐπιστήμη* en la *Ética a Nicómaco*, (Libro VI, 1139 b 15 – 1140 a 22). Aquí el filósofo comienza la exposición abordando lo propio de la ciencia. Ante todo se refiere a que todos creemos que las cosas que conocemos no pueden ser de otra manera, pues estamos además seguros de que existen, al contrario de las que pueden cambiar, de cuya existencia nada nos da seguridad. De aquí concluye que el objeto de la ciencia es necesario y

eterno, pues “*todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno es ingénito e indestructible*”. También aquí Aristóteles adjudica la mayor enseñabilidad a la episteme, pues todo objeto de conocimiento puede ser aprendido. El punto de partida de la enseñanza es siempre lo conocido y esta procede o por inducción o por deducción, silogismo. Respecto del conocimiento “*la inducción es principio, incluso de lo universal, mientras que el silogismo parte de lo universal*” (1139 b 24). De todo lo anterior el estagirita concluye que “*la ciencia es un modo de ser demostrativo..., en efecto cuando uno está convencido de algo y conoce los principios conoce científicamente*” (1139 b 32). Y la demostración consiste en mostrar la necesidad de algo a partir de sus principios, en mostrar la necesidad de la conclusión a partir de la verdad de las premisas. Así pues, la ἐπιστήμη es un saber demostrativo por causas y principios, al que pertenecen por igual la necesidad y la universalidad.

En cuanto la τέχνη no difiere esencialmente de la ἐπιστήμη desde el punto de vista de la naturaleza del saber que le es propio, Aristóteles deja de lado el análisis de esta última en lo relativo a su estructura teórica; la que retoma en la consideración de la σοφία, a la que denomina τῆς ζητουμένης ἐπιστήμης (tes xetoumenes epistemes), “la ciencia que se busca”, en el capítulo 2; y se dirige a una caracterización de la misma desde el punto de vista de su origen y de su inserción en el contexto general de la vida humana.

Aristóteles inicia la consideración de la ἐπιστήμη desde la perspectiva de su pertenencia al todo de la vida humana, señalando la consideración que del saber propio de la techne, arte, tuvieron los hombres frente a los primeros que la descubrieron, a los que admiraron como sabios, no solamente por la utilidad práctica de sus conocimientos sino por su saber y por ser diferentes a los demás. En orden a la aparición de las diferentes technai, artes, el estagirita nos dice que las primeras que fueron inventadas fueron las relativas a la satisfacción de las necesidades de la vida y posteriormente las que la adornan. Este criterio de utilidad del saber constituye para Aristóteles el hilo conductor para establecer diferencias entre la empeiria, la techne y la episteme, la experiencia, el arte y la ciencia.

Nos dice que una vez descubiertas todas las artes relativas al placer y a lo necesario, así como también las relativas a la vida en comunidad, a la vida política, fueron descubiertas las ciencias. “*Y lo fueron primero donde primero tuvieron vagar, σχολή, -schole-, los hombres*” (981 b 18). Aquí es preciso anotar, así sea muy brevemente, en qué consiste la σχολή, el ocio. Ante todo no se trata de la comprensión hoy tan común del ocio como tiempo libre, dedicado prioritariamente al descanso y a la diversión. Para Aristóteles el tiempo libre se caracteriza por la total disponibilidad

que posee el hombre para dedicarse a sí mismo, a lo que le determina esencialmente, esto es al pensar. Así, pues la condición de posibilidad para la ciencia, para el pensar que va más allá de lo meramente necesario y placentero, para lo que cae por fuera de las necesidades de la vida y de la comodidad, es la libertad, entendida como disponibilidad para el propio ser, como posibilidad de pensar por pensar, de dirigirse a un mero saber por saber, sin utilidad práctica alguna, de ingresar al θεωρεῖν, theorein, a la vida teórica, contemplativa; que según Aristóteles es la vida más alta posible para el hombre.

