

Aristóteles y el surgimiento del método experimental

Dany Erick Cruz-Guerrero (Perú)
Pontificia Universidad Católica del Perú

RESUMEN

De acuerdo con la crítica especializada, Aristóteles consolida el saber acumulado sobre los principios de la investigación filosófica y extrae sustancia de aquel saber para impulsar sus propios e innovadores desarrollos teórico-metodológicos, con los cuales labra y apunta su filosofía crítica y autocrítica. La reconstrucción aristotélica de la historia crítica de la filosofía en sus cimientos y bases formativas no es en modo alguno un recuento mecánico de los desarrollos labrados por los filósofos precedentes y antecesores, sino que el filósofo responde a los desafíos cognitivos que los problemas filosóficos, considerados en sí mismos, suponen e implican para el investigador que busca la verdad tanto acerca del origen del problema filosófico como acerca del origen, desarrollo y evolución de la filosofía. Mirando la tradición, para Aristóteles es claro que la filosofía ha introducido una nueva mirada sobre el mundo, la naturaleza, el ser humano y el horizonte vital de la humanidad. En la medida en que, con la tradición filosófica, contribuye a sepultar la visión mítico-religiosa, su imagen acabada, perfecta del mundo, Aristóteles contribuye también a fortalecer y robustecer la actitud y la visión científico-filosóficas que el pensamiento crítico-reflexivo viene labrando desde que fuera puesto en acto por los primeros y más tempranos filósofos. El presente artículo sostiene que Aristóteles emplea la medicina como recurso argumentativo para explicar que la imagen científica del mundo está condenada a ser incompleta, inacabada e imperfecta precisamente porque está libre del lastre dogmático del mito y porque se define, además, por su carácter crítico-experimental.

Palabras clave: Aristóteles, método filosófico, medicina, formación humana

ABSTRACT

According to specialized criticism, Aristotle consolidates the accumulated knowledge on the principles of philosophical research and extracts substance from that knowledge to promote his own innovative theoretical-methodological developments, with which he carves out and supports his critical and self-critical philosophy. The Aristotelian reconstruction of the critical history of philosophy in its foundations and formative bases is not in any way a mechanical account of the developments worked out by previous and predecessor philosophers, but rather the philosopher responds to the cognitive challenges that philosophical problems, considered in themselves, they suppose and imply for the researcher who seeks the truth both about the origin of the philosophical problem and about the origin, development and evolution of philosophy. Looking at tradition, for Aristotle is clear that philosophy has introduced a new look at the world, nature, the human being, and the vital horizon of humanity. To the extent that, with the philosophical tradition, it contributes to bury the mythical-religious vision, a finished and perfect image of the world, Aristotle also contributes to strengthening the scientific-philosophical attitude and vision that critical-reflective thought has been forging since it was enacted by the first and earliest philosophers. This article argues that Aristotle uses medicine as an argumentative resource to explain that the scientific image of the world is condemned to be incomplete, unfinished and imperfect precisely because it is free from the dogmatic burden of skepticism and because it is defined, moreover, by its experimental-critical character.

Keywords: Aristotle, epistemology, science, philosophy, medicine, human underpinning

Introducción

Aristóteles (1994, pp. 94-95) reconoce que es difícil y delicado el proceso histórico-filosófico a través del cual surge la actitud científica que consolida los saberes obtenidos en los diferentes campos de investigación y de intelección que dan lugar a las disciplinas filosóficas: la filosofía de la naturaleza, la ética y la epistemología, en efecto, son logros científicos e intelectuales que, no obstante su divergencia y especificidad particular, comulgan en una sola intención, a saber: hacer inteligible la experiencia cognitiva al entendimiento reflexivo. De acuerdo con Aristóteles, las diferencias entre los estratos históricos de la filosofía son notorias tanto por los filósofos que son protagonistas como por los temas que toman como materia y objeto de reflexión (Aubenque, 1983, p. 25 y Horneffer, 2008, p. 95). Así, mientras los filósofos presocráticos se ocupan del estudio de la naturaleza en su totalidad, Sócrates en cambio se ocupa de temas éticos. Y así como hay rupturas radicales e insuperables, por otra parte también hay continuidades más o menos tersas, como es el caso, por ejemplo, del influjo pitagórico que obra en la filosofía platónica y que, se infiere, es posterior y tardío respecto del influjo más temprano de Crátilo -y de Heráclito a través de éste- en Platón. Para Aristóteles, la filosofía está llegando a un punto álgido en que se hacen cada vez más irreconciliables, por un lado, la tendencia hacia la universalización, que se resiente de la diferencia entre la palabra y la cosa nombrada, que aparece como algo distinto de la palabra que la nombra y enuncia, y, por otro lado, la tendencia hacia la particularización, que insiste en la unicidad inalienable de cada fenómeno, haciéndolo intelectualmente inaprehensible. Aristóteles razona que ese problema entre lo universal y lo particular se presenta de manera especialmente clara e incluso didáctica en la medicina considerada desde el punto de vista epistemológico, es decir como ciencia o saber aplicado que consigue con éxito, aunque no siempre, su meta terapéutico-curativa.

El éxito de la medicina no oculta, sin embargo, el hecho de que el problema del conocimiento siga siendo arduo y complejo. Si la medicina aparece en Aristóteles como ejemplo afirmativo de la ciencia es porque en la argumentación gravita una objeción que, a falta de mejor término, llamaremos “nihilista” (Guthrie, 1993, p. 200, n. 58) porque sostiene que

“no es posible la ciencia acerca de [las cosas sensibles]” (Aristóteles, 1994, p. 95), puesto que estas están en continua fluencia: en tanto que están sometidas a las leyes del cambio, la transformación, la mutación, del movimiento, del flujo, de la generación y de la caducidad, en cierto sentido las cosas sensibles “no son”, es decir son contingentes, pero no necesarias. Si bien es cierto que dichas cosas están siendo en tanto que se movilizan en su fluencia (ontología de flujo), también es cierto que no solo están dejando de ser (principio de caducidad), sino que también, por lo demás, están buscando su perfección y alcanzar el máximo esplendor de su ser (principio de crecimiento perfectible). El nihilismo así entendido es una postura pesimista y de consecuencias devastadoras para la ciencia debido a su potencial inhibitorio. A su vez, la postura platónica radicaliza el intelectualismo hasta el punto de que postula entidades puramente intelectuales subsistentes por sí mismas y asequibles solo para quienes se esfuerzan durante toda su vida por captarlas. Creo que el término “nihilismo”, de poco empleo en la literatura especializada, es pertinente en este contexto porque la actitud a la que responden tanto Platón como Aristóteles no solo niega que haya ciencia de las cosas sensibles, o sea que las cosas sensibles sean cognoscibles de modo científico, sino que, por eso mismo, niega la posibilidad de todo conocimiento, puesto que, bien vista, postula que el sujeto que se esfuerza por conocer tanto las cosas sensibles como cosas de cualquier otra índole está de entrada imposibilitado de conocerlas por la propia constitución del problema del conocimiento desde el punto de vista del devenir -único posible, por lo demás, para el punto de vista histórico-crítico-. En la respuesta a este problema, Aristóteles quiere también separarse de Platón.

En lo que sigue, en consecuencia, observaremos cómo la medicina sirve a Aristóteles para responder a ambos frentes -el nihilista y el idealista-, no porque se identifiquen plenamente el uno con el otro, sino solo porque ambos, cada uno a su manera, desatienden el fenómeno y anteponen una valoración -una supuesta ausencia de sustancia en las cosas que fluyen- que les impide penetrar en la particularidad y los deja fuera del corazón del fenómeno. El nihilismo se queda en la generalidad cancelatoria cuando razona que si todo fluye y nada es estable, entonces nada se puede conocer porque solo lo estable es cognoscible. Luego: no hay nada estable que conocer y, por tanto, no hay conocimiento de nada. El idealismo también se

queda en la generalidad abstracta, pero su labor explicatoria es más exitosa en la medida en que explica la inconsistencia del mundo sensible a partir de la consistencia del mundo inteligible. El giro experimental introducido por Aristóteles rompe con estas posturas tradicionales y problemáticas de abordar la cuestión epistemológica. Aristóteles apunta, como veremos, a establecer los principios del nuevo método experimental (principio de desambiguación, principio de falibilidad) a fin de insertar e incorporar dicho método en la metodología teórico-formal constituida. Esa inserción a partir de principios permite, luego, apreciar la bidimensionalidad epistemológica de la medicina y destacar tanto su aspecto práctico como su aspecto teórico. La reflexión aristotélica sobre la medicina tiene un carácter curativo-restaurador que repercute sobre la propia filosofía en la medida en que se apuntala como disciplina terapéutica y práctica salutífera que aporta a la fortificación del espíritu.

