

La inducción como método de conocimiento de los principios éticos en la *Ética nicomáquea* de Aristóteles

[Induction as a Knowledge Method of Ethical Principles in Aristotle's

Nicomachean Ethics]

ELIZABETH MARES MANRIQUE

Instituto de Investigaciones Filológicas

Universidad Nacional Autónoma de México

elizabethmaresmanrique@gmail.com

Resumen: En este trabajo replantearé el papel que cumple la inducción (ἐπαγωγή) en la obtención de los principios éticos. Sostengo que, para Aristóteles, en el texto de *EN* A4 1095a30–1095b8 (pasaje que no ha sido atendido suficientemente), la inducción consiste en un proceso cognitivo-intelectual que posibilita las primeras generalizaciones éticas, es decir, los *principios prácticos universales* (el διότι o el *porqué*), a partir de la generalización o universalización de los datos particulares de la experiencia práctica, es decir, a partir de los *principios prácticos particulares* (el ὅτι o el *que*). El producto de la inducción es de especial relevancia para la ciencia ética porque parece ser uno de los puntos de partida para la búsqueda de las definiciones éticas. Además, si la inducción se concibe de esta manera, la habituación debe considerarse una inducción sólo por analogía.

Palabras clave: ἐπαγωγή, principios éticos, habituación, ética antigua, epistemología ética, ciencia

Abstract:

In this paper I reassess the role that induction (ἐπαγωγή) plays in obtaining the ethical principles. In my view, Aristotle holds in *Ne* A4 1095a30–1095b8—a passage which has not been duly attended—that inductions consist in intellectual and cognitive processes by means of which we obtain the first ethical generalizations, *i.e.* the *universal practical principles* (διότι or the ‘why’), which in turn are obtained from the generalization of the particular data of practical experience, *i.e.* from the *particular practical principles* (ὅτι or the ‘that’). What we obtain by means of induction is of great relevance for the ethical science, since it is the starting point for the search of the ethical definitions. If induction is to be conceived this way, then, I conclude, habituation must be considered as an induction only by analogy.

Key words: ἐπαγωγή, ethical principles, habituation, ancient ethics, ethical epistemology, science

1. *Introducción*

Para esclarecer el proceso de aprehensión de los principios éticos se han investigado e interpretado las diversas formas de captación o métodos que señala Aristóteles en la *Ética nicomáquea*: los principios pueden conocerse por sensación, habituación, inducción o de otra manera.¹

La inducción se ha estudiado como un método de descubrimiento y adquisición de los principios en la ética aristotélica, aunque algunos, como T. Irwin, han criticado esta línea de interpretación.² Los partidarios de la inducción como vía o método de conocimiento de los principios éticos se agrupan en dos líneas generales de interpretación. Por un lado, estudiosos como Taylor y Sorabji conciben la inducción como un proceso intelectual de universalización y obtención de los principios o fines de la acción con el objetivo de explicar la función del intelecto en el ámbito práctico, privilegiando para su explicación el texto de *EN* Z11 1143a35–b5.³ Por otro lado, están los intérpretes de la ética aristotélica como Reeve y Moss quienes sostienen que la habituación (*ἐθισμός*) no es otra cosa que la inducción propia del ámbito práctico.⁴ Moss concibe la habituación como una vía semejante a la inducción mediante la cual se obtienen los fines o principios éticos; dicha habituación no es, en sentido estricto, una inducción, ya que considera a ésta como un proceso de conocimiento propio del ámbito teórico, mientras que los fines o

¹ Cfr. *EN* A7 1098b3–8.

² T. Irwin ha puesto en duda la pertinencia de la inducción como un método adecuado para el descubrimiento de los principios éticos, ya que sólo tiene relevancia en el conocimiento indudable, y no en la ética, en donde hay demasiados desacuerdos u opiniones encontradas; aunque, en última instancia, las afirmaciones éticas se apoyan en las afirmaciones metafísicas (obtenidas a partir de la inducción), según un modelo coherentista de verdad. Cfr. Irwin 1981.

³ Para Sorabji, el fin es producto de la inducción, es un juicio universal o una idea más general sobre lo que requiere la virtud, el cual se forma a partir de juicios particulares proporcionados por el educador. Sorabji piensa que la inducción y la habituación son distintas, pero ambas se conjugan para no hacer de la educación moral un proceso sin pensamiento; cfr. Sorabji 1973–1974. Para Taylor una de las labores del *νοῦς* es captar los principios generales de la moral o universales a partir de los particulares (inducción), pero el *νοῦς*, en cuanto capacidad, se genera por habituación; cfr. Taylor 2008, pp. 216–217. Para Lawrence, el agente moral que es completamente *phronimos* es quien realiza la inducción de particulares (*thats*) a los universales (*whys*). Cfr. Lawrence 2011, pp. 280–282. Otros estudiosos que favorecen la inducción como método de conocimiento de los principios éticos son Gauthier-Jolif 1959, p. 19 y Dahl 1984, pp. 70–73.

⁴ Cfr. Reeve 1992, pp. 56–61 y 1996, pp. 78–83, así como Moss 2012, p. 200.

principios éticos son producto de la *phantasia*, una operación cognitiva no racional del alma.⁵

En este trabajo busco reconsiderar y replantear el papel que cumple la inducción (*ἐπαγωγή*) en la obtención de los principios éticos y sus repercusiones para la investigación y formación de la ciencia ética: sostengo que, para Aristóteles en *EN* A4 1095a30–1095b8 (pasaje que no ha sido atendido suficientemente), la inducción consiste en un proceso cognitivo-intelectual⁶ que, por su grado de complejidad, debe considerarse un método científico gracias al cual obtenemos las primeras generalizaciones éticas, es decir, *principios prácticos universales* (el *διότι* o el *porque*), a partir de la generalización o universalización de los datos particulares de la experiencia práctica, es decir, a partir de *principios prácticos particulares* (el *ὅτι* o el *que*).⁷ Estos *principios universales*, obtenidos por inducción, son de especial relevancia para la ciencia ética,⁸ en primer lugar, porque podrían considerarse parte del contenido de la ciencia ética y, en segundo lugar, porque son un punto de partida para la búsqueda de las definiciones éticas en la cual también intervienen otros métodos de investigación.⁹ Ambos, los *principios prácticos universales* y las *definiciones éticas* constituirían el *porque* o los principios de la ciencia ética; pero, además, si entendemos así la inducción, como el paso de

⁵ Cfr. Moss 2011 y 2012. Otros trabajos que explican la habituación como el modo propio de conocimiento de los principios éticos, aunque no sin la independencia del intelecto, son Burnyeat 1981, Vasiliou 1996 y Angier 2010.

⁶ Por inducción entiendo un argumento (*logos*) en el cual se obtiene un conocimiento universal a partir de datos particulares; la definición que ofrece Aristóteles en los *Tópicos* es la siguiente: *ἐπαγωγή δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθάλον ἔφοδος* (“Y la inducción es el camino que va de los particulares al universal”). Cfr. *Top.* A12 105a13–14; *Apo.* A1 71a8–9; *EN* Z3 1139b28–29.

⁷ El artículo de Bronstein 2012 ha sido para mí de gran influencia para entender el papel de la inducción en el conocimiento de los principios en *Analíticos posteriores* B19.

⁸ El conocimiento de los principios éticos parece tener el mismo origen inductivo que los demás principios no éticos, proceso descrito en *Analíticos posteriores* B19, con el fin de explicar cómo surge el conocimiento de los principios de las ciencias. Este proceso aplicado a la ética parece suponer, tal como apunta David Charles, la adhesión a un realismo ético, pues los universales y principios éticos serían extraídos a partir de la realidad ética, con los cuales es posible constituir y desarrollar una ciencia ética. Cfr. Charles 1995.

