

LA INDUCCIÓN EN ARISTÓTELES Y SUS ANTECEDENTES PROBLEMÁTICOS EN SÓCRATES Y PLATÓN

Manuel Correia
Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen

El artículo se refiere al problema que la *inducción (epagogé)* y la *definición (horismós)* encuentran en la filosofía socrática, tal como ésta es reportada por Platón en sus diálogos menores y Aristóteles en *Metafísica*. El problema socrático es cómo justificar una definición que es formada desde casos similares de una cualidad moral cuando se sigue la observación y la experiencia de aquellos que son dichos ser más sabios en alguna materia. Se argumenta que Platón no veía en el alma de Sócrates las Formas o Ideas, sino el problema de la inducción, en el mismo sentido problemático que luego presenta en la literatura filosófica posterior a Hume. Así, Platón es en gran medida el responsable de la epistemología occidental. Aristóteles es visto como otro autor socrático, tratando el mismo problema, pero sin las Ideas platónicas. Su solución está en parte a favor de la solución de Platón, pero en parte en contra. El artículo finaliza con un reconocimiento del rol de Sócrates en esta interpretación

Abstract

The article refers to the problem that induction (*epagogé*) and definition (*horismós*) find in Socrates' philosophy, as reported by Plato's minor dialogues and Aristotle's *Metaphysics*. This problem is how one can justify the definition which is formed by similar cases of a moral property when following the inductive experience of those who are said to be wiser. It argues that Plato sees the problem of induction in Socrates' soul, not the Forms. The Forms are the Platonic solution to this problem and Plato the responsible for epistemology in the same problematic way of post-Humean literature. Aristotle is seen as another Socratic author and his solution, although not Platonic, it is not entirely contradictory to it. The article ends with a consideration concerning the place of Socrates in this interpretation.

Este trabajo fue leído en el Seminario de Homenaje al Profesor Doctor Mirko Skarica Z., el 11 de Noviembre de 2004, en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso. Agradezco a sus organizadores por su invitación y una vez más al Prof. Skarica por sus años de docencia e investigación en nuestro país. Agradezco también los comentarios y preguntas que me hicieron en esa ocasión destacados profesores invitados al homenaje

La tesis que trataré de establecer a continuación es que el así llamado “problema de la inducción”, es un problema filosófico visto primeramente por Platón y Aristóteles en el método socrático de las definiciones universales. En otras palabras, que lo que durante el siglo XX fue dicho por muchos autores², a saber, que el problema de la inducción es el problema de la metafísica, de la ciencia y del conocimiento humano, nos remite a estos inicios griegos de la filosofía occidental. Por tanto, sugeriré que es correcto decir que el problema de la inducción es también el problema de la filosofía antigua y no un problema generado por el solo surgimiento de la ciencia empírica en el siglo XVII y agravado por la filosofía moderna y contemporánea.

Comenzaré notando que la palabra griega *epagoué*, ‘inducción’, es una palabra cuya comprensión requiere de un cierto contexto filosófico especializado y que las condiciones de especialización se dan por primera vez en el pensamiento de Sócrates.

Según el mismo decir de Aristóteles, es a Sócrates a quien hay que reconocer la invención de la definición y la inducción

Sócrates, que se dio al estudio de las virtudes éticas, fue también el primero que busco acerca de ellas definiciones universales (...). Dos cosas en efecto se le pueden reconocer a Socrates con justicia: la argumentación inductiva (*epaktikous logous*) y la definición universal (*orthesthai katholou*): estas dos cosas atanen efectivamente al principio de la ciencia (*Met* 1078b17-30)

Estas palabras de *Metafísica* recuerdan lo que Aristóteles dice en sus *Analíticos Posteriores* (100b15) respecto del principio de la ciencia y por ello se puede decir, al mismo tiempo, que Aristóteles en este pasaje hace un recuerdo de la actividad filosófica que Sócrates había mantenido en Atenas y de cómo esta actividad produjo el descubrimiento de dos asuntos que se relacionan con el origen de la ciencia, a saber, el razonamiento inductivo y la definición³. ¿Por qué Aristóteles dice esto? Porque –y esto será detallado más adelante la ciencia para Aristóteles es imposible si no hay universal, si no hay un *uno* en la multiplicidad de los casos considerados. Y como el universal es representado en y por una definición y no se llega a las definiciones universales sino a partir de la inducción hecha sobre los casos singulares que se observan en la

² Por ejemplo por K.R. Popper en su *Lógica de la investigación científica*, Madrid 1985. Tecnos, pp. 27-32.

³ Como recuerda Aristóteles (*Tópicos* I, 12), las inducciones de Sócrates son típicamente así: si el que realiza bien la travesía en barco es el piloto, y el que realiza bien la acción de construir casas es el constructor, y el que realiza bien la acción de tocar música es el músico; y todos, el piloto, el constructor y el músico son profesionales que pueden enseñar su arte, entonces todos los que pueden realizar bien una acción determinada serán los profesionales que pueden enseñar su arte.

sensibilidad y experiencia, resulta entonces que tanto la inducción y la definición son principios de la ciencia.⁴

Puede entonces suponerse que Aristóteles tiene una primera comprensión de la dificultad de la ciencia, dado que él mismo tiene una teoría de la ciencia que no es precisamente la socrática. Aristóteles reconoce que Sócrates ya podía justificar de alguna manera los universales. Es un hecho, sin embargo, que él no acepta enteramente su justificación. ¿Por qué esto es así?