El capítulo 1 del Libro I termina con la definición de la filosofía, (σοφία). A esta le pertenece esencialmente ser una mirada pura al ser mismo, exenta de fines prácticos, lo que es signo de la ciencia, ἐπιστήμη. La σοφία, el más propio entender, versa acerca de las primeras causas y principios de las cosas, acerca del ente en cuanto tal.

ὅτι τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς ὑπολαμβάνουσι πάντες.⁹

“que la llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los primeros principios.” (981 b 28).

46

Y a comienzos del libro IV:

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν καὶ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό.¹⁰

“Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo.” (IV, 1003 a 21).

Σοφία. (*Metafísica*, I, 2, 982 a 4 - 983 a 24)

Mientras en el capítulo 1 del libro I de la *Metafísica* Aristóteles se ocupa del esclarecimiento de la idea general del saber y de la σοφία en cuanto tal, en el capítulo 2 intenta una descripción de esta última a partir de sus características principales. Veamos.

A-. Preconcepto común de la σοφία (982 a 4 – 883 a 23)

Siguiendo el método de investigación antes adoptado, esto es partiendo del modo de nombrar a quien posee un determinado saber en el ámbito de la cotidianidad, Aristóteles nos presenta la σοφία como el conocimiento consciente acerca del comprender y la ciencia. Y para hacerlo se vale de la caracterización del sabio. Nos dice que a éste le pertenece:

1-. ἐπίστασθαι πάντα (epistasthai panta) (982 a 8): saber acerca de muchas cosas, “lo sabe todo en la medida de lo posible”.

Al sabio no le corresponde, sin embargo, saberlo todo en el sentido corriente, sino saber lo más universal, lo que está presente

⁹Hoti ten onomazomenen sophian peri ta prota aitia kai tas archas hypolambanousi pantes.

¹⁰Estin episteme tis he theorei to on kai touto hyparchonta kat’ auto.

en todo ente. Por eso no necesita saber acerca de todas las cosas y de cada una en particular. No se trata de saber muchas cosas, de erudición, πολυμαθία (polymathia), sino de saber de una manera especial, de saber acerca del ente en cuanto tal, de un saber universal acerca del ente.

- 2-. δυνάμενος γνῶναι τὰ χαλεπά (dynamenos gnonai ta chalepa) (982 a 10): poseer la capacidad de contemplar lo más difícil.

Por esta misma razón el sabio comprende lo más difícil, lo universal, que es lo más alejado de los sentidos y del entendimiento común.

- 3-. ἀκριβέστατη (akribestate) (982 a 13 y 25) διδασκαλική μάλιστα (didaskalike malista) (982 a 13 y 28): poseer el conocimiento más exacto y por ello el más enseñable.

La ciencia de lo más universal es la más rigurosa, puesto que las determinaciones que le pertenecen al ente en sí mismo y ante todo son menores en cantidad y número en cuanto más alejadas estén de la sensibilidad. El todo llega a ser suprasensible y el esclarecimiento conceptual más adecuado. Así, la aritmética es más rigurosa, más exacta, que la geometría, porque ésta es más rica en determinaciones, pues todo se puede contar, pero no todo está en el espacio.

- 4-. αὐτῆς ἔνεκεν (autes eneken) (982 a 15): elegir la ciencia que se busca por sí misma, sólo para descubrir el ente, cómo es y por qué es así.

Aquello a que tiende el comprender es, según su especificidad, aquello que no admite otra relación que la pura consideración reflexiva. Su especificidad exige que el comprender se lleve a cabo por sí mismo.

- 5-. ἀρχικωτάτη (archikotate) (982 a 16 y b 4): poseer el saber que gobierna sobre todo otro saber.

A esta ciencia le pertenece por esencia el gobernar sobre toda otra, pues conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa, que es ciertamente el bien de cada cosa y, recalca Aristóteles, el bien supremo en la naturaleza. Es pues la única ciencia libre ya que siendo superior a las demás no está sometida a ninguna otra, sino que las rige a todas.