⁹ En este trabajo doy por supuesta una doble finalidad, tanto cognitiva como práctica, de la ética aristotélica; de ahí que, para Aristóteles, uno de los objetivos a conseguir en la investigación ética sean, precisamente, las definiciones éticas. Sobre algunos métodos de investigación de las definiciones derivados de los *Analíticos posteriores* y aplicados a la ética, cfr. Natali 2007.

los *principios prácticos particulares* a los *principios prácticos universales* (lo cual es un paso que Aristóteles señala en el caso de la experiencia a las artes en *Metafísica* 981a5–12), pienso que también se esclarece el paso de la habituación (ἐθισμός) a la prudencia (φρόνησις).¹⁰ Así, dicha habituación tendría que concebirse como una inducción sólo por analogía.

Para demostrar que la inducción tiene un lugar efectivo en la formación de los principios éticos argumentaré que el mismo Aristóteles postuló la inducción como método científico de conocimiento en el pasaje de *Ética nicomáquea* A4 1095a30–1095b8, el cual se comprende mejor si se lee en paralelo con *Analíticos posteriores* B19 y *Metafísica* A2 981a5–12, con independencia del texto de *EN* Z11 1143a35–b5 que ha sido el más trabajado para demostrar el origen inductivo de los principios éticos.

2. La habituación como proceso de conocimiento de los principios prácticos previo a la inducción

Aristóteles menciona explícitamente la inducción (ἐπαγωγή) en tres pasajes de la *Ética nicomáquea*: los dos primeros pasajes aparecen en el libro primero, a propósito de la elucidación de la felicidad o el más alto bien de todos los bienes del hombre, y el tercer pasaje se encuentra en el libro Z, cuyo tema básico es la prudencia como virtud intelectual del ámbito práctico. Así, se comprende que este último pasaje se relacione con las premisas del silogismo práctico y, por lo tanto, en un contexto de teoría de la acción. El primer pasaje al cual me referiré se encuentra al final de *Ética nicomáquea* A7. Después de haber expuesto el argumento del ἔργον y la definición de la felicidad,¹¹ Aristóteles hace una digresión sobre la investigación en la ética y sobre los distintos modos en que se lleva a cabo el conocimiento de los principios:

De los principios, unos se conocen por inducción, otros por sensación, otros por cierta habituación, y otros de otra manera. Hay que intentar abordar cada principio concreto según su naturaleza, y hay que esforzarse de modo que se definan correctamente: ellos tienen mucho peso en relación con las

¹⁰ Angier y Moss resuelven este paso de formas distintas; Angier recurre a la distinción entre el *que* y el *porqué* de *Analíticos posteriores* II.2, *cfr.* Angier 2010, pp. 119–120, y Moss recurre a la *conceptualización* en Moss 2011, pp. 256–257.

¹¹ *Cfr.* *EN* A7 1098a16–18.

cosas que siguen. En efecto, el principio parece ser más de la mitad del todo, y muchas de las cosas buscadas se manifiestan a través de éste.¹²

Aristóteles se refiere en este texto a cuatro modos de conocer los principios: la inducción, la sensación, la habituación y a uno más que no enuncia. Este último modo de conocimiento de los principios puede referirse a la dialéctica, tal como se menciona en los *Tópicos*,¹³ y la sensación puede entenderse como presupuesta en todo proceso inductivo. Restan la habituación y la inducción.

La habituación (ἔθισμός) se ha destacado como el principal medio de adquisición de los principios prácticos y, como señalé, ha sido considerada por algunos la inducción que es propia del ámbito ético. Sin embargo, Aristóteles menciona a la inducción como un método aparte de la habituación, de modo que habituación e inducción no pueden considerarse procesos indistintos: por un lado, la inducción, en sentido propio, es un razonamiento y tiene un carácter propiamente intelectual,¹⁴ mientras que la habituación es un proceso que implica, principalmente, el ejercicio de la parte irracional o apetitiva del alma.¹⁵

La habituación es un proceso de adquisición de los principios especialmente relevante en el ámbito ético y que destaca también en el ámbito de las artes, pues consiste en la adquisición de los buenos hábitos a partir de la ejecución de acciones buenas o correctas. La habituación se ha considerado un tipo de inducción porque se constituye como un proceso de experiencia valorativa sobre lo bueno, lo justo y lo bello que se forja mediante la repetición y ejercitación de formas de actuación individuales y similares en diversas circunstancias, hasta que la virtud surge como hábito (ἔξις).¹⁶

La elaboración de una teoría que explique el proceso de habituación del individuo es algo muy complejo, pues no sólo implica explicar de qué manera pueden modelarse todos los elementos del carácter, es decir, la “parte irracional” del alma constituida por pasiones, sentimientos, deseos, etc., sino que también conlleva explicar de qué manera se

¹² EN A7 1098b3–8: τῶν ἀρχῶν δ' αἱ μὲν ἐπαγωγῆ ἠθεωροῦνται, αἱ δ' αἰσθήσει, αἱ δ' ἐθισμῶ τινί, καὶ ἄλλαι δ' ἄλλως. μετιέναι δὲ πειρατέον ἐκάστας ἢ πεφύκασιν, καὶ σπουδαστέον ὅπως διορισθῶσι καλῶς-μεγάλην γὰρ ἔχουσι ῥοπήν πρὸς τὰ ἐπόμενα. δοκεῖ γὰρ πλεῖον ἢ ἡμισυ τοῦ παντός εἶναι ἡ ἀρχή, καὶ πολλὰ συμφανῆ γίνεσθαι δι' αὐτῆς τῶν ζητουμένων. (Las traducciones en este artículo son mías.)

¹³ Cfr. *Top.* A2 101a36–101b4. Sobre el papel de la dialéctica en la ética, entre otros, cfr. Irwin 1981, Bolton 1991, Zingano 2007 y Salmieri 2009.

¹⁴ Véase la nota 6.

¹⁵ Cfr. EN A13 1102b13–31.

¹⁶ Cfr. EN B1 1103a14–1103b25.

conjugan estos elementos con la labor del intelecto.¹⁷ En el proceso de adquisición de los hábitos éticos parece darse de manera paralela un proceso de aprendizaje intelectual, es decir, un conocimiento intelectual sobre lo placentero y lo doloroso, lo conveniente y lo inconveniente y, en última instancia, sobre lo bueno y lo bello para el agente moral.¹⁸ Para Aristóteles, en los casos ejemplares de individuos que están en el proceso de adquisición de las virtudes, el conocimiento intelectual de los principios supone la correcta habituación, es decir, la ejercitación en las acciones buenas, la debida experiencia y la intervención y dirección del educador; de ahí que, para el Estagirita, la habituación correcta sea una condición indispensable para llegar a ser prudente.¹⁹

En el proceso de habituación se habla de un aspecto afectivo y de otro cognitivo. Ambos parecen inseparables y se suelen distinguir para una mejor comprensión del proceso.²⁰ A la par del ejercicio de los buenos hábitos, se va forjando también el conocimiento intelectual de los principios prácticos; este conocimiento se da en la parte racional del alma y consiste en algo distinto a la mera disposición del alma irracional a actuar de cierta manera. A través de la habituación, el agente moral adquiere principios prácticos de acción pero de un carácter particular, ya que éstos se forman como experiencias particulares, tales como “haber afrontado a tales personas fue un acto valeroso”, o bien “tomar dos copas de vino fue lo conveniente para mí”.²¹ Este tipo de conocimiento particular, que ya es susceptible de ser pensado intelectualmente, consiste en una primera etapa del conocimiento moral y no puede constituir la ciencia ética, ya que toda ciencia es sobre lo universal. Sin embargo, sí es un conocimiento suficiente de cara a la acción. En otras palabras, el contenido intelectual producto de la experiencia, que en el caso del ámbito práctico se denomina habituación,²² es el

¹⁷ Existe, además, una discusión amplia y compleja sobre si los principios de acción, o fines de las acciones, son o no objeto de deliberación. *Cfr.* Moss 2011.