Sócrates y la búsqueda de definiciones universales

Si Platón en sus diálogos menores es fiel al fenómeno Sócrates, fenómeno que llenó de perplejidad las calles de la Atenas del s. V a. C., entonces las preguntas de Sócrates sobre quién será su interlocutor (*Cármides*) o si su interlocutor es griego y tiene conocimiento del griego⁵, etc., no eran preguntas irrelevantes o retóricas que ayudaban al desenvolvimiento del drama del diálogo. Más bien, eran preguntas relevantes a la búsqueda de definiciones. Una definición, un *eidos* como Sócrates dice, es aquello común que está presente en todos los casos que admitidamente son representativos de una cierta cualidad. Por ejemplo, si es la piedad (como en *Eutifrón*) lo que se quiere conocer, entonces, la definición de piedad tiene que surgir desde los casos piadosos que entran en consideración. Supongamos que se toman en consideración cinco casos distintos donde admitidamente ha habido piedad o actos piadosos. Pues bien, según Sócrates, el *eidos* de piedad es aquel elemento común, es decir, aquel elemento que está presente en todos los casos piadosos considerados.

Ahora bien, ¿por qué Sócrates requiere saber si su interlocutor es griego y si es o no un sofista o quién es? Según lo que argumentaré a continuación, la razón es que Sócrates no tiene ninguna seguridad de que la definición encontrada sea la definición universal del asunto en cuestión, y así su definición tiene que confiar en la ayuda que el acuerdo y la convención entregan. Dicho de otro modo, Sócrates se opone con su filosofía de la definición al movimiento sofístico escéptico de su época, representado especialmente por Protágoras y Gorgias, pero no totalmente,

4 Textos que argumentan en esta línea en *Análíticos Posteriores* son varios. Por ejemplo, *An Post* 81b1-9; 89b10-20; 100a1-10.

5 Por ejemplo, *Menón* 82b1 (Sharples 1985).

ya que comparte con ellos que las definiciones universales dependen, en cierto grado, de la convención. La diferencia está, sin embargo, en que Sócrates no puede eliminar completamente de su metodología las convenciones significativas de las palabras griegas y su entendimiento basado en las costumbres. Mientras que para los sofistas, la convención y la costumbre son el fundamento de todo lo que un ser racional puede querer y aspirar conocer. Así, si el interlocutor no sabe bien el griego, no puede ser interrogado por Sócrates. Asimismo, si no participa de una comunidad que asocia las mismas significaciones convencionales a las palabras, no puede tampoco llegar a una definición ni entender lo mismo por lo que se dice. Por ello, Sócrates no puede evitar tener el mismo punto de partida que los sofistas –y por eso probablemente fue confundido con un sofista más– y tiene que aceptar lo que también era un lugar común para la sofística de la época, a saber, que no hay traducción posible –para decirlo con este acento que recuerda lo dicho no hace mucho, en otro contexto, por W. Quine.

En los diálogos *Menón* y *Cratilo*, diálogos reconocidos como transitorios entre los menores y los maduros o aquellos con aparición de las Ideas o Formas, Platón representa bien su diferencia con Sócrates y los motivos de su alejamiento de la epistemología del maestro. En *Cratilo*, Sócrates se ve defendiendo la posición de que los nombres griegos de uso corriente representan la naturaleza de la cosa en cuestión, de modo que son un buen acercamiento a la definición de las cosas. Así, todos los nombres que tienen una *r* entre las letras componentes implican movimiento: *rhein* (fluir), etc. Y las que tienen una *st*, implican reposo: *stásis*, por ejemplo. ¿Por qué Platón pone a Sócrates a defender tal hipótesis contraintuitiva y no cultivada antes por Sócrates? Porque Platón no aceptaba la otra hipótesis de que los nombres son puramente convencionales. Ya que él creía que si son puramente convencionales, su significado nunca iba alcanzar la naturaleza de las cosas. Y por tanto nunca iba a haber una definición universal sobre nada. Si las palabras son puramente convencionales y los significados también, entonces volveríamos a la posición convencionalista y nominalista defendida por Protágoras, Gorgias y otros sofistas de entonces.

Y lo que ocurre es que Platón ve correctamente que si el lenguaje natural no capta la realidad, entonces no queda sino el acuerdo sobre lo que las cosas son y sobre lo que debe hacerse éticamente. Platón tenía entonces que poner a Sócrates en una posición contraria al convencionalismo y adjudicarle esta posición exagerada, aunque fuera contraintuitiva y difícil de creer y, de que los nombres como signos representan la naturaleza de las cosas. Más tarde, hacia el final del diálogo, la posición de Sócrates recibe una rectificación de sensatez, al sostener éste que en un sueño ha visto que las cosas consisten en un sí mismo, en una esencia -podríamos decir- que las define universalmente. Este pasaje no sólo sirve para fundamentar lo que aquí se desarrolla, a saber, que Sócrates en los diálogos menores busca las definiciones universales de los asuntos que a él le interesan sin el presupuesto de que haya algo esencial en esos asuntos, sino que además sirve para reconocer que si las cosas tienen una esencia, entonces no es tan arbitraria la idea de que los nombres puedan representar fonética y gramaticalmente la realidad nombrada.

En *Menón*, Sócrates se ve por primera vez dando definiciones completas sobre cosas⁶. Este fenómeno es nuevo, ya que en todos los diálogos menores no había habido más que fracaso en esta pesquisa. Es por eso que los eruditos llaman a los diálogos menores 'diálogos aporéticos' ya que Sócrates se ve buscando definiciones sobre cuestiones de moral, o valores, como diríamos hoy, pero no se ve exitoso en ninguno de sus intentos, sino llegando sólo a aporías. Es entonces raro encontrar a Sócrates en *Menón* dando ejemplos a su interlocutor de sobre qué es una definición perfecta. Así define 'color' y da otras definiciones que provienen de la geometría.