B-. La σοφία es un saber, una ciencia, sin finalidad práctica alguna. (982 b 11ss.)

1-. Ὅτο δ' οὐ ποιητική, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφεσάντων.¹¹

“Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron.” (982 b 10ss).

Aristóteles encuentra que ya desde el comienzo del filosofar éste se caracterizó por ser un saber sin propósitos prácticos, de aquí que haga alusión en primer término a los primeros filósofos. Esta ciencia se caracteriza por su inutilidad, por carecer absolutamente de fines prácticos y de utilidad alguna.

2-. Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν.¹²

“Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración,” (haumazein). (982 b 12-13).

Aristóteles reitera aquí el punto de vista de Platón, según el cual la admiración es el origen del filosofar.

48 “Admirarse” por algo es no tomarlo por algo común y corriente, por algo simplemente comprensible de suyo y trivial. No tomar algo por lo meramente común y consuetudinario es lo más propio del admirarse, en esto consiste la esencia originaria de la maravilla y en ello subyace un alto principio del comprender, un gran impulso para comprender, pues a causa de la maravilla, del maravillarse, θαυμάζειν (thaumazein), tiene lugar el querer ir más allá del simple aprehender cognoscitivo, el no conformarse con la comprensibilidad corriente. Mientras los hombres tienen lo más común y simple como algo a la mano y nada problemático, es esto precisamente, lo más simple, aquello de que se admira el filósofo.

Al principio los hombres se admiran de “lo que no está en su lugar”, τὰ ἄτοπα (ta atopa), de lo que no se aprehende sin más en un comprender superior; así parezca claro para la comprensión corriente, que antes que preguntarse por ello lo tiene como comprensible de suyo y nada problemático; con lo que partiendo de la admiración se tiende a la adquisición de su propia condición (naturaleza). Esto conduce a preguntas manifiestas, abiertas. Sólo el que se admira sabe que no comprende todavía pero quiere llegar a entender. Busca alejar la ignorancia, ἄγνοια (agnoia), (982 b 20) y con ello comprueba que busca el saber, νοεῖν (noein). De aquí precisamente el διαπορεῖν (diaporein), el ir a través de la salida, el buscar la solución, (982 b 15). El entendimiento común cree conocerlo todo porque no conoce

¹¹ Hoto d'ou poietike, delon kai ek ton proton philosophesanton.

¹² Dia gar to thaumazein hoy anthropoi kai nyn kai to ppton exanto phylosophein.

ninguna de las posibilidades superiores del preguntar. Aquel que se admira y vuelve a preguntar no sale con ello de la dificultad, no encuentra propiamente una salida, πόρος (poros), se encuentra en un estado de sin salida, ἀπορία (aporía) (982 b 17), pero en camino hacia la salida. Por ello él debe buscar posibilidades para trabajar el preguntar y llegar a dominar el problema.

El problema científico no es cualquier preguntar, sino un preguntar estructurado, un señalamiento previo de los motivos específicos que el mismo objeto preguntado ofrece para su determinación, y de la discusión de las vías posibles para conseguirla. El conocimiento copioso (abundante) de todas las posibilidades no es una ciencia. Esencial al problema es aquello descubierto a partir de la cosa misma y el poder preguntar conforme a ella. De aquí que σοφία μονή ἐλευθέρα, ... αὕτη αὐτῆς ἔνεκεν¹³ — (982 b 27-28): “*sólo ella, la σοφία, es libre... es para sí misma*”; ella se realiza en el estar libremente abierta para la cosa. La especificidad es su instancia propia.