¹⁸ *Cfr.* EN B4 1104b30–34.

¹⁹ Sobre la habituación (ἐθισμός) y la educación moral, así como algunos problemas que se suscitan al respecto, véase especialmente Burnyeat 1981, Vasiliou 1996 y Kraut 1998.

²⁰ *Cfr.* Angier 2010, p. 110.

²¹ Para J. Moss, en el proceso de habituación se tienen muchas percepciones o experiencias que dan lugar a una representación generalizada del fin, una apariencia de la actividad virtuosa como buena, la cual tiene un carácter cognitivo no racional producto de la *phantasia*. Para más detalles sobre la lectura de esta autora en relación con el producto de la habituación o sobre cómo captamos el fin, *cfr.* Moss 2011 y 2012.

²² *Cfr.* Burnyeat 1981, pp. 69–81.

que, y éste es, precisamente, el punto de partida sobre cual se llevará a cabo la inducción intelectual. Si bien la habituación y la inducción son dos procesos distintos, no son excluyentes, y entre ellos parece haber una relación de continuidad: en donde termina la habituación (el conocimiento del *que*) comienza la inducción.

3. *La inducción como método de conocimiento científico de los principios éticos*

El segundo pasaje en el que Aristóteles se refiere a la inducción como método de conocimiento de los principios éticos está al comienzo de la investigación y crítica sobre las distintas concepciones acerca de la felicidad. El texto de *EN* A4 1095a30–1095b8 es precisamente un pasaje metodológico en el que se habla acerca de la forma de cómo hay que investigar la felicidad en cuanto principio buscado por la política. Después de mencionar las distintas opiniones que se han formulado sobre la felicidad, el Estagirita dice que no será necesario examinar (ἐξετάζειν) todas las opiniones, sino sólo las más relevantes.²³ Este pasaje es, al mismo tiempo, un preámbulo a un examen más estricto de las opiniones sobre la felicidad y al argumento del ἔργον como su propia respuesta a la esencia del bien supremo o felicidad. Aristóteles señala el método que debe seguirse para la investigación del principio de la felicidad y, por consiguiente, también de otros principios éticos:

Que no se nos oculte que los razonamientos que van desde los principios son diferentes de los que van hacia los principios. Con razón, pues, Platón problematizaba e investigaba esto: si el camino va desde los principios o hacia los principios (como en el estadio, si la carrera va desde los jueces hacia la meta, o en sentido inverso). En efecto, hay que comenzar a partir de las cosas conocidas, y éstas son de dos tipos: las conocidas para nosotros, y las conocidas *sin más*. Igualmente, debemos comenzar a partir de las cosas conocidas para nosotros. Por eso, es necesario que esté bien dirigido en sus hábitos el que va a oír asuntos acerca de lo bueno y de lo justo y, en general, de la política. El principio, pues, es el ὅτι (el *que*), y si éste parece suficiente, para nada hará falta el διότι (el *porque*). Un hombre tal tiene esos principios, o los podría adquirir fácilmente.²⁴

²³ *Cfr.* *EN* A4 1095a28. Es preciso destacar el contexto dialéctico en el que se desenvuelve la argumentación; esto se evidencia a partir del lenguaje técnico “examinar”, muy propio de la dialéctica.

²⁴ *EN* A4 1095a30–1095b8: μή λανθανέτω δ' ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς. εὖ γὰρ καὶ ὁ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζητεί, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἡ ὁδός, ὥσπερ ἐν τῷ σταδίῳ ἀπὸ τῶν

Para su mejor comprensión, este texto puede dividirse en tres partes, aunque no hay que perder de vista su unidad. En la primera parte, Aristóteles plantea el problema sobre cómo proceder en la investigación de los principios éticos, la cual es semejante a cualquier otra investigación de los principios; así, enuncia dos posibilidades de acuerdo con dos tipos de razonamiento: 1) el razonamiento *que parte* de los principios y 2) el razonamiento *que va hacia* los principios. Con ellos, Aristóteles parece referirse a la deducción y a la inducción, respectivamente.²⁵ Al respecto, el Estagirita piensa que este asunto sobre la investigación de los principios en la ética es semejante al problema planteado por Platón también acerca de los principios, es decir, a la cuestión de si se debe partir de los principios o ir hacia ellos, tal como en una carrera podría preguntarse si debe correrse de los jueces a la meta o en sentido inverso.

En la segunda parte del texto, Aristóteles propone una respuesta a la disyuntiva sobre el tipo de razonamiento que debe utilizarse en la búsqueda de los principios éticos, basándose en la forma de conocer propia del hombre. Aristóteles responde que es preciso comenzar a partir de las cosas que nos son más conocidas, pues “lo que es más conocido” se dice en dos sentidos: lo más conocido *para nosotros* y lo más conocido *sin más* o por naturaleza; pero es preciso comenzar por lo que es más conocido *para nosotros*.²⁶ Si el argumento deductivo es el que parte de los universales para luego obtener una conclusión, y si, por el contrario, el argumento inductivo es aquel que, partiendo de las cosas particulares, se dirige hacia los universales,²⁷ y si para nosotros lo más evidente es lo más cercano a la sensación y a lo particular, entonces el razonamiento por el cual debemos optar para el conocimiento de los principios éticos es el inductivo.²⁸ Es preciso comenzar a partir de lo más conocido para nosotros (el conocimiento de los particulares) y dirigirnos hacia lo más universal que son los principios (el conocimiento ἀπλῶς). Cabe señalar que, en esta segunda parte del texto, Aristóteles parece referirse a dos tipos de principios: 1) “las cosas conocidas para

ἀθλοθετῶν ἐπὶ τὸ πέρας ἢ ἀνάπαλιν. ἀρκτέον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν γνωρίμων, ταῦτα δὲ διττῶς-τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν τὰ δ' ἀπλῶς. ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων. διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἤχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὅλων τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς. ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι, καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι-ὁ δὲ τοιοῦτος ἔχει ἢ λάβει ἂν ἀρχὰς ῥαδίως.

²⁵ Cfr. *Apo.* 71a5–9.

²⁶ Cfr. *Ph.* A1 184a16–21; *APo.* A1 71b33–72a6; *de An.* B2 413a11–13; *Metaph.* 1029b3–12.

²⁷ Cfr. *APo.* A1 71a5–9.

²⁸ Cfr. Gauthier-Jolif 1959, p. 19.

nosotros” son principios como “puntos de partida” de la investigación (el conocimiento de los particulares), y 2) “las cosas conocidas *sin más*” son los principios en estricto sentido, pues son el fin de toda investigación, es decir, los principios universales, entre los cuales están las definiciones, que enuncian la esencia o naturaleza de las cosas.²⁹

En la tercera parte del texto, después de establecer que la inducción es el método de investigación o de conocimiento de los principios éticos, Aristóteles parece hacer una digresión respecto a la importancia de la buena educación, es decir, de la correcta habituación para el conocimiento de los principios éticos. Esta última parte puede dividirse en las tres tesis siguientes:

- a) Es preciso que el que va a oír asuntos de política esté bien dirigido en sus hábitos.
- b) El principio es el ὅτι (el *que*) y, si éste parece suficiente, para nada hará falta el διότι (el *porqué*).
- c) El hombre que está bien dirigido en sus hábitos tiene esos principios o los podría adquirir fácilmente.