En consecuencia, en los diálogos citados se puede apreciar que Platón encuentra que el proyecto filosófico de Sócrates tiene una dificultad epistemológica intrínseca, y esta es que nunca se puede estar completamente seguro de que la definición encontrada es la definición de la cosa que se intenta definir. Hay algunos autores⁷ que creen que el proyecto de Sócrates es rechazado por Platón porque Sócrates nunca fue exitoso en su procedimiento y siempre llegó a aporías, pero yo sostengo

6 Cf. *Menón* 76a-b (Sharples 1985).

7 En especial Taylor (1961), p. 129 y ss. Notable es recordar que el primero que indicó un camino distinto de interpretación en el siglo XX fue W. D. Ross (1996), p. 31

que la verdadera razón es que Platón sabía que la estrategia de Sócrates era insuficiente para la superación definitiva del convencionalismo, nominalismo y relativismo sofístico, ya que si se pudiera encontrar una definición de alguno de los valores morales que Sócrates buscaba, la definición encontrada siempre iba a estar abierta a la presencia de un caso nuevo que ampliara la definición y refutara la ya encontrada. En otras palabras, Platón refuta el proyecto de Sócrates por depender de la inducción. En efecto, en cuanto la definición depende de la serie de casos empíricos, la definición se hace refutable y dependiente del nuevo caso que entra en consideración.

Sostengo, por tanto, que quien vislumbra por primera vez el problema de la inducción es Platón en el proyecto de Sócrates. Por esto también me parece que es falsa aquella tesis tradicional que sostiene que Platón vio por primera vez las Ideas en el alma de Sócrates⁸, pues lo que vio en el alma de su maestro fue el problema de la inducción y de la metafísica. Creo también que esto es lo único que hace creíble y justifica el que Platón haya quemado sus poemas y sus aspiraciones de político para dedicarse a la filosofía.

Platón y la teoría de las Ideas

La posición de Platón frente a la búsqueda socrática es compleja. En un comienzo Platón deja la poesía por la filosofía, que ve encarnada en Sócrates. Pero luego, en el comienzo de su edad madura, unos 20 años después de la muerte de Sócrates⁹, (al tiempo del *Menón* y del *Cratilo*), mantiene su actividad filosófica, pero ya no lo mismo que Sócrates. Desde luego, no mantiene la ironía socrática y sobre todo sostiene algo que Sócrates no sostenía si es que los diálogos menores son fieles al fenómeno histórico de Sócrates- : la teoría de las Ideas. El Sócrates de los diálogos menores, aquel histórico y que conoció Platón en persona, no sostenía que las definiciones que él buscaba fueran dadas o fundadas por las Ideas. Sino que las definiciones hay que hacerlas, hay que inducirlas hasta que la inteligencia humana pueda captar el elemento común que hace que todas las cosas conocidas así sean así, aun cuando esté aquí el peligro de no llegar al verdadero universal.

8 Ver nota anterior

9 Cuando Sócrates es condenado a muerte Platón bordea los 28 años de edad.

Por ejemplo, la piedad es aquello por lo cual todos los casos piadosos son piadosos. Pero esta definición es universal porque es común a todos los casos conocidos, no porque se aplique a todos los casos absolutamente hablando. En efecto, ¿qué podría justificar que Sócrates estuviera buscando la definición universal en sentido estricto? Es decir, ¿cómo podría justificar Sócrates que esa definición encontrada es la definición absoluta de la cosa buscada, la piedad, por ejemplo? Sócrates no responde a esto. Platón lo hace por él, pero no sin antes convencerse de que el proyecto de Sócrates está insuficientemente justificado, epistemológicamente hablando. Podrá ser justificado desde un punto de vista ético o político, pero no epistemológico. Esto, sostengo, marca la segunda y nueva conversión de Platón. En la primera había dejado la poesía por la filosofía de Sócrates. Ahora, en la segunda, deja la filosofía de Sócrates por la metafísica.

Como se ve, Sócrates abre la cuestión del conocimiento. Platón es una primera respuesta: no hay ninguna posibilidad de encontrar la definición universal de algo como la justicia, la piedad, etc., si no hay Ideas. Es obvio, pues, que la cuestión para Platón ahora es cómo las Ideas logran hacer que las definiciones socráticas sean formalmente universales. Platón se encarga de mostrar esto en varios diálogos medios. En *Fedón* (100c) declara por primera vez que la Idea o Forma es la causa de la naturaleza del singular en cuestión: “Si hay alguna otra cosa bella además de lo bello en sí, no es bella por ninguna otra razón que la de participar de aquello que es bello en sí mismo; y lo mismo digo de todo lo demás”.

El renombrado especialista G. Vlastos dice, refiriéndose a este pasaje, que aquí Platón ha anunciado solemnemente su teoría de las Ideas y también su teoría de la causalidad¹⁰. El pasaje dice que si hay alguna otra cosa bella además de lo bello en sí, como si dudara de si a las cosas bellas deberíamos llamarlas del mismo modo como llamamos a la Idea de belleza o lo bello en sí mismo, entonces eso bello no es bello por sí mismo, sino por causa de la Idea de belleza o de lo bello en sí mismo. En otras palabras, en estas primeras líneas del pasaje, Platón hace una diferencia tajante entre la realidad ontológica de la Idea y la

10 Vlastos [1965], p. 245. Stough [1976], pp. 1-30

de los singulares, diciendo que estos tienen una propiedad determinada porque participan de la propiedad en sí misma o Idea de tal propiedad. Del mismo modo, también el pasaje muestra que aquello que es bello lo llamamos y vemos como algo bello porque participa de la belleza en sí misma, que es completa y perfecta y causa de la singularidad bella.