1. Surgimiento del método experimental

Aristóteles considera el hecho de que el médico, la medicina, discierne con afán científico las cuestiones relativas a la salud y la enfermedad: el saber obtenido es de suma utilidad para la terapéutica. ¿De qué modo? Aristóteles (1994, p. 72) lo plantea de la siguiente manera cuando razona que si se lleva a cabo el tratamiento de forma idónea, la medicina, el médico, es capaz de curar y restablecer la salud de un convaleciente dado, según un diagnóstico específico, a saber: “[...] si alguien tuviera la teoría careciendo de la experiencia, y conociera lo general, pero desconociera al individuo contenido en ello, errará muchas veces en la cura, ya que lo que se trata de curar es el individuo”. Este principio también está formulado por Aristóteles (1985, p. 183) del siguiente modo:

Y, ciertamente, no es razonable que todos los técnicos desconozcan una ayuda tan importante y ni siquiera la busquen [la Idea del Bien o el bien supremo]. Además, no es fácil ver qué provecho sacarán para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el Bien en sí, o cómo podría ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta idea. Es evidente que el médico no considera así la salud, sino la salud del hombre, o, más bien aún, la [salud] de este hombre, ya que cura a cada individuo. (énfasis añadidos).

De manera similar a la medicina, la filosofía se propone restablecer la salud de un entendimiento convaleciente. ¿Es posible una terapia para el entendimiento convaleciente? ¿De qué mal o de qué enfermedad convalece el entendimiento? ¿Cómo así esta terapia se aplica al lenguaje, o mejor dicho al hablante que tiene dificultades para enunciar adecuadamente lo que es el caso y confunde la causa con la consecuencia o no distingue entre móviles y principios de movimiento? ¿Cómo superar esa escisión entre el lenguaje y lo que es cuando estos resultan inconmensurables? Pero, sobre todo, ¿por qué sería necesaria una terapéutica filosófica para el entendimiento? Aristóteles (1994, p. 122) es elocuente. No siempre somos capaces de percibir con suficiente claridad lo que tenemos de más inmediato, razona el filósofo, y hasta lo más evidente puede pasarnos desapercibido: “[...] como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas”. Lo más próximo y lo más inmediato se nos escapa.

No hace falta apelar al principio de honestidad intelectual para decir algo verdadero de la realidad, piensa Aristóteles, aunque sin duda conviene estar alerta para no dejarse engañar ni engañarse uno mismo incluso de manera involuntaria, sino que es necesario demostrar que se puede conocer algo con objetividad: para el médico la objetividad es precisa para informarse del caso. Se aprecia que la medicina ofrece un modelo de especificación de lo que es y es entendida como ejemplo paradigmático del método científico (Crespo, 2017, p. 2; Eijk, 2005, p. 264, n. 23; y Eijk y Francis, 2009, p. 221) y de la necesidad práctica de la verdad científica respecto de la sintomatología de las enfermedades, puesto que un error por falta de conocimiento en el campo médico puede resultar en perjuicio de la salud del paciente; en efecto, se podría agravar el malestar del doliente mientras se está procurando lo contrario y propio de la medicina, es decir aliviarlo de los dolores. Puede que no se capten más que errores, desaciertos y falsedades mientras se busca la verdad, pero la búsqueda de la verdad servirá de todos modos como un ejercicio para racionalizar esos yerros y, en esa medida, es también ya una forma de superarlos. Para Aristóteles, en ese sentido, más que un logro definitivo y cancelatorio, la filosofía es una aspiración perenne por captar, en el pensamiento, el orden de lo que es en tanto que algo que es.

Que ello es posible lo demuestra la casuística clínica, puesto que los pacientes se curan y son dados de alta. Dejan el estado mórbido y se curan; luego, en el orden de las ideas: es posible, pues, distinguir entre el estado mórbido, patológico del entendimiento, por un lado, y el estado saludable, salutar del entendimiento, por otro lado. ¿O no es posible? ¿Podría la medicina dar siquiera un solo paso sin esa distinción básica y fundamental que compromete al diagnóstico y que es punto de partida para un curso de acción terapéutico? Es absurdo pretender curar a quien no está enfermo y no precisa atención médica, si además lleva un estilo de vida saludable. También es absurdo desatender la curación de quien sí está enfermo porque no se logra reconocer la enfermedad, si esta no es desconocida y tiene tratamientos protocolarizados.

Al hilo de la reflexión sobre la medicina, Aristóteles reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de la ciencia en sus múltiples aspectos. Aubenque (1983, p. 174, n. 289) sostiene que Aristóteles se reconoce en deuda con Sócrates a este respecto: “Debemos agradecer a Sócrates, nos dice [Aristóteles], el descubrimiento de los dos principios que constituyen el punto de partida de la ciencia: los discursos inductivos (ἐπακτικοί λόγοι) y la definición general (τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου) [...]”. ¿Por qué serían principios de la ciencia los discursos inductivos y la definición general? De acuerdo con Aubenque (p. 253), la reflexión aristotélica sobre la medicina considera el aspecto formativo del médico profesional, es decir de lo que hace a un médico un experto calificado y competente. La enseñanza de la medicina implica el adiestramiento en el uso y empleo del método científico: hay un médico maestro y un aprendiz de médico y ambos expresan distinto caudal de conocimiento sobre la medicina.

Con Aristóteles madura la idea de que el pensamiento crítico es pensamiento situado tanto en lo teórico como en lo metodológico y, por eso mismo, tal pensamiento se esfuerza por permanecer en la consciencia continua del estado de la cuestión de su objeto de estudio: la reflexión filosófica es acto permanente y continuo, razona el filósofo. Descubrimiento de los presocráticos, latente en el pensar crítico desde muy temprano, la idea es ganada para la reflexión por la actitud ensimismada y autorreflexiva que el sentido autocrítico de la filosofía socrático-platónica impulsa y capitanea para que, por medio del diálogo,

se pueda afrontar la crisis buscando una solución eficaz, efectiva, que se verifique en la labor de contribuir a explicitar esa idea y ganarla para la conciencia; tarea inacabada de sus antecesores, esa idea es un logro intelectual genuino del pensamiento aristotélico y tendrá impacto y repercusión en la formación de la filosofía posterior. Aristóteles entiende bien esa búsqueda de la filosofía.

2. Principios del nuevo método experimental

Radical ante el saber heredado cuando se trata de recuperar la base afirmativa que subyace a las contradicciones, Aristóteles razona que la superación de la contradicción se logra en la explicitación de la concordia implícita de las posiciones divergentes, puesto que los que discrepan tienen que estar de acuerdo en que discrepan de algo que aparece a ambos como común a ambos y que es, precisamente, el motivo de la discrepancia. Los que discrepan tienen que estar de acuerdo en que discrepan de algo, sobre algo, acerca de algo, de otro modo resulta absurdo discrepar sobre lo que no hay controversia. Aristóteles fundamenta la importancia de esta idea en la conformación de la filosofía y explica la repercusión que tiene para sus propios desarrollos teóricos -el que dialoga busca la palabra del otro¹.

La filosofía aristotélica hereda esa búsqueda y la recibe como manifestación de la apertura proyectiva del espíritu hacia el saber. Traducida al lenguaje de los principios, para Aristóteles (1998) esa búsqueda trata sobre la causa del movimiento inicial que da origen a la filosofía (τὴν ὄθεν ἢ κίνησις), como un primer principio (p. 42), y que gana un nivel

1 El filósofo hace notar que esa generación actual de la filosofía no es otra cosa que, hablando con propiedad, una renovación del sentir filosófico originario, que, una vez más, plenamente vigente, se hace consciente de sus posibilidades y sus virtualidades mientras se esfuerza por alcanzar su plena actualización, por ganar la óptima actualidad. La tarea no es sencilla. Se trata de responder a las objeciones que plantea el escepticismo contra la posibilidad de que la ciencia obtenga o produzca conocimiento objetivo y patente de la realidad. De acuerdo con Aristóteles, luego, Sócrates y Platón no lograron ofrecer una respuesta contundente y definitiva a esas objeciones, que se resumen en una actitud desconfiada respecto de la ciencia y los progresos que pueda alcanzar y lograr, si logra germinar y desarrollarse (Striker, 1980, pp. 54-83 y Watkins, 1984).

de abstracción superior cuando, en la reflexión, se plantea como una búsqueda más profunda que versa no ya sobre el origen de la filosofía sino sobre lo que es la filosofía una vez que ha salido de la definición de sí misma para ocuparse ahora de la definición de su objeto -¿qué conoce la filosofía?, ¿cuál es su objeto?-. El enfoque filogenético desarrollado a manera de soporte a la explicitación de los principios como un proceso sucesivo lleva la cuestión desde el origen de la filosofía hasta, en un sentido hiperbólico, el origen de todo (τὴν ὄθεν ἢ ἀρχὴ τὴν κινήσεως) (p. 18).