Pienso que lo que parece ser una digresión o consecuencia de la argumentación de Aristóteles en realidad complementa significativamente la explicación de cómo funciona el método inductivo en el descubrimiento de los principios. El indicio de la relación directa con la argumentación anterior radica en la partícula causal “διὸ” con la cual inicia esta tercera parte del texto. Aristóteles quiere decir que, dado que es preciso comenzar inductivamente a partir de lo particular, es necesario que quien sea oyente de los asuntos políticos se encuentre bien habituado.

En la tesis a) Aristóteles enuncia la importancia de la buena habituación o educación para el *oyente* de los asuntos éticos, pero la tesis c) es una tesis más general e indica la razón de la importancia de la buena habituación, porque todo hombre bien habituado o “ya tiene los principios” o “le será más fácil adquirirlos”. Es preciso señalar que en esta tesis c) Aristóteles no sólo se refiere a la correcta habituación del *oyente*, sino que se refiere principalmente a la correcta habituación del que *examina*, debido al carácter metodológico del pasaje. Sólo el bien habituado podría ser un buen investigador o un buen descubridor de los principios porque ya tiene los principios o le será más fácil adquirirlos. Sobre este punto, pienso que Aristóteles quiere enfatizar algo muy

²⁹ Cfr. *Apo.* 92a 34–35.

parecido a la distinción entre oyentes que juzgan en cada materia y que aparece al inicio del *De partibus animalium*, en donde distingue entre dos tipos de habilidades en toda investigación y en toda especulación: 1) la de poseer el conocimiento de una cosa y 2) una “cierta educación”.³⁰ Como en cualquier otra investigación, en la investigación ético-política se requieren ciertos conocimientos previos, pero también se necesita la adquisición de buenos hábitos, es decir, un entrenamiento adecuado que permita al sujeto estar bien dispuesto para dicha investigación. En la ética, la tesis c) ofrece la razón de por qué es importante la buena habituación o educación para desenvolverse en la propia área de investigación: el oyente ya posee de algún modo los principios de dicha área, por lo cual juzgará correctamente sobre la materia de la que se habla.³¹

La buena habituación está relacionada con la posesión de lo que parecen ser dos tipos de principios éticos (el *que* y el *porqué*), según sugiere la tesis b): “el principio es el ὅτι (el *que*) y, si éste parece suficiente, para nada hará falta el διότι (el *porqué*)”. Si es preciso comenzar de las cosas más conocidas para nosotros (particulares) a las cosas conocidas sin más (ἁπλῶς), entonces el que está bien educado parece encontrarse en dos situaciones posibles: 1) o bien ya tiene los principios y habrá llegado a lo que es más conocido ἁπλῶς o 2) tiene los principios sólo *habitualmente*, y podrá aspirar a tener el conocimiento ἁπλῶς de dichos principios. Ciertamente, lo que parece exigir la correcta interpretación de la tercera parte del texto no es solamente esclarecer cómo o de qué manera el bien educado tiene los principios, sino también saber cuál es su relevancia en la explicación del conocimiento de los principios éticos. La solución al problema de cómo el bien educado tiene los principios parece estar directamente emparentada con la solución al problema de cómo funciona la inducción en la investigación de los principios.

³⁰ Cfr. PA 639a1–12.

³¹ Según el comentario de Balme, Aristóteles distingue tres tipos de personas: el especialista, el oyente bien educado en todo tema y el oyente educado en un solo tema. La educación correcta consiste en el conocimiento de los principios de una o varias áreas del conocimiento, a diferencia del especialista que tiene el conocimiento de los hechos. Cfr. Balme 1992, p. 70. Sin embargo, a diferencia de otras áreas del saber, en el contexto ético-político estos señalamientos sobre el buen oyente tienen repercusiones importantes; por ejemplo, uno puede preguntarse acerca del público al cual Aristóteles dirige el presente tratado pues, al parecer, se dirige sólo a personas bien educadas. Natali dice que ha habido varias respuestas a este respecto; se ha comentado que está dirigido a futuros legisladores y políticos (Burnet y Bodeüs), otros dicen que a los ciudadanos, hombres adultos y atenienses (Stewart y Gauthier), y otros piensan que a la nobleza ateniense. Cfr. Natali 2007, p. 369.

Recordemos que, ante la disyuntiva entre la deducción y la inducción, Aristóteles optó por la inducción debido a que es preciso comenzar a partir de las cosas más conocidas para nosotros. Pienso que la clave para interpretar el texto de *EN* A4 radica, justamente, en cómo entendamos la tesis b).³²

La tesis b) puede tener dos lecturas. En la primera, la inducción de los principios éticos se lleva a cabo partiendo del *que* hacia el *porqué* y, en la segunda, la inducción se realiza a partir de los datos particulares hacia el *que* y el *porqué*. En ambas lecturas, está claro que Aristóteles piensa que, de cara a los objetivos prácticos del conocimiento ético, bastará tener el *que*, ya que es el conocimiento suficiente para llevar a cabo las buenas acciones.³³ La diferencia sustancial entre ambas opciones radica en que la primera considera el *que* como punto de partida de la investigación; en cambio, la segunda opción considera a éste como punto de llegada. De lo que no cabe duda es de que el *que* se considera un *principio práctico*, pues es suficiente en relación con la acción; sin embargo, aún cabría duda de si éste implica o no *universalidad*, o en qué medida la implicaría, es decir, si el *que* es el producto de una inducción o es el punto de partida hacia el *porqué*.³⁴ En cambio, el *porqué* es un principio que indica la causa y que parece ser prescindible para la acción, aunque no por ello queda descartado en la investigación ética. Como veremos, pienso que la mejor manera de leer la tesis b) es considerar que la inducción se produce en el paso del *que* al *porqué*. Para explicar de qué manera la inducción surge en la relación entre el *que* y el *porqué*, será preciso remitirnos a los *Analíticos posteriores* B19 y a *Metafísica* A2, textos en los que Aristóteles explica cómo se origina el conocimiento de los principios.

4. La inducción como el paso del *que* al *porqué*

Hay dos temas principales que Aristóteles busca esclarecer en *Analíticos posteriores* B19; uno es acerca del conocimiento de los principios

³² Cfr. *EN* 1098a20–1098b3.

³³ Cfr. las notas 40 y 56.

³⁴ Irwin piensa que, con el *que*, Aristóteles se refiere a las “creencias aceptadas” que cada individuo tiene (las cuales pueden no ser verdaderas), y que son aquéllas a partir de las cuales comienza la búsqueda ética, cuyo fin es la justificación de estas creencias, es decir, la búsqueda del *porqué* sería lo más evidente *sin más*. Cfr. Irwin 1999, p. 176. La lectura de Irwin se inserta ya en un contexto dialéctico; la búsqueda de los principios parte de opiniones y no de la sensibilidad. Cfr. Irwin 1981.

y el otro acerca de la generación del hábito (ἔξις) propio de esos mismos principios. La explicación de cómo se origina el conocimiento de los principios aparece junto con el problema de la generación de su hábito correspondiente. Para Aristóteles, el hábito de los principios no es innato, sino que se genera a partir de la percepción sensible y, para explicar cómo se genera, necesita primero explicar el proceso de conocimiento de los principios. Aristóteles parece dilucidar la forma psicológica en que se originan los principios a partir de la percepción, y no específicamente de la forma científico-sistemática de establecerlos:

Al darse una sensación, en algunos de los animales se genera una permanencia de lo sentido, y en otros no se genera. Ahora bien, en los que no se genera (dicha permanencia), en ellos no hay aprehensión más allá del simple sentir: no hay aprehensión o bien en lo absoluto, o bien acerca de las cosas de las que no se genera la permanencia; y en aquellos que han sentido, es posible incluso tener la [permanencia] en el alma. Al darse muchas veces tales cosas, se da ya una diferencia, de manera que, para algunos animales se genera un λόγος a partir de la permanencia de tales [sensaciones], y para otros no. Ahora bien, a partir de la sensación se genera un recuerdo, como decimos, y del recuerdo que se da muchas veces de lo mismo, se genera una experiencia; en efecto, muchos recuerdos, en cuanto al número, son una experiencia. De la experiencia, o de todo universal establecido en el alma (del uno en relación a lo mucho, uno que está en todos aquéllos como algo idéntico) surge el principio de la técnica y de la ciencia: de la técnica, si es acerca de la generación, y de la ciencia, si es acerca de lo que es.³⁵

En este texto se ofrece una explicación progresiva del conocimiento que parte de la percepción sensible, es decir, de lo individual, hasta llegar a lo más universal, que son los principios. La explicación también es dicotómica, pues se descarta paulatinamente la posibilidad de conocimiento universal en los seres que tienen sensibilidad pero carecen de racionalidad. De todos los animales, es decir, de todos los seres que

³⁵ APo. B19 99b36–100a9: ἐνούσης δ' αἰσθήσεως τοῖς μὲν τῶν ζῶων ἐγγίνεται μονὴ τοῦ αἰσθήματος, τοῖς δ' οὐκ ἐγγίνεται. ὅσοις μὲν οὖν μὴ ἐγγίνεται, ἢ ὅλως ἢ περὶ ἃ μὴ ἐγγίνεται, οὐκ ἔστι τούτοις γνώσις ἔξω τοῦ αἰσθάνεσθαι· ἐν οἷς δ' ἔνεστιν αἰσθανομένοις ἔχειν ἔτι ἐν τῇ ψυχῇ. πολλῶν δὲ τοιούτων γινομένων ἥδη διαφορὰ τις γίνεται, ὥστε τοῖς μὲν γίνεσθαι λόγον ἐκ τῆς τῶν τοιούτων μονῆς, τοῖς δὲ μὴ. Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῆ ἔκειναι τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης.

tienen sensación, en unos se genera una permanencia (μονή) y en otros no; es decir, para unos se dan los recuerdos y para los otros no, sino que sólo existe la sensibilidad. Después, en algunos seres vivos la multiplicidad de recuerdos sobre una misma cosa origina una experiencia,³⁶ la cual parece una especie de “primer universal” por ser una sola cosa en relación con muchos recuerdos. Posteriormente, y en algunos seres vivos, es decir, en los seres humanos, a partir de la experiencia se origina un principio que, según Aristóteles, puede pertenecer al ámbito de la técnica, si se relaciona con “la generación” de las cosas, o bien al ámbito de la ciencia, si se relaciona con “el ser” de las cosas. A esta bifurcación de principios podríamos añadir hipotéticamente un tercer tipo: los principios prácticos, los cuales están relacionados con el ámbito de la acción.

La generación del conocimiento de los principios a partir de la experiencia es un asunto que, al parecer, está un poco más desarrollado en el libro primero de la *Metafísica*. En el capítulo primero se explica un proceso de conocimiento similar al de *APo.* B19, a partir de la sensibilidad; después, la mayor parte del capítulo se dedica a señalar las diferencias entre la experiencia y el arte, así como las ventajas y desventajas entre ellas de cara a la acción. Entre estos dos temas hay un párrafo sobre la generación del arte a partir de la experiencia, lo cual aclara la generación de los principios:

El arte se genera cuando, a partir de muchas nociones de la experiencia, se genera un juicio universal acerca de cosas semejantes. En efecto, tener el juicio de que a Calias, sufriendo tal enfermedad, le hizo bien tal medicina, y también a Sócrates, y así a muchos uno por uno, es propio de la experiencia; pero [tener el juicio de] que a todos los individuos de tal constitución, determinados según una clase, estando enfermos de tal enfermedad, les hizo bien tal medicina (por ejemplo, a los flemáticos o a los biliosos o a los que tienen fiebre), es propio del arte.³⁷

El sujeto racional, en un estado de experiencia, hace *juicios particulares* o individuales (ὕποληψις); por ejemplo, “el agua con miel fue benéfica

³⁶ Cfr. *Metaph.* A2 980b29–981a1.

³⁷ *Metaph.* A2 981a5–12: γίνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι Καλλία κάμνοντι τῆνδὶ τὴν νόσον τοδὶ συνήνεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθ’ ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν· τὸ δ’ ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ’ εἶδος ἐν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τῆνδὶ τὴν νόσον, συνήνεγκεν, οἷον τοῖς φλεγματώδεσιν ἢ χολώδεσι [ἦ] πυρέττουσι καύσω, τέχνης.

para Calias cuando tenía fiebre”, el cual puede aplicarse al caso de Sócrates y otros casos individuales. En cambio, en el arte, el sujeto posee juicios universales (καθόλου ὑπόληψις), los cuales se generaron a partir de los juicios de la experiencia. Los juicios universales se distinguen de los individuales, según el ejemplo médico, en que no consideran individuos, sino “especies” o “clases” de individuos. El médico, poseedor de la medicina, sabe que el agua con miel cura la fiebre a los “flemáticos”. Este mismo nivel de universalidad se daría también en el caso de los principios prácticos por analogía con el arte (τέχνη), los cuales se expresarían también en juicios universales como “mantenerse en el puesto durante la batalla es algo valiente”³⁸ o “enfrentar a los enemigos es algo valiente”.

Hay que destacar que los juicios particulares parecen suficientes para la práctica; por eso Aristóteles dice que “el que tiene experiencia es más eficaz de cara a la acción, que quien sólo tiene el universal”.³⁹ Basta entonces tener el juicio particular de que “el agua con miel le hizo bien a Sócrates cuando tuvo fiebre” para prescribirle de nuevo el mismo remedio para curarlo.

Más adelante, Aristóteles expresa en otros términos la diferencia entre el saber de la experiencia y el del arte:

En efecto, por un lado, los expertos saben el ὅτι (el *que*), y no saben el διότι (el *porqué*). Y, por otro lado, los otros [los que tienen el arte] conocen el διότι (el *porqué*), es decir, la causa.⁴⁰

El *que* (ὅτι) consiste en los juicios de experiencia que son particulares. Cada uno de ellos expresa una experiencia como “el agua con miel fue benéfica a Sócrates cuando tuvo fiebre”, o bien “la carne de ave fue saludable y de fácil digestión” o “haber ingerido tal cantidad de alcohol fue lo conveniente para mí” o “haber afrontado a tales personas fue algo valiente”. Aristóteles piensa que el *que* es suficiente para la acción; en cambio, el *porqué* es propio del arte y expresa la *causa*: por ejemplo, la causa de que el agua con miel haya sido benéfica para Sócrates radica en el temperamento flemático de Sócrates, ya que a los flemáticos les beneficia el agua con miel cuando tienen fiebre. En este ejemplo, la causa que expresa el *porqué* radica en la universalización de los juicios

³⁸ Cfr. EN 1116b18–22.

³⁹ Cfr. EN Z7 1141b16–22 y *Metaph.* A1 981a12–17.

⁴⁰ Cfr. *Metaph.* A1 981a28–30: οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασι· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γινώσκουσιν.

particulares conforme a los criterios señalados por Aristóteles, es decir, considerando a los individuos de una *cierta constitución* o *cierta clase*. La carne de ave que fue benéfica en un caso puede generalizarse a “las carnes de ave de una cierta clase son saludables”, o bien, a “todas las carnes de ave son saludables”, o incluso, usando el mismo ejemplo de Aristóteles, uno puede llegar a una generalización o universalización más amplia como: “todas las carnes ligeras son saludables y de fácil digestión”,⁴¹ la cual es un principio práctico de la medicina, y en la que la fuerza del enunciado que indica el *porqué* está contenida en la universalización de la clase; es decir, la causa de que una carne sea saludable y de fácil digestión radica en su ligereza.