Aristóteles discute la opinión de que tal comportamiento, esto es, tal libertad como un imparcial ser libre para las cosas tales como ellas se muestran, sea algo que le está negado al hombre, opinión según la que uno desea admitir, y con razón, “*que, la σοφία, no es una posesión humana*”: σοφία οὐκ ἀνθρωπίνη... κτήσις (sophia ouk antropine... ktēsis) (982 b 27-28), que es un modo de ser, un estar frente al mundo que el hombre no se puede apropiar. Pues, “*de muchas maneras es esclava la naturaleza del hombre*”: πολλαχῆ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων¹⁴ (982 b 29); esclava del prejuicio, esclava de la opinión ordinaria, esclava de la propia opinión, de preconcepciones y deseos. Aristóteles cita a Simónides, quien dice que al hombre no le conviene aprender aquello a que sólo los dioses tienen derecho. Si, según esto, los poetas tienen razón y los dioses son envidiosos del hombre que con ellos se iguala, entonces habría que asumir que ante todo “*serían desdichados todos los que en esto sobresalen. Pero ni es posible que la divinidad sea envidiosa*”, ni los poetas tienen razón, sino que “*según el refrán, mienten mucho los poetas*” (983 a 2-4).

49

C.- La σοφία es la más alta comprensión y la ciencia propiamente dicha.

Por el contrario la σοφία es la ciencia más divina, θειοτάτη (theiotate), y la más digna de aprecio, τιμιωτάτη, porque la posee la divinidad y porque versa sobre algo divino. Según Aristóteles las dos opciones son válidas para la ciencia de las primeras causas y principios porque:

- 1-. La divinidad es para todo ente el primer fundamento y la primera causa.

¹³ sophia mone eleutera... aute autes eneken.

¹⁴ pollachei gar he physis doule ton antropon.

2-. Porque esta ciencia es pura contemplación libre y debe pertenecer ante todo a la divinidad, que es pura contemplación (visión) eterna del ente y visión de este mismo ver: νοήσις νοήσεως (noesis noeseos) (1074 b 34).

La σοφία es, pues, θεολογική (theologike), teológica, pues versa sobre dios (1026 a 19).

La más alta ciencia carece de finalidad práctica. Las demás son útiles y necesarias para la vida. Ninguna ciencia es, sin embargo, según su esencia y su posibilidad de mayor rango, ni más digna de aprecio.

D-. La σοφία es el saber más alejado de los sentidos.

El poseedor de este saber lleva sus comportamientos a lo contrario de los comportamientos no científicos y precientíficos. Se aleja de aquello de que se admira el entendimiento común; que se torna opinión; y se dirige a aquello acerca de lo cual no se admira el entendimiento común; que se convierte para el investigador en el propio problema esencial. Este saber conduce a lo contrario de lo que fueron las indagaciones iniciales, fundadas en la experiencia, a lo que es mejor, al saber superior. A este se dirige al preguntar por lo más simple y obvio para el entendimiento ordinario.

50

E-. Hacia un concepto provisional de φιλοσοφία

Las anteriores características de la σοφία denominación bajo la cual Aristóteles piensa en primera instancia, la φιλοσοφία, y más específicamente la “filosofía primera”, ἡ πρώτη φιλοσοφία (he prote phylosophia) (1026 a 24), conducen al esbozo de un cierto concepto de esta última. Nuestra comprensión no es todavía puramente teórica y señala más bien al proceso general en que la filosofía y, más claramente, el filosofar consisten.

Hemos señalado cómo según Aristóteles el filosofar encuentra su más propio origen y su permanente punto de partida en el θαυμάζειν, en la admiración. Ésta a su vez remite al estado propio de quien se admira, y lo nombra ἄγνοια (agnoia), ignorancia; entendida como reconocimiento del propio no saber, pero como posibilidad de saber más adelante, de llegar a saber. La falta de saber, ἀμαθίας (amathias), tipifica en quien se admira lo más propio de su estado como el hallarse ante una dificultad que es menester intentar superar, como el encontrarse en un estado de “sin salida”, ἀπορία (aporía). En la ἀπορία encuentra, pues, según Aristóteles su punto de partida real el filosofar; en la ἀπορία, como en un estar fuera de lugar para el saber comprensor, τὰ ἄτοπα (ta atopa), reside la posibilidad, y también la necesidad, de todo filosofar. El filosofar es pues posible a partir de la ἀπορία

a partir del estado de oculto (ληθή –lethe-) de lo real en que se funda, a su vez, la falta de salida. No en vano Sócrates se había esforzado durante toda su vida en esto, en conducir a sus interlocutores a un estado aporético, con el propósito de que verdaderamente comenzaran a filosofar.