Principio de desambiguación: una teoría del lenguaje significativo

Con Sócrates, la filosofía renace frente a la sofística para denunciar el precario horizonte del nihilismo y superarlo tomando como modelo no solo a las ciencias matemáticas y abstractas, sino también a las ciencias prácticas como la medicina, por ejemplo. La novedad de la filosofía consiste, entre otras, en que se brinda un método de discernimiento que permite captar la verdad y, a la vez, dota a sus aprendices de novedosos recursos intelectuales para elaborar el discurso adecuado que exprese y comunique la verdad descubierta en el discurso y que es captada por la inteligencia.

De ahí que, para Aristóteles, la cuestión se plantea del siguiente modo: para desacreditar toda posibilidad de ciencia, el escéptico tendría que refutar el principio de no-contradicción, puesto que es el fundamento del pensar y que, por eso mismo, no requiere demostración. Ahora bien, Aristóteles (1998) razona que el principio de no-contradicción no requiere demostración porque es evidente con solo formularlo (pp. 168-169) y, además, porque todo intento de demostrarlo -o negarlo- asume implícitamente el compromiso de darlo por supuesto; a su vez, para salir de la aporía que conduce a petición de principio cuando se solicita a alguien que diga si algo es o no es, basta con solicitar al escéptico, dice Aristóteles, que diga algo con sentido (σημαίνειν) tanto para sí mismo como para el otro (καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ) (p. 170). Aristóteles razona que también el escéptico tiene que estar de acuerdo consigo mismo para decir algo con sentido, si es capaz de lenguaje significativo -y lo es-. Aristóteles (1998) quiere refutar a los que pretenden negar el principio de no-contradicción: “Pero hay algunos que, según dijimos, pretenden, por una parte, que una

misma cosa es y no es, y que, por otra parte, lo conciben así” (p. 168). En una versión previa de Aristóteles (1994) leemos: “Hay, como decíamos, algunos que afirman que lo mismo puede ser y no ser y que es posible, además, crearlo” (p. 170)². Los filósofos de la naturaleza se adscriben a esta tendencia, según el filósofo, y por ello se quedan en el campo de lo opinable: que el entendimiento pueda enunciar una contradicción en el lenguaje implica que el pensamiento se esfuerza por captar la razón que impulsa el movimiento natural del ser cuando es objeto de discernimiento e intenta trasponer dicho discernimiento en el discurso. ¿Qué sucede cuando el discurso y la cosa no son conciliables y reflejos? Es posible, en efecto, que el lenguaje no se adecue a la cosa. ¿Cómo se enfrenta la filosofía al hecho bruto de la escisión entre lenguaje y mundo? ¿Qué significa que una cosa sea? ¿Cómo podría ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido? ¿Qué significa que una cosa no sea? No se trata de un juego de palabras sino de restablecer el nexo entre lenguaje y mundo.

Si la actitud escéptica desconfía y descrece por completo de la potencia significativa del lenguaje, Aristóteles (1998) toma distancia: “Pero nosotros acabamos de ver que *es imposible ser y no ser simultáneamente*, y de este modo hemos mostrado que *éste es el más firme de todos los principios*” (p. 169; énfasis añadidos)³. Siendo como es, el más firme de todos, razona Aristóteles, no necesita demostración (ἀπόδειξις). No obstante, algunos, por ignorancia (ἀπαιδευσίαν), piden que sea demostrado. Se ignora, en principio, la diferencia entre las cosas desde el punto de vista de la demanda de demostración, es decir que hay, cuando menos, dos tipos de cosas: por un lado, cosas de las que cabe pedir demostración y, por otro lado, cosas de las que no cabe solicitar demostración. Se ignora, luego, que no es posible ofrecer demostración de todas y cada una de las cosas sin caer en el principio de retorno al infinito, con lo cual se anula la demostración: si la causa se retrotrae siempre a una anterior, entonces ninguna causa es per se y tampoco hay causa primera, ya que

2 El traductor atenúa el énfasis adversativo de la frase original, que sí recoge la edición posterior.

3 Traducción distinta en Aristóteles (1994): “Por nuestra parte, acabamos de aceptar que *es imposible ser y no ser a la vez* y, basándonos en ello, hemos mostrado que *se trata del más firme de todos los principios*” (p. 174; énfasis añadidos).

siempre puede haber una anterior; y así hasta el infinito: no habría causa primera sino infinitas causas, etc.

Continua Aristóteles: se ignora, además, que es preciso buscar demostración solamente de ciertas cosas. Finalmente, quienes ignoran todo ello, tampoco podrían reconocer o señalar algún otro principio más fundamental. Por el contrario, el que sabe distinguir entre las cosas de las que se puede ofrecer una demostración y las cosas de las que no se puede ofrecer una demostración, sabe que el principio de no-contradicción está entre las últimas. Por otra parte, también cabe una demostración refutativa (*ἀποδείξει ἐλεγκτικῶς*), traslativa de la carga de la prueba, es decir la petición de principio desde uno hasta otro de los polos de la observación; como quiere quieren refutarlo, tiene que darlo por supuesto, el que pretende negar el principio de no-contradicción en el plano ontológico tiene que negarlo también en el plano lógico. Pero esa negación es imposible porque no se puede prescindir del lenguaje significativo. A continuación, Aristóteles (1994, p. 175) añade:

En relación con todos los casos de este tipo el punto de partida consiste, no en pedir al otro que diga que algo es o no es (tal proceder se consideraría inmediatamente como petición de principio), sino [en pedirle al otro] *que diga algo que tenga significado para sí mismo y para el otro*. Esto ocurriría necesariamente con tal de que diga algo pues, en caso contrario, un individuo tal no diría realmente nada ni para sí mismo ni para el otro. Ahora bien, si accede a ello, habrá demostración, pues *habrá ya algo determinado*. Pero el responsable no será el que demuestra, sino el que mantiene <lo dicho>, ya que, *por más que intente destruir el lenguaje significativo, sigue manteniendo el lenguaje significativo*. Además, quien concede esto ha concedido *ya que algo es verdad independientemente de la demostración*.

Ahora bien, como todo intento de demostrar el principio de no-contradicción tiene que darlo por supuesto, Aristóteles colige que en el principio de no-contradicción se juega no solo la posibilidad de un conocimiento cierto y real del ser y del pensar, y, por tanto, el fundamento de la ciencia, sino, más aún, la definición de la filosofía misma como filosofía primera, así como el forjamiento de su definición como ciencia de la verdad (Aubenque 1981, p. 214). Parece que Aristóteles

está de acuerdo con Platón en que el escepticismo en Grecia tiene su puntal en lo más recalcitrante y perverso de la sofística (Aubenque, 1981, p. 86). Fenómenos simultáneos y coincidentes, con más diferencias que semejanzas, al ocuparse de cuestiones intelectuales a través de discursos de compleja trabazón, aunque con intenciones radicalmente divergentes, el desprestigio creciente de la sofística impacta en la formación intelectual y teórico-práctica de la filosofía: Platón (1988) se ocupa con amplitud de la diferencia entre el filósofo y el sofista, siguiendo a Sócrates (pp. 295-337). En efecto: en Sócrates, la filosofía se define a sí misma como un ejercicio autónomo, independiente y radicalmente distinto de la sofística, por una parte, y de todo el saber constituido hasta entonces, por otra. Con esto estamos diciendo que en la filosofía se revela una dimensión replicativa que la sitúa en un contexto de enunciación: se replica *algo* a *alguien* como reacción y respuesta a una interpelación. La dimensión replicativa involucra no solo a la sofística, sino también a la tradición filosófica constituida, que es restituida, por Aristóteles, en su novedad genuina.

En suma, Aristóteles responde con dos argumentos a las objeciones del nihilismo ante la posibilidad de una ciencia de la verdad. En efecto, el argumento genético y el argumento evolutivo consolidan la respuesta aristotélica a la posición nihilista, que, en resumidas cuentas, no niega la verdad, ni descrece de ella, sino que sostiene que la única verdad es el no-saber: el resultado es negativo, como con Sócrates. De ahí que se haya creído que Sócrates también era un sofista. La oposición entre el socratismo y la sofística da lugar a una aparente simetría formal: si bien pareciera que los asertos del socratismo coinciden con los de la sofística, lo cierto es que, a juzgar por los diálogos platónicos, en nadie como en Sócrates cuaja tanto la voluntad de la filosofía de distinguirse de la sofística y, a la vez, de definirse como una actividad intelectual distinta y originaria, epistemológica y metodológicamente independiente y autónoma. Aristóteles hace suya la dimensión práctica de esa voluntad.