Lo que Platón plantea en *Fedón* (100c) es similar y coherente con lo que plantea en los últimos párrafos de *Cratilo*, otro diálogo medio; allí Sócrates hablando por Platón dice que a menudo sueña con que, aparte de las cosas individuales y singulares que conocemos ordinariamente, hay algo bello y bueno en sí y, del mismo modo, con respecto a todas las otras cosas. Además, las observaciones que en este sentido Platón hace en *República* y *Timeo* vienen a completar esta teoría de las Ideas tal como es expresada en sus diálogos medios. En *República*, por ejemplo, se aprecia con mayor nitidez la intención de Platón de distinguir el ser de la Idea del ser de la cosa singular que participa de la Idea. En *Fedón*, como hemos visto, la cosa singular tiene tal propiedad por causa de la Idea. Ahora, en *República*, la Idea es el verdadero ser y la verdad de la cosa en cuestión, siendo lo singular y concreto dependiente de esta esencia ideal. Así también, conocer el singular no es conocer en sentido estricto, sino que es el conocimiento de la Idea lo que constituye el verdadero y propio conocimiento.

A esto apuntan las más conocidas comparaciones y símiles que Platón presenta en este diálogo. Por ejemplo, la Alegoría de la Caverna, que al comienzo del libro VII quiere enseñarnos la diferencia entre dos sentidos de conocer. El conocimiento impropio u opinión es aquel conocimiento que nunca alcanza la verdadera realidad de una cosa, es el conocimiento que tenemos mientras estamos en la caverna y estamos obligados a tomar como verdadero. El conocimiento, propiamente hablando, es el conocimiento de una cosa a través de su Idea o Forma. Es decir, el conocimiento que poseemos luego que sabemos que es la luz del sol la que nos hace aparecer los verdaderos objetos del conocimiento y la que nos aclara que lo que antes veíamos no eran más que imágenes de la verdadera realidad. Así también ocurre con la alegoría de la línea y con el símil que compara al sol con el bien, la luz solar con la verdad.

La teoría de la Ideas es por tanto el medio por el cual Platón define el verdadero conocimiento y la verdadera realidad.

A veces se cree que Platón no justifica su posición epistemológica (por ejemplo I. Kant en su *Crítica de la Razón Pura*)¹¹, pero lo hace y es atendible el modo como procede. A partir del hecho de que las cualidades de las cosas tienen imperfecciones, se sigue que hay cualidades perfectas, independientes del singular y las limitaciones que adquieren en y por él. Por ejemplo, esta mesa es blanca pero no lo blanco en sí mismo. Como en nosotros existe, según argumenta Platón, la idea de lo blanco perfecto, porque de hecho hacemos una diferencia entre lo blanco mismo y este blanco de la mesa, la Idea perfecta de blanco tiene que existir. O sea, dado que podemos diferenciar entre una cualidad perfecta y una cualidad imperfecta, la cualidad perfecta tiene que existir, ya que no podemos obtener inductivamente esa cualidad perfecta con la que comparamos la cualidad imperfecta si en nuestra experiencia siempre nos enfrentamos a cualidades imperfectas. Y es por esto que puede decir con soltura:

Que hable conmigo y me responda aquel buen hombre que no cree que existe lo bello en sí, ni nada en que la idea de belleza sea inmutable, y que solo reconoce una multitud de cosas bellas, aquel amante de espectáculos que no puede tolerar que se diga que lo bello es uno, lo mismo que lo justo, y otras realidades semejantes. “Querido amigo, le diremos, ¿es que entre esa multitud de cosas bellas no hay nada que no pueda parecer feo? ¿Ni nada injusto entre las cosas justas? ¿Ni nada impuro entre las puras? [...] Por consiguiente, de los que contemplan muchas cosas bellas, pero no perciben lo bello en sí y no son capaces de seguir a quien quiera elevarlos hasta esa contemplación, y también perciben muchas cosas justas, pero no lo justo en sí, y de igual manera con todo lo demás, diremos que opinan sobre todo, pero que no conocen las cosas sobre las cuales opinan”.¹²

Se ve entonces que el problema de la inducción en la antigüedad clásica se asocia al problema de cómo fundamentar el conocimiento. Y por ello se asocia a la preocupación fundamental de aquellos hombres del pasado por responder a la cuestión de si se puede justificar racionalmente el que una cosa sujeta al cambio de la naturaleza permanezca ella misma. O sea, se asocia al problema de justificar racionalmente la identidad, entidad y unidad de las cosas existentes que conocemos. Pues si todas las cosas están en un constante devenir, en un continuo llegar a ser

11 B9.

12 *República V*, 479a y ss. (Adam 1963).

y dejar de ser, si hay una movilidad absoluta en las cosas, y si nadie puede bañarse dos veces en el *mismo* río -como dice el adagio extraído desde el pensamiento de Heráclito- tal vez sea sensata la posición de Protágoras y otros hombres de cultura contemporáneos, de que lo único que queda como estrategia epistemológica es la opinión. Y que el saber, en consecuencia, no es más que la opinión que se expresa según las circunstancias¹³.

Aristóteles y la demostración

El discípulo de Platón, Aristóteles, pertenece a la tradición socrática. Su filosofía responde pues al mismo problema que la de Platón. De hecho, como es sabido, durante su juventud Aristóteles fue un platónico más¹⁴, aceptando las Ideas como solución. Son muchos los textos donde Aristóteles, luego de su alejamiento de la teoría de las Ideas, recuerda las doctrinas de Protágoras y otros sofistas en que no se aceptaba la posibilidad de que las cosas consistieran en alguna quiddidad¹⁵.