Pero, si bien la filosofía tiene su punto de partida en la aporía, no consiste en ella, no se reduce al reconocimiento de la propia ignorancia y del estado de perplejidad propio de la admiración, que conduce a la percepción de la sin salida. En esto encuentra Aristóteles una especial cercanía entre el amante de los mitos y el filósofo, pues el mito, μῦθος (mythos), se compone de maravillas (982 b, 18). Más bien es propio del filosofar el “ir a través de la ἀπορία”, el detenerse en la búsqueda incesante de la salida en la que llegue a resolverse la admiración, en la que encuentre su finalidad la perplejidad, y la ignorancia se torne en saber propiamente dicho. De aquí que el filósofo nos hable de διαπορεῖν (diaporein) (982 b 15): “ir a través (διὰ -dia-) de la ἀπορία de ir a través de la dificultad, como de lo más característico del filosofar. A éste le toca encontrar por cuenta propia el modo y la manera de un preguntar cada vez nuevo, más acorde con lo que las cosas mismas son y, en cuanto tal, también más libre. El segundo momento del filosofar es, pues, según se desprende del texto de Aristóteles que nos ocupa, un “ir a través”, esto es, un proceso. En cuanto dicho proceso es siempre un ir a través de lo no desoculto y en sí mismo no claro, un ir a través de lo que de suyo no parece tener salida, de lo problemático y difícil, consiste en un buscar, en una permanente búsqueda de la salida plausible y adecuada, en un ir buscando la salida a través de lo oculto (διαληθής –dialethes-) y aparentemente sin salida. También Platón comparte esta visión de la filosofía a la que precisamente por ello denomina con propiedad διαλήκτικα (dialektika), dialéctica.

Partiendo de la aporía la filosofía se cumple como un buscar la salida a través de lo oculto y difícil, como un ir siempre hacia el esclarecimiento en que el ente llega a ser aprehendido en lo que en sí mismo es, en lo que le pertenece por esencia, εἶδος. A dicha aprehensión es a lo que tanto Platón como Aristóteles denominan estrictamente σοφία: sabiduría, saber: εἰδέναι (eidenai), ἰδεῖν (idein). A su vez dicha aprehensión, en la que consiste la sabiduría, posee el carácter de la verdad, del estado de desoculto de lo antes velado y en sí mismo oculto: ἀλήθεια (aletheia).

El arribo a la salida, en la que lo antes oculto aparece en sí mismo como es y en tanto que es, genera en el hombre que ha recorrido el camino y realizado su ser en el apropiarse lo desoculto en el saber, en el hombre que ha llegado a la posesión de la sabiduría en la medida de lo posible, una inmensa felicidad: εὐπορία (euporia), euforia, pues ha obtenido un conocimiento cierto, una verdad, ἀλήθεια.

Desde aquí la filosofía pueda pensarse como el proceso que partiendo de la aporía se desarrolla a través de la diaporía para terminar en la euforia, como el proceso que a partir de lo oculto y sin salida conduce a través de lo oculto hasta lo desoculto, dialéctica, desde la ignorancia hasta la verdad, de la falta de conocimiento a la sabiduría. Del sentimiento de la dificultad presente en el estado de sin salida, aporía, a la salida feliz, a la euforia, euforia.

A modo de síntesis presentamos el siguiente esquema:

Φιλοσοφία

Punto de partida: ἄγνοια, ἄμαθίας, ληθή, ἀπορία

Desarrollo: νοεῖν, διαληθής, διαλήκτικα, διαπορεῖν.

Término: εἰδέναι, ἰδεῖν, μάθησις, ἀλήθεια, εὐπορία, σοφία.¹⁵

Filosofía

Punto de partida: ignorancia, no saber, ocultamiento, estado de sin salida.