Principio de falibilidad: la medicina como modelo científico

Cierto que Aristóteles no es el primero en establecer similitudes entre el filósofo y el médico. Platón (1988) había tratado sobre la capacidad del médico de hacer mejorar la salud de los amigos enfermos y de agravar la

dolencia de los enemigos (p. 65). Para ambos filósofos, el médico aparece en la consideración de la utilidad social del ejercicio de la medicina. Antes de Aristóteles, también Platón había recogido las preguntas implícitas en torno a la medicina como praxis científica. Aquellas preguntas se pueden resumir en las siguientes, a saber: ¿cuándo es útil la medicina?, ¿cuándo la medicina alcanza sus límites?, ¿qué aporta la medicina a la construcción teórico-práctica de la tradición científico-crítica? y, entre otras, ¿cuándo deja la medicina de ser útil? (p. 66). Platón sostiene que el médico tiene su campo de acción en la medicina entendida, por un lado, como práctica social y, por otro lado, como campo de intelección, es decir como el conjunto de ideas y saberes que se refieren “a la enfermedad y a la salud” (p. 65). Platón también manifiesta que la medicina tiene su campo de aplicación en el cuerpo, que es deficiente y deficitario, puesto que enferma y solicita cuidados (p. 82). Además, establece criterios para diferenciar y distinguir al verdadero médico y separarlo de los imitadores y los impostores, usurpadores del oficio y la profesión médica, insistiendo en la idea de que el verdadero médico impulsa liderazgo científico y técnico para el desarrollo de la medicina y que el ideal de la medicina en sentido pedagógico-formativo es formar e instruir médicos rigurosos, exhaustivos e infalibles (p. 80-83). Aristóteles recurre a la medicina como modelo para fundamentar la idea de la filosofía como la ciencia de la verdad, esto es: como una práctica terapéutica orientada a la restitución, en el entendimiento, de la verdad frente al error. La reflexión filosófica permite ganar un nuevo horizonte de comprensión.

La ciencia es comprendida como un constructo intelectual gestado por el intelecto humano para discernir la verdad y conducirla hasta su formulación científica y así aprovechar el nuevo conocimiento logrado para orientarlo hacia una relación armoniosa y en equilibrio con el ecosistema: ecosistema del cual es parte el intelecto y al cual procura integrarse de manera óptima conforme profundiza en la investigación. La tradición escrita recoge el legado de una nutrida y profunda tradición oral (Gadamer, 1995). Platón, que es autocrítico, aprovecha la voz ardorosa del sofista Trasímaco para plantear un axioma sobre la infalibilidad del perito y, de paso, sacar a la luz el principio de infalibilidad absoluta (Henderson, 1970, pp. 223-224; Niiniluoto, 1998, p. 197), puesto que, razona Platón (1988, pp. 80-81) incluso los peritos más expertos y

conocedores de su pericia pueden fallar involuntariamente y cometer errores como si fueran principiantes novatos e inexpertos. En efecto, así como el matemático puede errar en el cálculo, también el médico puede errar en el diagnóstico. No, por cierto, por falta de diligencia y buena fe en el ejercicio de la ciencia, sino, antes bien, debido a la libertad del fenómeno, que conserva para sí una dimensión inconmensurable, irreductible, que desajusta la continuidad entre el pensar y el ser.

La ciencia es reacia a reconocer ese límite y prefiere encontrar contentura en la certeza y en la verosimilitud, que, al parecer, ofrecen mejores condiciones para la investigación. Los desafíos más difíciles se encuentran, más bien, allí donde se ha explorado poco o casi nada. La ciencia, como es prudente, evita pronunciarse sobre lo que no conoce y sobre lo que no ha investigado lo suficiente: se reserva el derecho, si se quiere, de realizar las pesquisas que considere oportunas y pertinentes para esclarecer en el entendimiento las cuestiones que se expongan a su juicio —palpita aquí, tímidamente aún, la idea de la filosofía como un saber que aspira a ser total y completo—. Solo después de haber examinado los argumentos en disputa se puede tener una idea más adecuada de la controversia, de sus motivos y de sus razones: se puede informar un juicio a partir del examen.

3. Inserción del método experimental en la metodología teórico-formal

De acuerdo con Aristóteles, la ciencia progresa por ensayo y por error; en la revisión de sus avances, pule su objeto de estudio y fortalece sus aprendizajes, adiestrándose para la adquisición autodidacta de nuevos aprendizajes. En los pasajes citados más arriba, subyace implícito el hecho de que Platón infiere el principio de falibilidad de la ciencia como un argumento atendible para reforzar la posición contraescéptica: la referencia a la medicina sirve para ilustrar no solo el carácter particular de la medicina en cuanto tal —en cuanto que se ocupa de algo específico: el cuidado clínico del cuerpo—, sino de la ciencia en general, en sus rasgos definitorios, y, más todavía, ya con Aristóteles, de la filosofía primera como ciencia de la verdad. La medicina es un ejemplo paradigmático y sirve para diferenciar entre el carácter teóri-

co y el carácter práctico que define dos modalidades de la ciencia que sientan la base para la especialización.

La ciencia en general no es la filosofía primera, aunque mucho se parecen en cuanto que abstraen conocimiento de sus respectivos campos fenoménicos: para Aristóteles (1998), la filosofía primera se ocupa de lo que es en cuanto que algo que es y de lo que sea su causa primera (p. 150). Las ciencias particulares se ocupan de un determinado aspecto de lo que es y son, por eso, básicamente descriptivas, en tanto y en cuanto que dicen cómo es particularmente algo, de qué modo es o de qué modo se manifiesta tal o cual aspecto. En esa línea, con Aristóteles, el desarrollo temático de la medicina sirve, a la vez, al doble propósito de, por un lado, ofrecer un ejemplo ilustrativo de cómo es una ciencia particular y, por otro lado, diseñar un filtro epistemológico para definir, a través de él, los rasgos generales de la ciencia tradicional y poder así definir, luego, a la filosofía primera como una forma de saber completamente novedosa y, por eso mismo, de una cualidad radical y enteramente distinta.

La medicina como práctica

Para atender un caso concreto, empero, el médico debe seguir un protocolo de atención que le permita establecer un diagnóstico seguro para un tratamiento eficaz. La meta es sanar al doliente, liberarlo de la dolencia, o, cuando menos, aliviarlo y hacerle más llevadera la dolencia, cuando no es posible suprimirla por entero. Para ello el médico necesita saber cuál es la dolencia, a través de qué síntomas se expresa y se pone de manifiesto a su comprensión y a su saber; de algún modo está buscando la verdad de la salud y de la enfermedad de su paciente y en ese sentido, en cuanto que *buscador de la verdad* de la salud y la enfermedad de su paciente, se comporta como filósofo, vale decir que el médico experto sabe que, para que el tratamiento sea eficaz, no basta con escuchar simplemente al paciente y precipitarse a la medicación, sino que hay que examinar el *logos* del paciente y cotejarlo con el *logos* del cuerpo: el médico ausculta y detecta la enfermedad por sus propios medios, incluso cuando el paciente está impedido por algún motivo de verbalizar los síntomas y comunicarlos de su viva voz. Por eso, en Platón (1988, p. 83), Sócrates concuerda con Trasímaco que es correcto y adecuado llamar al médico:

“gobernante de cuerpos”. Platón (1988, p. 82) hace decir a Sócrates:

[...] si me preguntaras si al cuerpo le basta ser como es o si tiene necesidad de algo, y yo te respondiera: “Sin duda está necesitado; precisamente por eso se ha inventado ahora el arte de la medicina: porque el cuerpo es deficiente y no le basta ser como es, ha sido organizado este arte, de modo que pueda procurarle las cosas que le convienen”, ¿no te parece que al hablar así hablaría correctamente?

De acuerdo con ello, entonces, para Platón, la medicina examina lo que conviene al cuerpo. Mas, ¿existe alguna “arte” o “técnica” que examine lo que conviene a la medicina en tanto que arte/técnica, o, antes bien, es la medicina completa, acabada y perfecta en tanto que arte/técnica? Por otra parte, el *logos* del paciente y el *logos* del cuerpo pueden no ser coincidentes: el médico tiene que interpretar el *logos* del paciente para reinterpretar el *logos* del cuerpo y buscar la homologación y la concordancia de ambos.

La profesionalización de la medicina es signo de su fortaleza y de su vigencia. Hay que resguardar la medicina en cuanto que medicina. El verdadero médico, por eso, de acuerdo con Platón (1988), añade Sócrates, carece de afán de lucro (p. 81). Platón insiste en separar la medicina del afán de lucro, aunque ello no implica la supresión de que el médico perciba un salario justo (pp. 88-89), y hace decir a Sócrates que los interlocutores del diálogo están de acuerdo en que el médico es un gobernante de cuerpos, en cuanto que cuida del cuerpo del paciente y le señala dietas y ejercicios para su curación: es la curación del cuerpo adolorido y doliente, necesitado de cuidados clínicos y atenciones médicas. El cuerpo sano se cultiva a través de la gimnasia hasta su óptimo desarrollo físico.