Con ello da muestra de que su problema es el problema de Sócrates, es decir, oponerse al relativismo y el convencionalismo de la sofística, retomando la investigación por los universales. Por ello, la serie inductiva socrática es la materia del conocimiento para Aristóteles, pero en vez de que la universalidad a la que conduce sea recibida desde la Idea, como sostiene Platón, Aristóteles sostiene que la inteligencia humana, de modo natural, puede comprender el universal que está, no separado como la Idea, sino formalmente en la cosa empíricamente conocida. Esto significa que Aristóteles está de acuerdo con Sócrates en parte y con Platón en parte también. Con Sócrates está de acuerdo en que la definición universal tiene que partir desde las sensaciones y conocimiento más básico de los accidentes y propiedades de las cosas. Y si bien se opone a Sócrates respecto de la suficiencia del universal

13 Así lo expresa Platón en *Teeteto* 152d-e. "SOC.: Te voy a hablar de una doctrina que no es nada vulgar. Afirma en efecto que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma y que no podrías darle ninguna denominación justa, ni decir que es de una clase determinada. Al contrario, si la llamas grande resulta que también parece pequeña y, si dices que es pesada, también parece ligera, y así ocurriría con todo, ya que no hay cosa que tenga un ser único, ni que sea algo determinado o de una clase cualquiera. Ciertamente, todo lo que decimos que es, está en proceso de llegar a ser, a consecuencia de la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas cosas con otras, por lo cual no las denominamos correctamente. Efectivamente, nada es jamás, sino que está siempre en proceso de llegar a ser. Y en esto, uno tras otro todos los sabios, excepto Parménides, están de acuerdo, tanto Protágoras como Heráclito y Empédocles y los más eminentes poetas de uno y otro género, Epicarmo, en la comedia, y Homero, en la tragedia [...]". (Bostock 1988).

14 Antes de *Categorías*, Aristóteles escribió *Acercas de la filosofía*, donde expone que en el futuro disenterá de las doctrinas de Platón.

15 Vale la pena mencionar las referencias a Protágoras que Aristóteles hace en el libro cuarto de su *Metafísica*.

inductivo¹⁶, no está de acuerdo con Platón en que el universal tiene que ser fundado en la Idea o Forma correspondiente separada. Por ello se opone a Platón, porque cree que es suficiente que el universal pueda ser encontrado formalmente en los singulares experimentados. Y por eso dice adiós a las Formas separadas de Platón en *An Post* (83a30-35).

Aristóteles comienza a desarrollar su punto de vista en *Categorías*, el cual culminará en *Analíticos Posteriores* con la teoría de que conocer es demostrar y no recordar (las Ideas) como Platón dijo en el *Menón*. *Categorías* es el primer texto del Aristóteles no-platónico, al manifestar una abierta discrepancia con las tesis de su maestro y exponer una doctrina que ya no necesita la hipótesis de las Ideas.

El fondo doctrinal de *Categorías* es la prioridad ontológica del individuo existente versus la prioridad ontológica de la Idea. Es una contrarrespuesta a Platón. Aristóteles dice que lo prioritariamente real es el individuo existente. Por tanto, que las cualidades, cualquiera sean ellas, ya particulares ya universales, están en, y se dicen de, el individuo existente para ser lo que son, y no es el caso que las cualidades tengan algún grado de existencia separada del individuo existente. Así, si no existiera el hombre enfermo no existiría la enfermedad. Cosa contraria a lo que Platón planteaba.

Pero esto no es todo lo que aportan las *Categorías*, pues en mi opinión Aristóteles también justifica la primacía del individuo existente con su doctrina de la articulación de los accidentes en la sustancia según las categorías. En el *De Interpretatione*, las categorías permiten el desarrollo de la primera teoría consistente de la predicación y la argumentación a partir de términos convencionales. Este es un adiós al Sócrates del *Cratilo*.

Esta revolución en epistemología, consistente en una nueva idea del universal en el ámbito del problema del método socrático, es magistralmente reconocida por Porfirio en su *Introducción a las Categorías*, o sea, el *Isagogé*¹⁷, tratado que iba a producir una sostenida influencia en la Edad Media a través del comentario doble que Boecio

16 Hay que recordar que Aristóteles dice expresamente que quien induce no demuestra. (Cf. *An Post* 91a34-36. Y ver aquí nota 23).

17 Cf. *Porphyri Isagoge* p. 1, 9 y ss. (= Busse 1887) En la traducción de Boecio, Porfirio dice así: "max de generibus ac speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudisque intellectibus posita sunt,

(siglo VI d. C.) le dedica¹⁸. En esta *Isagogé*, Porfirio hace ver cuál es la cuestión que surge desde la temática filosófica de Categorías, al plantear Aristóteles por primera vez una doctrina no-platónica para explicar la naturaleza de las cosas: ¿Qué tipo de realidad poseen por sí mismos los universales?

Por el momento, me excusaré de hablar acerca de si los géneros y las especies subsisten o están radicados sólo en los puros intelectos, y <también de> si tienen subsistencia, <y> si ésta es corpórea o incorpórea, y si acaso están separados de los sensibles o en lo sensibles —y me excusaré porque este tipo de asunto es profundo y una cosa que requiere un mayor examen. Empero, ahora intentaré mostrarte <Crisaorio>¹⁹ lo que respecto de estas cosas anteriormente establecidas²⁰ los antiguos, y de éstos especialmente los peripatéticos, con cierta seguridad trataron.