Desarrollo: pensar, ir a través de lo oculto, dialéctica, ir a través de la dificultad.

Término: saber, conocer, conocimiento, verdad, euforia, sabiduría.

52

F.- La φιλοσοφία como modo de saber. (Metafísica, I, 981 b 28)

“Ciencia de los primeros principios y causas”

Ya desde el comienzo de la Metafísica Aristóteles define la filosofía como una ciencia de los primeros principios y causas:

ὅτι τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἰτία καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες.¹⁶

“que la llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los primeros principios.”

Hemos desarrollado los elementos fundamentales en los que descansa la definición aristotélica. Es por ello que en lo que sigue nos limitaremos a esbozar en lo esencial los conceptos de principio y causa, que señalan el objeto en la definición de la filosofía, aquello a que se dirige la mencionada ciencia.

¹⁵ Punto de partida: agnoia, amathias, lethe, aporía.

Desarrollo: noein, dialethes, dialéctica, diaporein.

Término: eidenai, idein, mathesis, aletheia, euporia, sophia.

¹⁶ Hoti ten onomazomenen sophian peri ta prota aitia kai tas archas hypolambanousi pantes.

Ἀρχὴ καὶ αἰτία –arche kai aitia-: Principio y Causa

Aristóteles comienza la reflexión en torno a los conceptos de principio y causa, ἀρχή, αἰτία, (arche, aitia) afirmando que es evidente que aquellos que con anterioridad se dedicaron al estudio de los entes y filosofaron acerca de la verdad, πρότερον ἡμῶν... φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας,¹⁷ hablan de ciertos principios, ἀρχάς (archas) y causas, αἰτίας -aitias. (983 b 1-4).

A renglón seguido consigna su comprensión acerca de lo que para los primeros filósofos significa principio. Nos dice:

“... pues aquello de lo que constan todos los entes y es el primer origen de su generación y el término de su corrupción, permaneciendo la substancia pero cambiando en las afecciones, es según ellos, el elemento, στοιχεῖον (stoicheion), y el principio ἀρχή, de los entes.” (983 b 8-11)

Encontramos un tratamiento más completo de los términos “principio”, ἀρχή, “causa”, αἰτία y “elemento”, στοιχεῖον, en los tres primeros capítulos del libro V de *Metafísica*:

ἀρχή, *principio*: 1012 b 34 - 1013 a 23.

αἰτία, *causa*: 1013 a 24 - 1014 a 25

στοιχεῖον, *elemento*: 1014 a 26 - 1014 b 15.

53

Ἀρχή, principio (Metafísica, Δ, (V), 1, 1012 b 34 - 1013 a 23)

Se llama principio:

- 1-. El comienzo. El punto en el que algo tiene inicio, ej: el principio de un camino. (1012 b 34 - 1013 a 1).
- 2-. El comienzo correcto, el principio del aprendizaje, el principio para lo que sigue. (1013 a1-4).
- 3-. El de dónde algo empieza a surgir, la base de la obra, el cimiento, la fuente, que permanece en ella. (1013 a 4-7).
- 4-. El de dónde procede el movimiento para algo, el impulso, lo que produce el movimiento y el cambio, ej: los padres. (1013 a 7-10)
- 5-. Lo que a partir de la propia decisión y plan pone algo en movimiento, lo que dirige, lo que conduce, lo que da dirección, lo que impera sobre, lo que predomina. (1013 a 10-14).
- 6-. La causa. Aquello de lo que algo procede o se origina. (1013 a 16-17).
- 7-. Aquello a partir de lo cual algo llega a ser conocido primero. En la prueba los axiomas (primeros principios), el principio fundamento, el fundamento. (1013 a 14 ss).

¹⁷proteron hemon...phylosofesantas peri tes aletheias.

Lo más general y universal, lo primero desde dónde, en cualquier sentido lo anterior a, lo primero que, τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν (to proton einai hothen), “lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce”. (1013 a 18-19).