El cuidado del cuerpo es fundamental para una buena salud física, sin duda, pero Platón (1988, p. 83) también está interesado en la salud mental y en el desarrollo óptimo de la inteligencia. Desde este punto de vista, la ciencia y la filosofía no son otra cosa que los resultados positivos de la tecnificación de la inteligencia: si es posible conocer el fenómeno tal cual es, con transparencia genuina, entonces es posible ordenar ese conocimiento y transmitirlo con precisión, sin ambigüedades.

La tecnificación va de la mano con la racionalización: largo y extenso es el camino para quien gana experiencia. El conocimiento adquirido sobre el mar y la navegación y otras actividades vinculadas como la pesca permite que Heráclito pueda aseverar, con mucho sentido común y al parecer sin gravedad oracular: “El mar es el agua más pura y más contaminada, potable y saludable para los peces, no potable y mortífera para los hombres” (Heráclito, citado por Guthrie, 1984, p. 419). Apenas, quizá, una constatación producida por la experiencia, pero valiosa, para nosotros, por su referencia a la salud (σωτήριον), que es lo que importa en el presente trabajo. En cambio, la técnica médica y la técnica náutica sirven a Platón para sentar la base que permitirá al intelecto superar el horizonte del principio de falibilidad de las ciencias prácticas para buscar una fundamentación de la filosofía basada en el modelo matemático, pero que, por encima de todo, sea capaz de trascender el modelo matemático (Cattanei, 2000, pp. 5-27) y su remanente metafísico (Guthrie, 1993, p. 16).

Nuevos estudios historiográfico-filosóficos (Farieta, 2019 y Vallejos, 2001) actualizan la cuestión de la recepción del aristotelismo en los planes de estudio. La ciencia de hoy es heredera de Aristóteles. En esa línea, Aristóteles (1994) sostiene que, en los seres humanos, “[...] la ciencia (ἐπιστήμη) y el arte (τέχνη) resultan de la experiencia (ἐμπειρίας) [...]” (p. 71). Es decir, son el logro objetivo del proceso de aprendizaje científico que desarrolla la inteligencia humana en tanto y en cuanto procura producir u obtener conocimiento objetivo de lo que es efectivamente real. La técnica es inductiva, puesto que “[...] se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes” (p. 71). De acuerdo con Aristóteles, entonces, la inteligencia humana consolida el concepto (ἐννοημάτων) al discernir entre los casos particulares observados y lo que vale como idea general para referirse al universo de dichos casos observados a la luz de sus semejanzas y sus diferencias. Además, razona el filósofo, cada técnica tiene un límite natural, que se encuentra allí precisamente donde ya no resulta útil ni aplicable. En la medida en que se adquiere conocimientos más claros y generales es necesario recurrir a conceptos cada vez más abstractos, admitiendo que se puede establecer sinonimia entre dos conceptos que se refieren, a través de circunvoluciones, a la misma esencia.

De ahí que Aristóteles (1994, pp. 307-308, p. 474 y p. 500) colija que es comprensible que se piense que, de cierto modo, la medicina es la salud. Pero la medicina y la salud no son, sin más, términos sinónimos e intercambiables, sino que, en la medida en que se refieren a la misma cosa, son términos homónimos. Para la ciencia rigurosa de las distinciones que cultiva Aristóteles ambos términos conservan la originariedad filogenética que los llena de contenido y los conserva distintos en la relación.

La medicina como teoría

Consecuentemente, Aristóteles pone de manifiesto que la tecnificación antropológica es un rasgo fundamental de la medicina. En efecto, de los pocos apuntes de Aristóteles sobre la medicina podemos inferir las siguientes tesis, a saber: a) la ciencia médica es el resultado de la tecnificación del cuidado de la salud; b) la ciencia médica es inductiva y su base empírica es la casuística clínica; c) la ciencia médica es flexible y se personaliza para atender al caso práctico y concreto que solicita atención médica y tratamiento terapéutico; d) solamente en el estudio sistemático de la casuística se puede establecer, por inferencia, los casos tipo o paradigmáticos; e) la filosofía hereda de la medicina el enfoque terapéutico —o lo que es lo mismo: la filosofía se apropia del carácter terapéutico de la medicina, pero, a diferencia de la medicina, no lo orienta a la salud del cuerpo sino, más bien, a la salud del alma—; y, f) una vez establecido que el lenguaje (significativo) es órgano eficiente para enunciar la verdad, toca llevar la verdad a enunciados lógicos y con sentido⁴. Los principios generales de la ciencia están implícitos en la concatenación de estas tesis sobre la medicina: allí subyacen, entre otros, el principio de adaptabilidad al caso singular (a, b y c) y el principio de universalización por inducción a través de la semejanza y la diferencia (d, e y f).

4 A modo de ejemplo, obsérvese de qué manera la crítica dirigida contra la filosofía anterior que realiza Aristóteles se dirige a elementos immanentes de la expresión escrita que la pone de manifiesto al entendimiento, como cuando se ocupa de Heráclito y sostiene, fastidiado y molesto por la ambigüedad en el estilo, que dificulta la comprensión debido a su puntuación vacilante e indecisa: “Puntuar a Heráclito no es una tarea fácil, porque a menudo no podemos decir si una determinada palabra pertenece a lo que precede o a lo que sigue [...]” (Aristóteles, citado por Guthrie, 1984, p. 384). No obstante, parece que Aristóteles (1994, p. 173) no está convencido de que Heráclito escriba de ese modo porque sea un relativista y un escéptico.

En cuanto que principios de la medicina, no son válidos para todas las ciencias, puesto que los principios de la matemática son otros: mientras la matemática trata con objetos abstractos, estables, la medicina trata con objetos sensibles, frágiles, perecibles. Luego: ¿pueden tener algo en común la matemática y la medicina? En todo caso: ¿qué queremos decir cuando nos referimos a ellas para tomarlas como ejemplos de ciencias particulares? Razona Aristóteles: ¿qué queremos decir cuando decimos que ambas son ciencias? Por encima de la contraposición, ambas debieran permitir explicitar los principios generales de todas las ciencias. En esa línea, la referencia aristotélica a la medicina conduce a la comprensión que se puede tener del saber referido a la sensibilidad estético-intelectual del ser humano: la medicina se ocupa del cuidado del cuerpo desde el punto de vista de la dialéctica de la salud y la enfermedad. En consecuencia, Aristóteles comprende el cuerpo humano en cuanto que cuerpo vivo, sintiente, percipiente e inteligente, habitado de razón. Después de todo, no es sino la inteligencia encarnada -consciente de su cuerpo vivo, cuidadosa de que su salud sea integral y en procura de que se despliegue la actitud predispuesta a la búsqueda de la excelencia de sus virtudes y potencias- la que, en suma, se ocupa de los objetos matemáticos y les da su lugar adecuado en lo inteligible, que se despliega históricamente (Aubenque, 1981, p. 60). Con Aristóteles y sus predecesores, la filosofía hace el esfuerzo por develar la verdad de la naturaleza. El estudio de la medicina desde el punto de vista de la filosofía ilustra el interés aristotélico por el cultivo de un estilo de vida sano y saludable, en el que la filosofía es una práctica dietética. La medicina bien puede ser ciencia auxiliar de la filosofía. Mucho, además, sería lo que podría aprender la filosofía de la medicina.

4. La filosofía como disciplina terapéutica y práctica salutífera

Ahora bien, ¿qué aprende la filosofía de la medicina? La crítica tradicional entiende, según Aubenque (1981, p. 214), que Aristóteles está empleando un lenguaje negativo para acceder a los principios que permiten el conocimiento del ser y la fundamentación de una ciencia del ser, aun cuando no sea posible el conocimiento del ser, lo cual es paradójico, puesto

que habría ciencia y saber de algo que, en rigor, no se puede conocer ni se deja conocer. Así, desde la perspectiva metafísica de los estudios elaborados por la crítica tradicional, pareciera como si Aristóteles se refiriera a una entidad inteligente puramente intelectual.