Ciencia e inducción

Con Aristóteles, el problema de la inducción se convierte en cómo justificar la validez universal de las definiciones, si la puerta de entrada a esta cuestión son los singulares. La respuesta de Aristóteles es volver a Sócrates y sostener que lo que justifica la universalidad de la definición es la misma inducción. Se opone pues a la *anámnesis* platónica. En *An Post.* (I, 18, 81a38 y ss.), sostiene la tesis de que es imposible captar o contemplar los universales a no ser por medio de la inducción. Aclara que todos nuestros conocimientos se producen o por inducción o por deducción²¹. Y mientras la deducción parte de los universales, la inducción parte de los particulares y va hacia los universales teniendo como fundamento la sensación de los singulares. De aquí que si hace falta algún sentido, es necesario que falte alguna ciencia, la cual es imposible adquirir sin tal sentido corporal²². Así, no hay universales sin

sive subsistentia corporalia sunt an incorporea, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo, altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis; illud vero quemadmodum de his ac de propositis probabiliter antiqui tractaverunt et horum maxime Peripatetici, tibi nunc temptabo monstrare"

18 Es significativo conocer qué es lo que comenta Boecio a propósito del texto citado, pues muchos de los términos de la discusión posterior y el mismo tono problemático ya estaban presentes aquí. Dice Boecio: "Platón piensa que los géneros, especies y otros universales no solo son conocidos con independencia de los cuerpos, sino que existen y subsisten fuera de ellos; en tanto que Aristóteles piensa que los incorpóreas y los universales son objeto de conocimiento, pero que solamente subsisten en las cosas sensibles. Mi intención no ha sido decidir cual de estas opiniones es la verdadera, ya que ello corresponde a una filosofía más alta. Nos hemos limitado a seguir la opinión de Aristóteles, no porque nos inclinemos preferentemente por ella, sino porque este libro ha sido escrito en vistas a las *Categorías*, cuyo autor es Aristóteles." La mejor edición del comentario de Boecio al *Isagoge* de Porfirio es aquella editada por S. Brandt a comienzos del XX, a saber, *Anicii Manlii Severinii Boethii in Isagogen Porphyrii Commenta*, Leipzig 1906. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. xxxviii). El tema esta tratado en p. 24 y ss. y en p. 159 y ss. [= Brandt 1906].

19 Destinatario del *Isagoge* porfiriano

20 Es decir, aquellas precisadas algunas líneas antes.

21 Cf. también *An Pr* 68b13.

22 *An Post* 81a38-40. Cf. también *Física* 193a4 9.

inducción y no hay inducción sin sensación de los singulares. Es por esto, además, que más tarde agrega que quien induce no demuestra²³

El asunto, así mencionado, recuerda la expresión del problema de la inducción en Hume²⁴, pero para Aristóteles no es más que el problema de Sócrates. O mejor dicho, el problema de Hume es el problema de Sócrates. Aristóteles buscará una respuesta desde un punto de vista psicológico en *De Anima* (III, 5, 430a10 y ss.)²⁵ y desde un punto de vista epistemológico en los *Analíticos Posteriores*²⁶. Aristóteles analiza aquí todas las posibilidades: o bien los universales recibirán justificación desde las Ideas platónicas, o bien su universalidad es adquirida por sola experiencia. Su respuesta, sin embargo, es una tercera posibilidad original: ellos son formalmente establecidos por una cierta capacidad o facultad natural que los reconoce presentes en la multiplicidad inductivamente adquirida. Por eso dice (*An Post* 77a5-9) que habrá conocimiento universal, aunque no haya ninguna Forma platónica:

Así, pues, no es necesario que las Formas o un cierto uno existan separadamente de lo múltiple para que haya demostración, pero si es necesario que sea verdadero decir lo uno acerca de lo múltiple, pues no existiría lo universal si ello no existiera; y si no existiera lo universal, no habría término medio, de modo que tampoco demostración. Por tanto, es necesario que haya algo uno e idéntico, no homónimo, en la pluralidad.

La capacidad es llamada *nóesis* y en griego no dice nada distinto que el acto de la inteligencia. Los mismos *Analíticos Posteriores* y la *Metafísica* nos recuerdan que no se trata sino de una capacidad intelectual. Nos habla, en efecto, de los sentidos y sostiene que estos existen en todos los animales. A pesar de esto no obstante, en algunos solamente se acompaña de persistencia de la sensación. En aquellos animales en que la sensación puede persistir gracias a la memoria, se produce posteriormente, dice, tal sensación en la mente. Al sobrevenir muchas sensaciones de ese tipo surge ya una distinción, de modo que en algunos surge una noción general (*lógos*). Así pues, sostiene Aristóteles,

23 Aristóteles en *An Post* 91a34-36 dice, si bien tardamente, un asunto que resulta crucial para entender de buena manera su teoría de la ciencia, a saber, que quien induce no demuestra. Hablando de la división platónica dice que esta aunque ayuda a definir, no razona propiamente, es decir, no opera como lo hace el silogismo, aunque no se puede negar -dice Aristóteles- que nos hace conocer de algún modo. Entonces, para aclarar más su pensamiento y, de modo especial, para hacer ver que su posición no es rara ni rebuscada, dice que es natural que sea así, pues quien induce tampoco demuestra. "Pero a pesar de todo no hay un silogismo <en la división>, aunque, en todo caso, <la división> nos hace conocer de otro modo. Y esto no es ningún absurdo, pues seguramente tampoco el que hace una inducción demuestra, sino que, más bien, indica algo."

24 Cf. *Investigación sobre el entendimiento humano*, Sección 4, part. 1 y 2.

25 Ver especialmente 432a1-15. Por ejemplo dice en *De anima* 432a13-14 que "los universales no son imágenes si bien no se dan sin imágenes".

