

**LA POSIBILIDAD DE LA EPISTEME EN LA ÉTICA ARISTOTÉLICA**  
THE POSSIBILITY OF EPISTEME IN ARISTOTLE'S ETHICS

Matías Leiva  
Universidad de los Andes, Chile  
matiasleiva@gmail.com

**Resumen:** existe una larga tradición que sostiene la imposibilidad de la ética aristotélica de poseer las cualidades necesarias para alcanzar la *episteme*, el conocimiento demostrativo universal. Sin embargo, desde hace algunas décadas, ha venido tomando fuerza la idea de que los principios y metodologías expuestos tanto en la *Ética Eudemia* como en la *Ética Nicomaquea* cumplen con los requisitos científicos expuestos en los *Analíticos Posteriores* para lograr elevarse por encima del simple conocimiento particular. En este trabajo seguiremos la interpretación del Profesor Joseph Karbowski y su intento por equiparar la ética al conocimiento científico. Comenzaremos revisando el concepto aristotélico general de filosofía y su método propio, para luego pasar a revisar el estatuto de la ética dentro de dicho abordaje. Posteriormente se revisarán individualmente los pasajes e ideas claves que resalta Karbowski de la *Ética Eudemia* y la *Ética Nicomaquea* en su meta por demostrar que la *episteme* y la ética son epistemológicamente compatibles.

**Palabras claves:** episteme, ciencia, ética, conocimiento, demostración.

**Abstract:** There is a long tradition that affirms that the Aristotelian Ethics is unable to achieve the necessary conditions to reach the *episteme*, i.e. the universal demonstrative knowledge. However, over the last decades, an idea has been growing strong; the principles and methodologies exposed in both *Eudemian Ethics* and *Nicomachean Ethics* meet the scientific requirements exposed in *Posterior Analytics* to tower above mere particular knowledge. In this article we will follow Professor Joseph Karbowski's interpretation and his attempt to equate Ethics to the scientific knowledge. First, the Aristotelian general concept of philosophy and its method will be addressed. Second, the status of Ethics within that approach will be analyzed. Finally, we will go over the key passages of both *Eudemian Ethics* and *Nicomachean Ethics* used by Karbowski to demonstrate that *episteme* and Ethics are epistemologically compatible.

**Key words:** episteme, Science, Ethics, knowledge, demonstration.

*Cómo citar este artículo/Citation:* Leiva, Matías 2019: «La posibilidad de la episteme en la ética aristotélica», *Grecorromana* I, pp. 35-55.

Recibido: 12/03/2019

Aceptado: 20/07/2019

## 1. *Introducción*

Desde inicios del siglo XX se viene discutiendo la posibilidad de los saberes prácticos, en particular de la ética, de alcanzar el conocimiento científico demostrativo o *episteme*, en el marco de la filosofía aristotélica. Existe una larga tradición que sostiene la imposibilidad de la ética del filósofo de poseer las cualidades necesarias para alcanzar tal nivel de conocimiento, la así llamada «ortodoxia dialéctica». Sin embargo, desde hace algunas décadas, ha venido tomando fuerza la idea de que los principios y metodologías expuestos tanto en la *Ética Eudemia* como en la *Ética Nicomaquea*, cumplen con los requisitos científicos expuestos por Aristóteles en los *Analíticos Posteriores* para lograr elevarse por encima del simple conocimiento particular o práctico y alcanzar el nivel de la *episteme*. Quizás la clave más importante para el reconocimiento del saber ético como un saber científico es la capacidad explicativa causal de los fenómenos éticos. Uno de los trabajos más interesantes e informativos en esta línea interpretativa es el recientemente publicado *Aristotle's Ethics. Philosophy in Practice* del Profesor Joseph Karbowski. En este trabajo seguiremos su interpretación y revisaremos si su esfuerzo por equiparar la ética al conocimiento científico es consistente con la obra de Aristóteles. Comenzaremos con una mirada general sobre el concepto aristotélico de filosofía y su método propio, para luego pasar a revisar el estatuto de la ética dentro de dicho abordaje. Posteriormente se revisarán individualmente los pasajes e ideas claves que resalta Karbowski de la *Ética Eudemia* y la *Ética Nicomaquea* en su meta por demostrar que la *episteme* y la ética son epistemológicamente compatibles.