Concepto formal de ἀρχή: lo “primero” desde lo cual..., lo “último” hasta lo cual. El ἀρχή posee, pues, como estructura: un sentido formal de dirección, gobierno, nacimiento, comienzo y determinación.

Además en Δ, 17, 1022 a 12 dice Aristóteles que el ἀρχή es πέρας τὶ (peras ti): un límite, un concepto limitante, determinante. Finalmente Aristóteles presenta una síntesis de lo que entiende por ἀρχή en 1013 a 20-24.

El principio es primero cuando es principio fundamento del ente, principio en el más general y comprensivo de los sentidos, aquello desde dónde y en virtud de lo cual todo ente llega a ser ente, lo que lo determina como tal y en lo que encuentra también su destrucción, sin que el principio mismo cambie. Un saber acerca de este primer principio, y en general de los llamados primeros principios, es para Aristóteles filosofía.

Aιτία: Causa (983 a 24 - 983 b 6)

54

Aristóteles inicia el capítulo 3 del libro I de *Metafísica* advirtiéndolo que nos es necesario dirigirnos a la indagación acerca de las primeras causas si hemos de adquirir la ciencia que se busca. Introduce el concepto de causa αἰτία, sin detenerse a desarrollarlo, dejando sin aclarar cuál es su naturaleza y el porqué de su número, y limitándose a decir que las causas son 4 y cuáles son.

Esto no obstante, al referirse a las causas el filósofo nos advierte acerca de su papel en relación al conocimiento, y las señala, al menos cuando se trata de la causa primera, πρώτη αἰτία (prote aitia), como aquello de cuyo conocimiento depende el saber, 982 b 25-26:

(τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν),¹⁸

“(decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera)”

Y un poco más adelante aclara: “(pues el por qué se reduce al concepto último, y el por qué primero es causa y principio)”. Saber acerca de algo es conocer su causa, y mediante el conocimiento de la causa conocemos el qué de la cosa.

En cuanto al número de causas posibles encontramos una prueba indirecta en la afirmación de que fueron descubiertas una después de otra y que no son más (988 b 16-18 y 993 a 11-12).

¹⁸ (tote gar eidenai phamen ecaston, hotan ten proten aitian oiometha gnorizein.

Son causas, αἰτία (aitia), según Aristóteles:

- 1-. La materia o el sujeto: τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον (ten hulen kai to hipokeimenon)
- 2-. La substancia y la esencia: τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ten ousian kai to ti en einai)
- 3-. El principio del movimiento: ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως (he arche tes kineseos)
- 4: La causa final o el bien (pues este es el fin de cualquier generación y movimiento): τὸ οὐ ἔνεκα καὶ ἀγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν), (to ou eneka kai tagathon) (telos gar geneleos kai kineseos pases tout' estin), (983b 32).¹⁹

Las anteriores consideraciones acerca de las causas parecen bastar para sustentar la definición de la filosofía como un saber acerca de los primeros principios y las primeras causas. Por ello nos eximimos aquí de adelantar una reflexión explícita acerca de las causas, y remitimos al lector, siguiendo al mismo Aristóteles, a su consideración en *Física*. (*Física*, II, 3, 194 b 15 ss.).

55

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (1998). *Metafísica*, Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1968). *Acerca del alma*, Madrid: Gredos
- ARISTÓTELES (1964). *Del sentido y lo sensible*, en *Obras*, Madrid: Aguilar.
- ARISTÓTELES (1988). *Ética Nicomáquea*, Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (2001). *Física*, México: UNAM.
- BETANCOURT, W. (2003), “Hombre y filosofía. Aristóteles” en *Los caminos de Grecia en los orígenes del pensar*, Cali: Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.
- HEIDEGGER, M. (2004). *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Gesamtausgabe, B.22, Klostermann: Frankfurt am Main.

¹⁹to ou eneka kai tagathon (telos gar geneleos kai kineseos pases tout' estin).