Para Aristóteles, el *porqué*, al menos en este contexto, es una *universalización práctica*, un *principio práctico universal* extraído de los datos de la experiencia que son juicios particulares o *principios prácticos particulares*: el *porqué* es así el producto de una universalización o inducción de un carácter estrictamente intelectual, es decir, una operación sofisticada que sólo realiza el artesano experto o el científico.

Con base en estos señalamientos de *APo.* B19 y *Metaph.* A2, pienso que el texto de *EN* A4 se comprende mejor: la distinción entre el *que* y el *porqué* se relaciona con el paso inductivo de los principios particulares a los universales; la inducción se da en el paso del *que* al *porqué*. Uno es particular y el otro universal; el primero es punto de partida y el segundo punto de llegada de la inducción y, por lo tanto, principio en un sentido más estricto.⁴² Así pues, parece que sólo por analogía podríamos decir que el *que* es producto de una inducción, porque es el resultado de una multiplicidad de recuerdos que conforman una única

⁴¹ Cfr. *EN* Z7 1141b16–21.

⁴² Jessica Moss recurre también a esta explicación de la captación de universales en el arte de *Metafísica* A2 para esclarecer cómo se obtiene la creencia sobre el fin, sólo que con las siguientes diferencias: a) a esta generalización la considera producto de una conceptualización y no de la inducción, la cual no altera el contenido del fin obtenido por la habituación, b) el producto de esta universalización o conceptualización no es un primer principio (como en el ámbito teórico), y no enseña nada nuevo sobre la acción, por lo que minimiza su importancia en relación con la captación del fin; aunque reconoce que es indispensable para la deliberación. Cfr. Moss 2011, pp. 256–257. Desde mi punto de vista, Moss minimiza demasiado la labor del intelecto en el ámbito práctico, ya que el fin pensado por el intelecto es necesario para la deliberación y la virtud plena; además, aunque conocer el universal no tuviera grandes repercusiones en el actuar individual, sí es relevante para la teoría ética y la política, la cual se encarga de ver por las leyes y de regir la *polis*. La política requiere un conocimiento de los universales en mayor medida para extender su ámbito de acción a más casos. Cfr. *EN* 1180b13–23.

experiencia particular resultado de la habituación, pero este proceso no es la inducción cognitivo-intelectual. La inducción en sentido propio o intelectual se da entonces en el paso del *que* al *porqué*, es decir, cuando se da el paso de un juicio (ὑπόληψις) particular a un juicio de carácter universal (καθόλου ὑπόληψις).⁴³ Así, por ejemplo, “resistir en el puesto durante la batalla es algo valiente” o “no abandonar el propio escudo en la batalla es algo valiente” son algunos principios prácticos que son universales debido a que son generalizaciones extraídos de la experiencia de casos individuales.⁴⁴

Por otra parte, el bien educado al que se refería Aristóteles en el texto de *EN A4* ya posee el *que*. Por poseer los juicios particulares producto de la experiencia o habituación, el bien educado, ya sea el que examina o el discípulo que escucha las lecciones de ética, estará más familiarizado con los principios éticos y más cerca de las cosas *más cognoscibles* ἀπλῶς (el *porqué*), de modo que le será más fácil adquirirlas, es decir, al tener el *que*, le será más fácil llegar al *porqué*.⁴⁵

5. La inducción en la captación del fin como principio de la acción

Como principio práctico universal, el *porqué* es el conocimiento del prudente, esto es, el fin como premisa mayor del silogismo en el ámbito práctico que se obtiene a partir de las experiencias particulares. Esto

⁴³ En cambio, para Bronstein el *que* es el producto de la inducción y es el universal a partir del cual se busca el *porqué* con ayuda de otra metodología. Cfr. Bronstein 2012. Esta visión me parece muy atractiva. Sin embargo, creo que es difícil de sostener si consideramos la afirmación ya citada de *Metaph.* 981a28–30; el *que*, si fuera universal, no lo podrían tener los expertos, que sólo conocen los particulares; el *que* debe ser un principio práctico particular.

⁴⁴ Aristóteles habla incluso en *EN III*, 8 de una “experiencia” de los soldados según la cual saben identificar y distinguir casos de valentía o cobardía. Cfr. *EN* 1116b3–19. Desde mi punto de vista, Aristóteles no parece buscar una especie de codificación o formulación “estricta” de estos principios; sin embargo, no deja de considerar generalizaciones que pueden funcionar como principios de acción obtenidos de la experiencia particular.

⁴⁵ Para explicar el paso de la mera habituación o acción habitual a la prudencia o acción racional, T. Angier piensa que es preciso explicar el paso del *que* al *porqué* (ya que, desde su punto de vista, Aristóteles no responde a este punto ni en la *Ética* ni en la *Metafísica*). Así, propone acudir a la distinción hecha en *APo.* B1 entre el *que* y el *porqué*: definir algo es ofrecer la explicación de *por qué* existe algo (el *que*). Cfr. Angier 2010, pp. 118–120. A diferencia de Angier, pienso que Aristóteles sí da la respuesta en la *EN*, especialmente en este pasaje de *EN A4* a través de la inducción, proceso que se esclarece en *Metafísica A1* como sostiene también Bronstein, aunque en un contexto no ético.

parece sugerirse en el tercer texto de la *Ética nicomáquea* en el que la inducción aparece como el método a partir del cual se obtienen los principios éticos. En *EN* Z11, después de que Aristóteles se refiere a otros hábitos (ἔξαιτις) que, además de la prudencia, también tienen que ver con los particulares en el ámbito práctico (como la γνώμη y la σύνεσις), habla sobre el *noûs* como un hábito que también está relacionado con los particulares:

El intelecto (νοῦς) es propio de los extremos en ambas partes; en efecto, el intelecto —y no el razonamiento— es propio de los primeros y de los últimos términos (ὄρων), y éste, por una parte, es propio en las demostraciones de los términos primeros e inmóviles, y, por la otra, en las cosas prácticas, es propio de lo último y de lo que puede ser de otra manera (ἐνδεχομένου) y de la otra premisa; estas cosas son los principios del fin (οὗ ἕνεκα). Los universales, pues, se dan a partir de los particulares.⁴⁶

Aristóteles habla aquí de la doble función del intelecto (νοῦς), la cual se lleva a cabo en las dos áreas del conocimiento, tanto la teórica como la práctica. Dicha función consiste en la captación de las cosas últimas que lo son en dos sentidos: por un lado, el intelecto capta los términos primeros o principios, los cuales son “algo último” porque son menos evidentes y, para llegar a ellos, es preciso comenzar a partir de los datos particulares hasta llegar a los principios universales y, por el otro lado, el intelecto capta los particulares que también son “algo último” porque constituyen el dato particular al cual se aplica el principio. En el ámbito teórico, el intelecto capta los principios de las demostraciones y, en el ámbito práctico, el intelecto (νοῦς) capta tanto la premisa última del silogismo práctico, es decir, la premisa menor o premisa particular, y también capta el fin o premisa mayor, a la cual se llega gracias a un proceso inductivo de los datos particulares al universal o principio.