Parece, sin embargo, que Aristóteles (1994) no se compromete con la idea de un pensador omnisciente (p. 496), sino que es consecuente con los presupuestos a través de los cuales explicita la tendencia hacia la totalidad que tiene el deseo humano de saber (p. 69). De acuerdo con el principio de delimitación científica, la ciencia aspira a ser exhaustiva en el conocimiento de su objeto, pero tiene que resignarse y contentarse con un conocimiento siempre parcial, limitado, incompleto e inacabado, ante una sustancia viva y dinámica que es cambiante, evolutiva y perfecta; aun cuando pueda descubrir algunas certezas, como cree Aristóteles cuando enuncia el principio de no contradicción, nunca está plenamente satisfecha como saber total, sino que esa aspiración de totalidad permanece insatisfecha, ya que toda satisfacción es parcial, agotable, finita; en el ejercicio de buscar la contentura, luego, la ciencia procura que el estudio de su objeto sea de forma sistemática, secuencial, sucesiva y continua. Se trata de percibir causas y efectos haciendo las conexiones lógicas correspondientes entre ellos. La medicina ilustra este punto en el principio de atención personalizada: la persona y su mundo, sus hábitos, su historia personal, su bagaje de experiencias, su pequeña porción de sabiduría para ser una persona saludable y de bien.

Cuando Aristóteles (1994, pp. 82-83 y p. 123) explica la noción “aquello de donde proviene el inicio del movimiento” discierne los aspectos cosmogónicos y cosmológicos de las filosofías anteriores y destaca los aspectos gnoseológico, ontológico y epistemológico de su filosofía. Con Aristóteles, por tanto, se depura y perfecciona el proceso de abstracción que permite al entendimiento racionalizar el paso desde el mundo sensible hacia el mundo inteligible como un proceso gradual en el conocimiento de la verdad. El mundo sensible, el que se percibe a través de los órganos sensorio-intelectuales del cuerpo, cuya salud y cuidado se procura la medicina como ocupación, es puesto como elemento fundante del pensar arraigado en la tradición formativa y brinda el impulso vital que el intelecto encarnado necesita para saltar abruptamente al mundo

inteligible, el que se percibe a través de la inteligencia purificada por el cultivo científico de la filosofía. El filósofo razona que la ignorancia tiene consecuencias prácticas: como la mala salud, es un problema social, público. El saber se alcanza al superar la barrera de la ignorancia. Ahora bien, captar el saber también es captar su cualidad. Por ello Aristóteles distingue entre, de una parte, un saber útil, práctico, pragmático y, por tanto, subordinado a una finalidad utilitaria, a la larga *reificante*, y, de otra parte, un saber que no se subordina a ninguna utilidad, sino que es buscado por sí mismo al margen de toda utilidad y provecho que no sea el de *saborear* el saber por el saber mismo. Hay un saber prioritario.

La filosofía griega resurge, corregida y aumentada, y renace, fortalecida y renovada, en la escritura de Aristóteles (1994). El repaso de la constitución de las nociones de σοφία, ἐπιστήμη y ἀλήθεια desde un punto de vista genético-generativo explica cómo se llena de contenido el objeto de las consideraciones intelectuales del pensar griego para la formación de la nueva disciplina que se construye con el nombre φιλοσοφία, filosofía, en cuanto que se distingue como *primera* (ἡ πρώτη φιλοσοφία, p. 269) y en cuanto que es definida como *ciencia de la verdad* (p. 122). En los albores del pensamiento científico-crítico, la percepción se descubre limitada frente a algo que no puede limitar y definir: con la profundización que permiten y facilitan concepciones como φύσις, ἀρχή y ἄπειρον, la filosofía se eleva por sobre el materialismo-fisicalista (p. 93) y descubre —como sustancias inmateriales susceptibles de ser pensadas con rigor científico— lo infinito, lo ilimitado, lo indeterminado, incluso lo inefable, aunque en un sentido harto elemental y que será desarrollado más tarde cuando se lo apropien y resignifiquen tradiciones posteriores, y asume la tarea de limitar y delimitar el conocimiento que tenemos de dichos conceptos en la tradición para mostrar, ante la *actitud escéptica*, según Aubenque (1981, pp. 214-227), los resultados de la formulación científica de la verdad, que solo es realizada por la inteligencia investigadora solamente después de que se ha examinado lo que es en efecto. De acuerdo con Aristóteles (1994, p. 170), la actitud escéptica moderada expresa duda a la manera de quien suspende el juicio e interroga sobre el fenómeno, mientras que la actitud escéptica radical renuncia de plano a la posibilidad siquiera de un lenguaje afirmativo, incluso en el sentido descriptivo-positivista del señalar con una palabra un algo presente e inmediato.

La distinción entre la teología y la filosofía que hace Aristóteles es clave para la crítica de la religión y la moral, que son desveladas en cuanto que modelos conductuales que hacen de la razón natural la sustancia *divina* que en el hombre se manifiesta como razón por modelar, pero al mismo tiempo modelada y modeladora. Admitida la inconmensurabilidad entre el ser y el pensar, ¿no habrá un punto de contacto mínimo, un pivote que permita el giro que haga ver que la inconmensurabilidad no es absoluta, sino solo relativa? Entonces, ¿es posible una mínima continuidad? Si no es así, ¿de qué otro modo podemos conocer, si algo conocemos?

Con Parménides de fondo, pues, Aristóteles sostiene que en la continuidad entre el ser y el pensar está en juego la depuración del proceso perceptivo, puesto que el ser y el pensar no siempre coinciden plenamente y cuando no se adecuan se genera un desfase que da paso al error en la percepción y sus fuentes: Aristóteles sostiene, luego, que el aparato perceptivo discierne sensaciones físico-intelectuales (tacto, olfato, oído, gusto y vista). Las percepciones visuales se destacan, dice Aristóteles, porque cubren un rango de percepción sensible más amplio que todas las demás sensaciones corporales producidas por los actos de tocar, oler, oír y gustar⁵.

Con el paso del pensamiento desde la concepción del mundo sensible hasta la concepción del mundo inteligible, entonces, la filosofía

5 Es posible distinguir la percepción sensible e identificar el sentido de la percepción a través del cual lo percibido llega a la inteligencia: la inteligencia recorre el camino inverso de la percepción y llega hasta aquello que es causa objetiva de la percepción sensorio-intelectual. El descubrimiento de la percepción puramente intelectual supuso un gran paso en el desarrollo de la técnica filosófica: "Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales", escribe Aristóteles (1994, p. 69). De acuerdo con Böhler (ca.), a diferencia de los demás seres de la naturaleza, el hombre se distingue porque es el animal que habla, escribe y lee. Si bien la escritura filosófica desempeña una función nuclear en el proceso activo y actual de explicitarse la filosofía para obtener conocimiento de lo que es lo real, es decir del principio que informa a la filosofía en cuanto que discurso técnico-científico (Gadamer, 1995), la tecnificación -y la consiguiente encriptación del discurso en símbolos- del discurso va en paralelo con la tecnificación de la escucha, como apunta Nancy, citado por Böhler (ca., p. 14).

ingresa a cuestiones más difíciles y definitivamente más profundas. Si bien hay una tendencia a construir la filosofía según el modelo de la matemática, Aristóteles identifica, reconoce y habla del esfuerzo de la filosofía de distinguirse de la matemática, pues aun cuando no son incompatibles y un mismo pensador puede cultivarlas la una al lado de la otra, la diferencia entre ambas persiste por sobre los parecidos y las afinidades: la filosofía es consciente de su fundamento, mientras que la matemática no tiene necesidad de hacerse consciente de su fundamento, indica Aristóteles (1994, pp. 127-128).

Más allá del horizonte de la matemática, entonces, buscando la causa primera que es objeto del estudio que emprende la filosofía en su aurora, es decir en el paso que da el pensar desde la *protofilosofía* hasta la filosofía, Aristóteles (1994) explicita los fundamentos del pensar filosófico y formula la relación entre, de una parte, el principio de no-contradicción (pp. 169-174) y, de otra, el principio de imposibilidad de retorno al infinito (pp. 123-127) como momentos del proceso de racionalización y, por eso mismo, como orientaciones metodológico-críticas del desempeño del pensar en su afanoso empeño de expresar con fidelidad el movimiento del ser, aun cuando este movimiento proviniera de un motor inmóvil apto para iniciarlo (pp. 174-186). Pero ¿qué es el motor inmóvil? El debate en la crítica es intenso y harto divergente. Ello no impide observar que es un principio base a través del cual, sostenido en su teoría del lenguaje significativo, el filósofo explica de qué manera la fundamentación de la posibilidad de la ciencia es, a su vez, una refutación del nihilismo (pp. 94-95). Lo abstracto es inmaterial y acaso no tiene peso, pero ello no impide que se pueda sopesar su cualidad: la cualidad que hace a lo abstracto, razona Aristóteles, se puede sondear con los instrumentos del intelecto.