26 Es en el último capítulo del libro II de este tratado (99b15), donde menciona aquello que recuerda luego en el pasaje *Metafísica*: los principios de la ciencia.

en algunos animales; desde la experiencia que ya está en el alma, surge el principio del arte y de la ciencia (o sea los principios de las ciencias prácticas y de las teóricas)²⁷. Con todo, la *nóesis* se describe como no discursiva, es decir, no teniendo un transcurso lingüístico ni silogístico, sino ocurriendo en un tiempo imperceptible (*askeptos khronos*), en el cual logramos captar que a tal naturaleza en cuanto tal le pertenece necesariamente un cierto predicado de modo universal y necesariamente. Aristóteles expresa esto en el capítulo 31 del primer libro (88a15):

En algunos casos, si vemos <algunas cosas> ya no deberíamos buscar <su explicación>, no porque las sepamos <demonstrativamente> al verlas, sino porque captamos lo universal al verlas. Por ejemplo, si vieramos el cristal siendo perforado y la luz pasando a través de él, estaría claro por qué se enciende²⁸, porque si viéramos por separado cada cristal, se comprenderá al mismo tiempo que en todos los casos sucede así mismo.²⁹

La *nóesis* es, según otra referencia de este tratado³⁰, la perspicacia mental (*agkhinoia*) que nos permite comprender la causa de por qué algo es así; por ejemplo, que la luna no tiene luz propia o la verdad universal y el predicado necesario de una cierta cosa o naturaleza. En todos estos casos, aclara Aristóteles, lo que se ha reconocido es el término medio al ver los términos extremos del silogismo.

Es evidente que Aristóteles toca aquí el problema de Sócrates y a la vez uno de los puntos centrales de la filosofía occidental: la justificación de la validez de nuestras proposiciones universales, es decir, de nuestras definiciones. Y con razón menciona en su discusión de *Analíticos* al *Menón* de Platón³¹, porque este diálogo contiene una primera discusión del tema del origen del conocimiento intelectual y una primera teoría de la ciencia que era a la sazón muy influyente³². En parte está de acuerdo con Platón, en parte no. La solución de Platón (de que estos universales son conocidos por sí mismos por medio de un recuerdo (*anámnesis*) que hacemos en esta vida con ocasión del conocimiento de ciertos singulares

27 Este tema recurre en *Metafísica* A, 1, 981a1 y ss.

28 Respecto de *kai ei* (= se enciende) los manuscritos están divididos. El texto de la *Oxford Classical Texts* (=OCT), que es el constituido por D. Ross, tiene este verbo. Barnes (1993), p. 43, n. 28, prefiere *kai ei*, y lee dándole un énfasis ligeramente distinto al texto: "E.g., if we saw the glass to be perforated and the light coming through it, it would also be plain why it does occur—even if we see each piece of glass separately whereas we think at a single time that it is thus in every case." Yo he seguido el texto de la OCT para mi traducción.

29 Ross (1949), p. 599, acota a este párrafo que la mención del cristal perforándose por la luz es una referencia a la explicación que Gorgias hizo del fenómeno de los cristales de aumento que cuando el sol los atraviesa pueden quemar ciertos objetos. Cf. (Diels fr. 5 = Diels 1906)

30 Cf. *An Post* 89b10-15.

31 *An Post* I, 71a29. Y *Menón* 88e y ss.

32 Es curioso que Aristóteles no cite ni aluda indirectamente al *Teeteto* de Platón donde el asunto de qué es la ciencia es tratado también en una perspectiva distinta: sin Formas y sin la *anámnesis* o reminiscencia. Tal vez por el tiempo de los *An Post* el *Teeteto* no estaba escrito todavía.

cuya sensación experimentamos)³³ no es aceptada por Aristóteles, porque es absurdo que tales principios y nociones, siendo más universales y ciertos que lo que derivamos a partir de ellos, nos pasen inadvertidos³⁴.

No es, pues, la Idea, sino la *nóesis* del universal en la inducción de los singulares empíricos lo que da respuesta al problema de Sócrates. Además, es el fundamento de la ciencia entendida como un ordenamiento de argumentos silogísticos demostrativos, que es la otra gran aportación aristotélica a la epistemología occidental. Pues la ciencia es un conocimiento por medio de causas³⁵ y las causas son tales por demostración, ya que, silogísticamente hablando, se identifican con los términos medios de las demostraciones silogísticas. Y si esto es así³⁶, entonces se necesita siempre un silogismo científico anterior que justifique la verdad demostrativa. Para evitar las falacias de la *petitio principii* y de la demostración infinita, Aristóteles recurre a la misma capacidad noética que encuentra en los universales, pero ahora enfoca esta capacidad a los principios de la ciencia, convirtiéndose éstos en primeros e indemostrables (*anapódeiktikon*):

Nosotros, en cambio, decimos que no todo conocimiento es por demostración, sino que el de los <principios> inmediatos no es por demostración; y que esto es necesario es evidente, pues si es necesario saber las proposiciones anteriores desde las cuales procede la demostración, y entonces el regreso finaliza en los principios inmediatos, entonces es necesario que estas sean indemostrables, y por tanto esto es lo que decimos: que no sólo hay ciencia, sino que también ciertos principios de la ciencia (*tina arkhên epistêmes*) por el que conocemos los términos <demostrados>

Para Aristóteles, la *nóesis* es aquello que permite que las series inductivas no terminen siempre en una generalización empírica, sino que puedan, a veces, acceder al universal formal, es decir, a la definición universal que Sócrates buscaba. Es al mismo tiempo aquello que permite a la inteligencia humana encontrar los primeros principios indemostrables

33 Platón, *Menón* 81d.

34 Cf. *An Post* 99b28 y ss.

35 "Creemos que sabemos cada cosa de modo absoluto, y no de un modo sofístico, accidentalmente, cuando creemos conocer la causa por la cual la cosa es porque es la causa de aquella cosa, y no cabe que sea de otra manera." (*An Post* 71b10)

36 Se ve por lo anteriormente dicho que el silogismo o razonamiento científico no es cualquier razonamiento, sino aquel que parte de premisas que son verdaderas, primeras, inmediatas, mas conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión (71b21 y ss).