En este texto, Aristóteles habla no sólo sobre los principios teóricos o de la demostración científica, sino también sobre los principios de la acción que son los fines hacia los cuales se dirige el agente moral en cuanto hombre prudente, es decir, tal parece que, para el prudente no sólo bastaría tener el *que*, sino también el *porqué*, es decir, la universalización de los juicios particulares que funcionan como premisa mayor

⁴⁶ *EN* Z11 1143a35–b5: καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ’ ἀμφοτέρα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων, ὁ δ’ ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὐταί· ἐκ τῶν καθ’ ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου.

necesaria para la realización de la acción.⁴⁷ En efecto, la inducción que lleva a cabo el intelecto (νοῦς) sirve para la adquisición de los *principios prácticos universales* a partir de los *principios prácticos particulares*. Ambos son útiles para el agente moral, pero la diferencia entre ellos está en que los universales son necesarios para la virtud completa y suprema (κυρίως ἀρετή)⁴⁸ y los particulares sólo para la buena habituación.⁴⁹ El papel de la inducción es el de ser un método racional de generalización que realiza el agente moral en la medida en que posee la virtud de la prudencia y es capaz de concebir principios prácticos universales y no sólo datos de la experiencia.

6. La inducción como método previo en la búsqueda de las definiciones éticas

Como mencioné anteriormente, uno de los propósitos de *Analíticos posteriores* B19 es explicar el proceso por medio del cual se origina o se produce el conocimiento de los principios de las ciencias. Por estos principios Aristóteles entiende, en primera instancia, las *definiciones*. El texto de la *Metafísica* sirve de apoyo para entender los principios como premisas de la demostración,⁵⁰ ya sea como definiciones, como axiomas, tesis, o como proposiciones que expresen atributos de las cosas.

Los *principios prácticos universales*, como “el agua con miel cura la fiebre de los flemáticos” o “las carnes ligeras son saludables y de fácil digestión”, parecen expresar atributos καθ’ αὐτά o atributos esenciales, como “ser saludable” y “de fácil digestión” para las carnes ligeras; sin

⁴⁷ Este texto ha sido muy comentado y utilizado por lo general para defender la presencia de la inducción en la ética; por ejemplo, Sorabji opina que este pasaje es la principal explicación de Aristóteles acerca de la inducción moral. *Cfr.* Sorabji 1973–1974, pp. 124–129. Al comentar este mismo pasaje, Reeve piensa que el νοῦς desempeña el mismo papel en la ética y en la ciencia, es decir, capta los universales, pero la diferencia más significativa está en el proceso mediante el cual se adquieren los primeros principios en ambas áreas: en la ciencia se adquieren por inducción y en la ética por habituación, la cual implica no sólo la opinión correcta, sino también el deseo correcto. *Cfr.* Reeve 1996, pp. 81–82. Pienso que la apreciación de Reeve es correcta; sin embargo, pienso que se equivoca al pensar que Aristóteles no consideró la inducción un proceso intelectual que también es posible apreciar en la ética con independencia de la habituación, aunque de algún modo esté condicionada por ella.

⁴⁸ *Cfr.* EN Z13 1144b–16.

⁴⁹ Sobre las distintas etapas de la formación del carácter, *cfr.* Lawrence 2011.

⁵⁰ *Cfr.* APo. A23, 25, 32, 33.

embargo, estos principios prácticos son distintos de las definiciones. La definición es el enunciado de la esencia de las cosas⁵¹ y, por lo tanto, expresa el *porqué* de una manera más completa.⁵² En el ejemplo médico del agua con miel, la explicación del *porqué* parece incompleta, pues no basta con saber que tal remedio es funcional para cierto tipo de individuos como los flemáticos, sino que se esperaría obtener, como bien señala Bronstein, la definición de “flemático”,⁵³ de tal forma que también podamos iniciar la búsqueda de la definición de “fiebre”, “enfermedad” o “carne ligera”. El *porqué* en la ética, como en las artes, implicaría tanto el conocimiento de los *principios prácticos universales* como de las *definiciones*;⁵⁴ por ejemplo, además de tener el principio práctico de “resistir en el puesto durante la batalla es algo valiente”, se tendría que buscar la definición de valentía, por ejemplo, decir que “la valentía es el término medio en relación con las cosas temibles”.⁵⁵ Ambos conocimientos constituirían el conocimiento ἀπλῶς al cual aspira el que investiga los asuntos humanos o ético-políticos, ya que uno de los objetivos de la ciencia ético-política, como toda ciencia en el sistema aristotélico, es la búsqueda de definiciones, las cuales son el producto de la razón teórica que piensa los fenómenos éticos.⁵⁶

⁵¹ Cfr. *Metaph.* Z5 1031a11–14.

⁵² Saber el *qué* es o la definición de algo es lo mismo que saber el *porqué*. Cfr. *APo.* B2 90a31–32.

⁵³ Cfr. Bronstein 2012, pp. 46–47.

⁵⁴ El tema de las definiciones éticas, su relevancia, así como su función práctica son un tema muy amplio que excede los propósitos de este trabajo. Por lo pronto, me concreto a indicar su presencia en la ética aristotélica.

⁵⁵ El nivel de practicidad de los principios prácticos obtenidos por inducción es mayor que el de las definiciones: basta con saber que “tomar dos copas de vino fue lo moderado y conveniente para mí” para mantener el autocontrol; en cambio, decir que “la moderación es el término medio en relación con los placeres corporales” (que es más semejante a una definición de la moderación), puede no ser útil para quien carece de juicios particulares que expresen situaciones ejemplares de moderación. Los *principios prácticos universales* los posee tanto el prudente como el filósofo moral; el que está habituado sólo posee los *principios particulares*. La inducción cumple dos tareas: 1) lograr el principio universal del prudente y 2) ser el punto de partida de la investigación de las definiciones éticas que formula el filósofo moral o eticista.

⁵⁶ En diversas partes de su obra, Aristóteles se refiere a las “ciencias prácticas” (cfr. *Metaph.* E1 1025b22–24, K7 1064a10–19), y también utiliza la expresión “filosofía acerca de las cosas humanas”, cfr. *EN* K9 1181a15. Como bien señala Anagnostopoulos, Aristóteles, en algunos pasajes metodológicos en los que habla de la finalidad de los tratados éticos (cfr. *EN* B2 1103b26–30, *EN* K9 1179a33–1179b4), busca subrayar que el fin de la ética trasciende el conocimiento, pero no

Las definiciones, en cuanto principios científicos, ya sean del ámbito teórico, práctico o productivo, se refieren al nivel especializado de conocimiento; con ellas se comprende el mundo, es decir, son de carácter teórico, en oposición a un conocimiento de tipo experiencial. La prioridad de *Analíticos posteriores* B19 no está en proponer la forma metodológica en que se establecen los principios y, entre ellos, las definiciones, y tampoco distingue la forma en que se establecen los principios en cada área del conocimiento; Aristóteles parece dejar esta tarea a cada una de las ciencias. Coincido con D. Bronstein en que los métodos de establecimiento de las definiciones científicas no se encuentran en *APo.* B19, sino en otros lugares, como en el procedimiento descrito en *APo.* B13, en donde Aristóteles menciona el método de división.⁵⁷ Bajo esta perspectiva, pienso que, como fruto de la inducción, podemos tener *principios prácticos universales* como “escuchar los consejos de los mayores es algo prudente”, “enfrentar a los enemigos es algo valiente”, o bien “enojarse cuando uno es ofendido es algo magnánimo” y, a partir de ellos, es posible iniciar la búsqueda de las definiciones de conceptos como prudencia, valentía, magnanimidad, etc., en lo que intervendrían también otros métodos, como el dialéctico.⁵⁸

7. Conclusiones

La función de la inducción, en cuanto método de descubrimiento de los principios en la ética aristotélica, tiene sus alcances y sus límites. En la ética, como en las artes, la inducción permite obtener *principios prácticos universales*, los cuales son un tipo de *porqué*, según lo pudimos constatar a partir de *EN* A4 1095a30–1095b8, con ayuda de *Analíticos*

niega que el fin propio de la ética sea de carácter cognitivo; igualmente, cuando Aristóteles dice que el fin de la ética o la política es “práctico”, él ya supone que la política es un estudio o una investigación, a la cual se refiere con términos como μέθοδος (investigación), ἐπιστήμη (ciencia), πραγματεία (investigación o estudio). Cfr. Anagnostopoulos 1994, p. 74.