Consecuentemente, Aristóteles reconoce que hay presente en el debate una tesis que afirma que el pensamiento, al final de cuentas, se emancipa del pensador y que lo mismo sucede con el logos: la autonomía del pensar y del decir lo pensado en palabras-conceptos expresa la posibilidad de una inteligencia autónoma no-antropoformada dotada de capacidad lógico-discursiva monológica y autorreferencial (Farieta, 2019, pp. 60-70). Esta inteligencia sería, en cuanto que entidad pensante, no solamente en potencia, sino que sería, por encima de todas, la más

actual de todas las entidades, en cuanto que se piensa a sí misma en el acto de pensarse (a sí misma, pensándose): “si es la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento”, escribe Aristóteles (1994, p. 496). También Platón (1988, pp. 335-336) arriba a la idea de un entendimiento que discurre solamente a través de ideas. Ahora bien, la diferencia entre el acto de pensar (agente pensante) y el acto de ser pensado (objeto pensado) induce a pensar que el principio de alteridad que subyace a la diferencia sostiene que lo pensado no se sostiene sin agente pensante, puesto que no hay pensamiento sin subjetividad pensante: pensar y ser pensado son dos actos diferentes –el que es pensado no necesita pensar–, de modo que cuando alguien piensa un pensamiento lo hace de acuerdo a las reglas de la lógica de la identidad y de la diferencia –yo pienso un otro–; de ahí que solo en cuanto ese alguien piensa en sí mismo pensándose en el acto de pensar podemos decir, de manera figurada, que el pensamiento se piensa a sí mismo (Aubenque, 1981, p. 65).

Es difícil demostrar la vigencia y la validez de pensamientos sin pensador: el pensar no es la suma de todos los pensadores, sino la capacidad común que comparten y cultivan, cada uno a su manera, todas las entidades pensantes (Aubenque, 1981, pp. 58-59). Después de todo, para la filosofía está en juego la formación y la maduración integrales de las disposiciones naturales del espíritu para establecer relación con el mundo, con los otros y con uno mismo. Añadamos que la filosofía se cultiva en este momento de su desarrollo no como el trabajo solitario y aislado del eremita y el anacoreta, sino como el trabajo colectivo, comunitario y solidario de maestros y aprendices en los centros formativos donde se imparte la enseñanza filosófica. Dicho de otro modo: la filosofía se entiende a sí misma como diálogo constructivo con la tradición.

5. Fortificación del espíritu filosófico

Hemos insistido bastante en la idea de que la filosofía está buscando definirse a sí misma en cuanto que ciencia. Es una búsqueda abierta, agónica, vital. Aristóteles lo percibe con total claridad. De acuerdo con Aristóteles, entonces, la tarea de la filosofía consiste en liberar al pensador de la enajenación que le produce la razón en su afán de

ordenarlo todo y no conseguirlo. Después de todo, la fuerza de la razón es limitada y su alcance es restringido, “ya que no existe en absoluto magnitud ilimitada alguna” (Aristóteles, 1994, p. 489). Parece que no hay un pensar absoluto, así como no hay un pensador omnisciente: no es, en cualquier caso, humanamente posible un pensador tal, y Aristóteles no descarta la idea de que un pensador absoluto, no-humano, y tal sería el intelecto divino (p. 488). La tensión entre lo sensible y lo inteligible demanda los esfuerzos del filósofo. El saber *total* al que aspira la filosofía no es un saber puramente acumulativo, producido por simple aglomeración, sino un saber *integral*, orgánico y con sentido proyectivo. Para Aristóteles, el pensar tiene un ámbito bien delimitado: un hombre engendra un hombre y el pensar consciente se sabe pensar humano, antropológicamente encarnado, lingüísticamente arraigado y existencialmente imbricado a la otredad. El mundo es diverso y en él cunden distintas tradiciones, en ocasiones contrapuestas. La cuestión es problemática y hartó complicada: ¿a quién darle la razón en caso de controversia?, ¿qué criterio emplear para juzgar entre dos experiencias vitales que son, en suma, inconmensurables porque cada experiencia es intransferible?, ¿no es posible reconocer al menos una verdad en la que puedan estar de acuerdo, hasta quedar objetivamente satisfechos, todos los polos discrepantes?, ¿no es posible fundamentar la verdad?, ¿no hay verdad? El nihilismo se ampara en el perspectivismo crítico para insistir en el relativismo que disuelve (o pretende disolver) los argumentos de las posiciones a favor de la idea de fundamentar la ciencia filosófica como productora de verdad, es decir como la actividad intelectual generadora de un saber cierto, real y objetivo acerca de lo que es, de lo que no es, de lo que es en potencia y de lo que es en acto. No hay, por tanto, ni cabe esperar encontrar un tratado de medicina en la *Metafísica*.

Conclusión

Aristóteles no nos ha legado “[...] ningún tratado dedicado a la medicina” (Crespo, 2017, p. 2), pero su obra ofrece posibilidades para una articulación, aunque sea provisional. La crítica se plantea el estudio de la obra aristotélica desde distintas perspectivas de análisis y con distintos instrumental teórico-crítico y adecuado a sus propósitos intelectivos.

Respecto al método, el presente estudio distingue dos métodos al uso presentes en la crítica. Por una parte, el método estandarizado incurre en anacronismos y cae en otros vicios del razonamiento que culminan en el historicismo, el mecanicismo, el cientificismo y otras formas del dogmatismo, todas las cuales bien pueden ser agrupadas bajo el rótulo “escepticismo” porque inmovilizan la actitud que va a la búsqueda de la verdad: el que ya encontró la verdad, no necesita seguir buscándola. El escéptico inhibe la búsqueda de la verdad y el despliegue del pensamiento crítico. La actitud escéptica está documentada en la crítica. Luego, el término “escepticismo” es válido para dichas corrientes porque coinciden en el hecho de que se alejan del sentido de la filosofía aristotélica tal y como está reflejado en la fuente primaria y tal y como se desgaja de sus traducciones críticas recientes. En cambio, el método crítico recupera y rescata el sentido dinámico y progresivo de una filosofía autocrítica en extremo y que está en continua búsqueda, en permanente renovación.

El resultado principal del presente ensayo es la comprensión de la emergencia del sentido crítico-constructivo de la filosofía aristotélica para la hermenéutica del siglo XX y el reconocimiento de que dicha emergencia es un logro solidario de la crítica especializada (Jaeger, 1957). El método estandarizado logró un aristotelismo de manual, desprovisto de sentido crítico y sin apertura proyectiva: refleja un aristotelismo escéptico, dogmático, antidialógico y beligerante. ¿Puede la filosofía suscitar adhesiones dogmáticas así de encendidas? Frente al pretendido sepultamiento de un Aristóteles reflexivo y autocrítico de sus progresos en la investigación, lo que se refleja en la escritura, el método crítico rescata la dimensión proyectiva de la filosofía aristotélica y ve en ella una fortaleza de la cual apropiarse para robustecer la investigación con el planteamiento de un plan de estudios sistemático: la metodología crítica reivindica el carácter fragmentario que es inherente a la obra aristotélica tal como nos ha llegado a los lectores del siglo XIX, tal como nos ha sido comunicada y transmitida por la tradición crítica.

A lo largo de las páginas precedentes hemos discutido cómo se refleja esa reivindicación en los estudios recientes. Ciertamente, no de una manera menos fragmentaria a como se mostró en el siglo pasado. Sin embargo, la relectura de Aristóteles a la luz de los avances de la

crítica permite observar que el filósofo exprime el saber tradicional como una abeja que liba polen para convertirlo en miel nutricia, si cabe la metáfora. En procura de dar mayor volumen y consistencia a este redescubrimiento del Aristóteles crítico y autocrítico acudimos a la crítica para, con ella, reflexionar sobre el desarrollo de la medicina en la formación de la filosofía aristotélica, tema que emerge en el esfuerzo de sistematizar los distintos influjos de que se nutre el filósofo. Todo ello nos llevó a las siguientes cuestiones. ¿Qué dice Aristóteles, entonces, sobre la medicina? ¿Qué dicen los estudios críticos al respecto o, lo que es lo mismo, cómo se apropia la hermenéutica aristotélica de la medicina como campo de investigación de la filosofía aristotélica?

Aristóteles aprovecha el impulso de la reflexión sobre la medicina y su método para apuntalar la definición de la filosofía como un esfuerzo por rechazar la actitud escéptica que cancela y niega no solo la búsqueda de la verdad, sino la posibilidad misma de afirmar la verdad si se la llegase efectivamente a encontrar. En consecuencia con los argumentos expuestos más arriba, Aristóteles (1998, p. 86) afirma que es correcto referirse a la filosofía en la acepción de “ciencia de la verdad” en cuanto que explica la génesis y el desarrollo de la concepción filosófica de la verdad científica. ¿Por qué? En la medida en que la filosofía se cultiva como método de discernimiento científico-crítico se consolida como discurso explicativo, que relaciona causas con consecuencias y orígenes con desarrollos.