37 *An Post* 72b19-24. En la última frase del párrafo citado, traduzco 'tous horous' por 'los términos <demostrados>' porque 'términos' o 'definiciones' que son traducciones corrientes de 'horos' en este contexto parecen no tener sentido. H. Tredennick (en su traducción para la edición de la Loeb Classical Library) escoge 'verdades últimas' tomando este sentido desde *Ética a Nicómaco* 1142a26, y 1143a36, y b2 donde también cabe traducir de 'principio'. Pero verdades últimas y primeras tienen un sentido ambiguo en este contexto. Me inclino a pensar que los principios nos permiten conocer los términos demostrados, es decir, las proposiciones demostradas.

desde donde surgen las ciencias particulares. Los primeros principios pueden ser axiomas (cuando son utilizados en las demostraciones y son comunes a varias ciencias) o propiamente primeros principios cuando no entran en las demostraciones sino que son supuestos por todas las ciencias. Gracias al conocimiento noético en las series empíricas, la sensación y la inducción pueden terminar en una proposición universal, ya sea afirmativa o negativa, que tiene la universalidad formalmente adquirida, como ocurre en todos los casos en que hay una proposición universal demostrada.

Para la teoría de la ciencia de Aristóteles no es suficiente que la proposición universal tenga la forma universal, sino que requiere que el predicado y el sujeto tengan cierta relación característica que él cifra en dos aspectos: (i) que el predicado se diga del sujeto en todos los casos, o sea, que la proposición sea válida para todos los casos, sin excepción y (ii) que el sujeto esté tomado en cuanto tal, en su propio derecho. Del mismo modo, no es suficiente que la ciencia sea un encadenamiento causal de proposiciones, sino que las cadenas demostrativas provengan desde los primeros principios indemostrables pero a la vez necesariamente verdaderos. Esto fundamenta el que en una predicación universal haya siempre una inclusión necesaria entre una noción y otra. Por ejemplo, hombre está incluido en animal, de suerte que todo hombre es animal y, sin embargo, no es una proposición analítica. Del mismo modo explica por qué la ciencia de Aristóteles no sea solo un encadenamiento formal, digamos una lógica de la realidad, sino una ciencia demostrativa de realidades empíricamente fundamentadas.

Conclusión

Las indicaciones anteriores pretenden haber mostrado la importancia de Sócrates y su método de las definiciones universales en la epistemología antigua. Si lo que se ha dicho a este respecto es aceptable, me parece que al menos se pueden sacar las siguientes conclusiones: (a) Que toda vez que aludamos a la importancia de la teoría de la ciencia de Aristóteles en la epistemología occidental tendremos necesidad de reconocer, al mismo tiempo, la importancia de la metodología socrática. (b) Que el problema de Hume (o de la inducción) no es un problema tardío

o moderno en la historia de la filosofía, sino el problema de Sócrates. Por ello, las razones que hay para hacer de este problema el problema central de la filosofía no pueden estar basadas sino en que fue éste el problema central de Sócrates y de la filosofía antigua. (c) Que si no hay metafísica –poniéndonos en el peor de los casos–, entonces lo que Kant llama *metaphysica naturalis* no es una mera propensión injustificada de la razón humana, sino más bien lo que Sócrates hacía en las calles de Atenas, a saber, buscar intelectualmente definiciones universales sobre realidades inductivamente conocidas. (d) Y en consecuencia, cuando la metafísica sea una cuestión por sí misma, antes de decir que ella es imposible como teoría especulativa de la razón, deberíamos volver a plantearnos su validez desde el trasfondo de la filosofía antigua, en especial desde el contexto socrático y su búsqueda de definiciones universales.

Referencias

ADAM (1963): Adam, J., *The Republic of Plato*, vols. i, ii., Cambridge 1963.

BARNES (1993): *Aristotle. Posterior Analytics*. J. Barnes, translation with commentary. Oxford 1993.

BOSTOCK (1988): Bostock, D., *Plato's Theaetetus*, Oxford 1988.

BRANDT (1906): *Anicii Manlii Severinii Boethii in Isagogen Porphyrii Commenta. Editio prima et secunda*, S. Brandt (Ed.), in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (= CSEL), vol. 48, Leipzig 1906.

BUSSE (1887): *Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorias Translata*, A. Busse (Ed.), in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. iv, 1.3, Berlin 1887.

DIELS (1906): Diels, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vols. i-ii. Berlin 1906-1910.

HUME (1854): Hume, D., *The Philosophical Works of David Hume*, vols. I-IV, Boston/Edinburgh 1854/1996: Thoemmes Press.

KANT (1978): Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, traducción de Pedro Ribas, Madrid 1978: Alfaguara.

POPPER (1985): Popper, K.R., *La lógica investigación científica*, Madrid 1985: Tecnos.

ROSS (1949): Ross, D., *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford 1949: Oxford at Clarendon Press.

ROSS (1996): Ross, W.D., "The Problem of Sócrates", en W. Prior (ed.): *Socrates, Critical Assessment of Leading Philosophers*.

SHARPLES (1985): Sharples, R.W., *Plato Meno*, introduction, text, translation, and commentary: Aris & Phillips 1985.

STOUGH (1976): Stough, Ch., "Forms and Explanation in the *Phaedo*", *Phronesis* 21, 1, (1976), pp. 1-30.

TAYLOR (1961): Taylor, A.E., *El pensamiento de Sócrates*, México 1961.

VLASTOS (1965): Vlastos, G., "The Third Man Argument in *Parmenides*", en *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965: Routledge and Kegan Paul.