⁵⁷ Según Bronstein el propósito de B19 no consiste en tratar de qué manera se obtienen los principios, sino de señalar el origen de dicho conocimiento, es decir, la percepción. Cfr. Bronstein 2012.

⁵⁸ En *APo.* B13, cuando Aristóteles describe la división como método de formación de las definiciones, utiliza el ejemplo ético de la magnanimidad: habla de generalizaciones que abarquen los casos de magnanimidad, como “no soportar ser ofendidos” que es algo común en los casos concretos de Alcibíades, Aquiles y Áyax; y si, además, se tiene el caso de Lisandro y Sócrates, y en ellos lo común es algo distinto, entonces habrá dos especies de magnanimidad. Las definiciones parecen buscarse a partir de este tipo de generalizaciones.

posteriores B 19 y *Metafísica* A1. La inducción ayuda además a esclarecer el paso de la habituación a la prudencia (*φρόνησις*), ya que la primera implica sólo *principios prácticos particulares* (el *que*), mientras que la segunda implica *principios prácticos universales* (el *porqué*). Sin embargo, la sola inducción no basta en la búsqueda y descubrimiento de las definiciones éticas, las cuales son el tipo de porqué y los principios buscados en la ciencia ética en sentido estricto. A pesar de esto, el conocimiento universal que nos proporciona la inducción es el primer paso en la formación de dichas definiciones. El valor científico de la inducción radica en que ella comienza a partir del conocimiento particular y, por lo tanto, sus contenidos están basados en la experiencia sensible. La inducción resulta ser la base de una ciencia ética y de un realismo ético debido a que las universalizaciones obtenidas a partir de ella provienen de datos de experiencia que son constitutivos de la realidad ética.*

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria:

- Balme, D.M., 1992, *Aristotle. De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II. 1–3)*, trad. y notas de D.M. Balme, Clarendon Press, Oxford.
- Barnes, J., 1994, *Aristotle. Posterior Analytics, Translated with a Commentary*, 2a. ed., Clarendon Press, Oxford.
- Bywater, I. (ed.), 1975 (1894), *Aristotelis. Ethica Nicomachea*, Oxford University Press, Oxford.
- Candel, M. (ed.), 2008, *Aristóteles. Tratados de Lógica (Órganon), Tomo II: Sobre la interpretación, Analíticos Primeros, Analíticos Segundos*, trad. e introd. de M. Candel, Gredos, Madrid.
- Irwin, T., 1999, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, 2a. ed., Hackett, Indianápolis.
- Pallí Bonet, J. (ed.), 1985, *Aristóteles. Ética Nicomachea*, trad. de J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid.
- Ross, W.D. (ed.), 1924, *Aristotle's Metaphysics*, vols. I y II, Clarendon Press, Oxford.
- Waitz, Th., 1965 (1844), *Aristotelis. Organon Graece, Pars Posterior, Analytica posteriora, Topica*, Scientia Verlag Aalen, Leipzig.

Bibliografía secundaria:

*Agradezco los comentarios hechos a este trabajo por parte de Ricardo Salles, Paloma Hernández, Eduardo Charpenel y los dictaminadores anónimos de la revista *Diánoia*.

- Anagnostopoulos, G., 1994, *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, University of California Press, Berkeley.
- Angier, T., 2010, *Techne in Aristotle's Ethics: Crafting the Moral Life*, Continuum, Londres/Nueva York.
- Barnes, J., 2011, "Aristotle and the Methods of Ethics", en M. Bonelli (ed.), *Method and Metaphysics. Essays in Ancient Philosophy I*, Clarendon Press, Oxford/Nueva York.
- Bolton, R., 1991, "Aristotle on the Objectivity of Ethics", en J.P. Anton y A. Preus (comps.), *Essays in Ancient Greek Philosophy IV. Aristotle's Ethics*, State University of New York Press, Nueva York.
- Bronstein, D., 2012, "The Origin and Aim of Posterior Analytics II.19", *Phronesis*, vol. 57, no. 1, pp. 29–62.
- Burnyeat, M.F., 1981, "Aristotle on Learning to be Good", en A. Rorty (comp.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley/Londres.
- Charles, D., 1995, "Aristotle and Modern Realism", en R. Heinaman (comp.), *Aristotle and Moral Realism*, Westview Press, Londres.
- , 2000, *Aristotle on Meaning and Essence*, Clarendon Press, Oxford.
- Dahl, N.O., 1984, *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of Will*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Gauthier, R.A. y J.Y. Jolif, 1958–1959, *Aristote, L'Éthique à Nicomaque*, Publications Universitaires de Louvain, Éditions Béatrice/Nauwelaerts, París/Louvain.
- Irwin, T., 1981, "Aristotle's Methods of Ethics", en D.J. O'Meara (comp.), *Studies in Aristotle*, Catholic University of America Press, Washington, pp. 193–223.
- Katayama, E.G., 2011, "David Charles and Aristotle's Master Craftsmen", *Ancient Philosophy*, vol. 31, no. 1, pp. 145–160.
- Kraut, R., 1998, "Aristotle on Method and Moral Education", en J. Gentzler (comp.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, pp. 271–290.
- Lawrence, G., 2011, "Acquiring Character: Becoming Grown-Up", en M. Pakaluk y G. Pearson (eds.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, pp. 233–284.
- Moss, J., 2011, "'Virtue Makes the Goal Right': Virtue and *Phronesis* in Aristotle's Ethics", *Phronesis*, vol. 56, no. 3, pp. 204–261.
- , 2012, *Aristotle on the Apparent Good. Perception, Phantasia, Thought, and Desire*, Oxford University Press, Oxford.
- Natali, C., 2010a, "Posterior Analytics and the Definition of Happiness in NE I", *Phronesis*, vol. 55, no. 4, pp. 304–324.
- , 2010b, "Particular Virtues in the *Nicomachean Ethics* of Aristotle", en R.W. Sharples (ed.), *Particulars in Greek Philosophy. The Seventh S.V. Keeling Colloquium in Ancient Philosophy*, Leiden/Boston, Brill, pp. 73–96.
- , 2007, "Rhetorical and Scientific Aspects of the *Nicomachean Ethics*", *Phronesis*, vol. 52, pp. 364–381.

- Reeve, C.D.C., 1996, "How Scientific is Aristotle's Ethics?", *Philosophical Inquiry*, vol. 18, nos. 1-2, pp. 77-87.
- , 1992, *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Clarendon Press, Oxford.
- Salmieri, G., 2009, "Aristotle's Non-'Dialectical' Methodology in the *Nicomachean Ethics*", *Ancient Philosophy*, 29, 311-335.
- Sorabji, R., 1973-1974, "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 74, pp. 107-129.
- Taylor, C.C.W., 2008, "Aristotle on the Practical Intellect", en C.C.W. Taylor, *Pleasure, Mind, and Soul: Selected Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, pp. 204-222.
- Vasiliou, I., 1996, "The Role of Good Upbringing in Aristotle's Ethics", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 56, no. 4, pp. 771-797.
- Zingano, M., 2007, "Aristotle and the Problems of Method in Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 32, pp. 297-330.

Recibido el 25 de junio de 2015; aceptado el 24 de agosto de 2015.