El escepticismo contradice la posibilidad de la ciencia sin caer en la cuenta de que él mismo es uno entre otros tantos resultados del proceso de racionalización: como no percibe que es un logro, entre otros, del desempeño científico del intelecto y no es capaz de una síntesis afirmativa y una fusión integradora, se decanta por el desasimiento y la actitud disolutiva. En cambio, la filosofía consolida el saber heredado, con sus certezas precarias y sus incertidumbres, y profundiza progresivamente procurando pulir sus logros y los instrumentos con que los adquiere. Luego, la filosofía destaca la verdad de la ciencia: las verdades de la matemática no son las verdades de la medicina, como las verdades de la medicina no son las verdades de la matemática -aunque el método matemático pueda ser útil para auxiliar al método terapéutico-. La

filosofía discierne la verdad que corresponde a cada ciencia y establece las relaciones, para el entendimiento, entre cada ciencia particular, su objeto de estudio y su verdad.

Para la taxonomía aristotélica es clave recuperar la distinción socrático-platónica entre el saber y el no-saber, pues solo en la medida en que se reconoce que no se sabe se está ya en la actitud de predisponerse a la búsqueda del saber. La filosofía ordena las ciencias para hacerse un lugar en el cuerpo de saber que viene gestando la tradición científico-crítica. En la otra orilla, el nihilismo mira con sospecha la pretensión filosófica de un saber absoluto, total; por eso polariza su afán polémico a la oposición todo-nada: si no podemos conocer la totalidad de lo que es, razona el nihilismo, es porque, en el fondo, no podemos conocer absolutamente nada, pues incluso lo que creemos conocer es pura apariencia, desdibujada y pálida en la medida en que está mediada en su transmisión por la tradición y el desgaste del uso de las categorías que a ella se refieren. El nihilismo fracasa en su propio desarrollo porque no es capaz de llevar a cabo las renovaciones que impulsan las tendencias crítico-formativas en su afán de apuntalar, fortalecer y consolidar el bien común, esto es: el saber filosófico adquirido científicamente por los seres humanos a partir del desarrollo progresivo de una propensión natural hacia al saber, la empresa científica de la humanidad impulsada por el afán de conocerse a sí misma.

En suma, a la luz de lo dicho hasta aquí, me animo a pensar que la teoría del lenguaje significativo que Aristóteles (1994, p. 71) resume para remontarse a los albores de la filosofía sirve para fortificar la respuesta a la actitud escéptica y se puede sintetizar del siguiente modo: si acaso no podemos conocer seriamente el ser, razona el filósofo, sino apenas su apariencia pálida, ambigua, desdibujada, incluso en ese caso algo sabríamos ya contra el argumento escéptico. Puesto que la actitud escéptica por sí misma no dinamiza el pensamiento crítico, cumple su función en el proceso de discernimiento como duda: ¿es posible el conocimiento? Y si, en efecto, se conoce algo: ¿qué se conoce, y cómo?

Para Aristóteles, de acuerdo Guthrie (1993, p. 167, p. 361 y p. 200, n. 58), la filosofía informa el pensamiento científico, pues, en efecto, el ejercicio filosófico y la *gimnasia intelectual* que la filosofía aristotélica

cultiva permite que las ideas sean inteligibles al entendimiento en el curso de la exposición científica. El derrumbamiento y el sepultamiento del mito corre parejo al surgimiento y fortificación de la ciencia. La obra escrita de Aristóteles es prueba de la altísima tecnificación del discurso filosófico alcanzada por el pensamiento griego. En esa línea, de acuerdo con Espinosa (2006-2007) el surgimiento de los textos fundacionales de la tradición escrita está sostenido por las escuelas creadas y fundadas para impartir la enseñanza de la filosofía en Atenas. Gracias al impulso de la filosofía el saber se especializa cada vez más profundamente.

Como Platón (1998, p. 67), que distingue entre el constructor de navíos y el piloto de la nave, también Aristóteles (1994, p. 368) bien puede echar mano de los saberes que tiene más cerca de su alcance para reconocer que una cosa es el saber del hacedor de una embarcación y otra cosa el saber del navegante que pilotea y navega dicha embarcación. El constructor es agente de cambio: para hacer un bote de madera que navegue las olas del mar, en equilibrio y sin hundirse, se requiere transformar la madera y darle la forma del barco, y eso solo es posible si concurren los conocimientos de la náutica y de la carpintería con los conocimientos matemáticos. Aristóteles razona que el trabajo intelectual es interdisciplinario, lo mismo que el desarrollo práctico y pragmático de la técnica (τέχνη). En su traducción, Calvo Martínez (1994, p. 71, n. 3) sostiene que Aristóteles distingue y emplea dos sentidos de la palabra griega τέχνη: es posible traducirlas por los vocablos “técnica” y “arte”. Técnica refiere a “un saber especializado”, un quehacer procedimental y experimental “basado en el conocimiento”, y en ese sentido no es extraño que esta noción esté próxima al campo semántico del concepto *epistémé* (ciencia) y que incluso se confunda con él. No obstante, puesto que técnica/arte comporta un carácter productivo dinámico se distingue de *epistémé* porque esta palabra indica “un saber teórico” y una práctica orientada “al mero conocimiento”. Parece, no obstante, que la expresión “mero conocimiento” no indica un pensar desarraigado, sino una dimensión intelectual de segundo orden -de primer orden son los principios-, capaz de ocuparse inteligentemente de sí misma y de reflexionar acerca de su acción, mientras la realiza: la autocrítica implica la autorreflexividad.

Referencias

- Aristóteles (1924). *Metaphysics*. W. D. Ross, ed. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1998). *Metafísica*. Traducción de García Yebra. Ed. trilingüe. Madrid: Gredos.
- Aubenque, Pierre (1981). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.
- Böhler, Arno (s.d.). *Das Timbre des Denkens. Was heißt uns hören, wenn wir denken?*
- Cattanei, Elisabetta (2000). 'El problema del objeto de la matemática como sustancia inteligible en la *Metafísica* de Aristóteles', en: *Areté. Revista de Filosofía*, n.º 1, vol. 12. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Crespo, Jordi (2017). 'Aristóteles y la medicina', en: *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, n.º 1, vol. 69. España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Eijk, Philip van der (2005). *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eijk, Philip van der y Francis, Sarah (2009). 'Aristoteles, Aristotelismus und antique Medizin', in: Brockmann, Christian; Brunschön, Wolfram y Overwien, Oliver (eds.), *Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes - und Natur Wissenschaften*. Berlin, Nueva York: Walter de Gruyter.
- Espinosa, David (2006-2007). 'La educación griega y sus fuentes aproximación a las épocas clásicas y helenísticas en Atenas', en: *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, n.º 19-20. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Farieta, Alejandro (2019). 'Intelecto agente, motor inmóvil y Dios en

Aristóteles', in: *Areté. Revista de Filosofía*, n.º 1, vol. 31. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Gadamer, Hans-Georg (1995). *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Guthrie, William (1981). *A History of Greek Philosophy, Volume VI: Aristotle: An Encounter*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guthrie, William (1984). *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Madrid: Gredos.

Guthrie, William [1962] (1985). *A history of Greek Philosophy I. The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, 5ta reimpresión. Cambridge: Cambridge University Press.

Guthrie, William (1993). *Historia de la filosofía griega VI. Introducción a Aristóteles*. Madrid: Gredos.

Henderson, T. Y. (1970). 'In Defense of Thrasymachus', in: *American Philosophical Quarterly*, n.º 3, vol. 7, julio. Illinois: University of Illinois Press.

Horneffer, Ricardo (2008). 'Aristóteles. La metafísica como la ciencia de los hombres libres', en: *En-claves del pensamiento*, año II, n.º 4, diciembre. Monterrey, Nuevo León: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México.

Jaeger, Wagner (1957). 'Aristotle's use of medicine as model of method in his ethics', in: *The Journal of Hellenic Studies*, n.º 77, vol. 1. Durham, UK: The Society for the Promotion of Hellenic Studies.

Niiniluoto, Ilkka (1998). 'Escepticismo, falibilismo y verosimilitud', en: Martínez-Freire, Pascual (ed.), *Filosofía actual de la ciencia, Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, suplemento 3. Málaga: Universidad de Málaga.

Platón (1988). *República*. Madrid: Gredos. Trad. de C. Eggers-Lan.

Ross, David (1924) (ed.) *Aristotle's Metaphysics*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

Striker, Gisela (1980). 'Sceptical Strategies', in: Scofield, Malcolm; Burnyeat, Myles y Barnes, Jonathan (eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in*

Hellenistic Epistemology. Oxford: Oxford University Press.

Vallejos, Raúl (2001). 'Aristotelismo, medicina antigua y universidad mexicana', en: *Revista Biomedica*, n.º 12, vol. 12. Mérida, Yucatán, México: Centro de Investigaciones Regionales "Dr. Hideya Noguchi", Universidad Autónoma de Yucatán.

Watkins, John (1984). *Science and Scepticism*. Princeton: Princeton University Press.