## 2. *La filosofía y la episteme*

Para abordar la posibilidad de la *episteme* en la ética aristotélica es necesario realizar algunas aclaraciones previas, relativas al objeto, sentido, y método de la filosofía en general. A pesar del abierto desacuerdo entre los filósofos respecto de una eventual definición de la filosofía, existe un cierto acuerdo respecto de su objeto, a saber, alcanzar conocimiento en alguno de sus grados. Aristóteles, en particular, distingue dos tipos de razonamientos que nos

permiten conseguirlo: el razonamiento dialéctico y el razonamiento filosófico<sup>1</sup>. De acuerdo al filósofo, mientras el razonamiento dialéctico procede de acuerdo a las creencias, el razonamiento filosófico procede de acuerdo a la verdad<sup>2</sup>. Así, aunque el razonamiento dialéctico puede resultar ventajoso como herramienta retórica, no comporta utilidad para quien hace filosofía. Esto nos permite vislumbrar una primera nota de la filosofía en la concepción aristotélica, su íntima relación y permanente búsqueda de la verdad. Sin embargo, una aseveración puede ser verdadera, pero serlo bajo ciertas condiciones o, a pesar de su condición de verdad, puede no comportar un aporte al conocimiento que poseemos de la realidad. Lo que define al conocimiento científico no es la búsqueda de la condición de verdad de una proposición, sino buscar los factores explicativos que hacen que sea verdad<sup>3</sup>. En este sentido, para Aristóteles, la filosofía debe proponerse una meta más alta, una forma de conocimiento que se extienda más allá de la mera condición de verdad. Para denotar esta forma de conocimiento Aristóteles usa el vocablo *episteme*. La traducción de esta palabra a lenguas modernas puede resultar un ejercicio engañoso y que no respete su campo semántico original. En los últimos años se ha favorecido su traducción como «conocimiento científico»<sup>4</sup>. De esa forma, el objeto de la filosofía sería la búsqueda de la *episteme*, es decir, el conocimiento científico demostrativo. Esta búsqueda constituye la nota esencial de la filosofía; la *episteme* es, o debiera ser, la finalidad de toda empresa filosófica.

Ahora bien, Aristóteles reconoce que esta búsqueda debe cumplir con ciertos requisitos, o dicho de otro modo, seguir un cierto método para conseguir el conocimiento científico demostrativo. Como hemos mencionado, en las últimas décadas ha cobrado fuerza la idea de que dicho método proviene de Los Analíticos Posteriores y es utilizado por el filósofo en diversos tratados, incluyendo aquellos que abordan temáticas éticas<sup>5</sup>. Este

---

<sup>1</sup> En esta distinción seguimos la propuesta de Karbowski 2019, que aborda en los capítulos 1-3 de su obra. La distinción que presenta es una reacción contra la interpretación de Owen 1961, pp. 83-103.

<sup>2</sup> Arist. *An. Post.* 1. 19. 81b 17-23.

<sup>3</sup> Arist. *An. Post.* 1. 2. 71b 9-12.

<sup>4</sup> Para una discusión con bibliografía sobre la traducción de este concepto ver Karbowski 2019, p. 53-55, quien sigue a Bronstein 2016, pp. 16-21, en la traducción de *episteme*. Angioni 2016, pp. 79-104, dedica un artículo a la definición de este concepto y lo revisa con nutrida bibliografía. Aunque con algunos matices, prefiere también la traducción de «conocimiento científico».

<sup>5</sup> Karbowski 2019, pp. 88-100, dedica un subcapítulo a este método, y lo denomina «The *APo* II Method». Para un análisis del método empleado en la *Ética Eudemia* y su conexión con los Analíticos Posteriores, aunque con diferencias considerables, ver Angioni 2017, pp. 191-229.

método, sin embargo no es aplicado por Aristóteles en todas sus investigaciones, sino en aquellas orientadas a la adquisición de la *episteme*. Dicho de otro modo, este es el método por excelencia para aquellas empresas filosóficas cuyo objetivo es descubrir las definiciones causales de tal o cual orden del conocimiento. Este método se construye a partir de apartados claves en *An. Post.* 2.1-2, 8, 10, 19.

En *An. Post.* 1.1-2, Aristóteles construye un marco de trabajo que explicita el tipo de preguntas que debe realizar el filósofo que persigue la *episteme*<sup>6</sup>. En 89b 25-35 reconoce cuatro elementos investigativos que distribuye en dos grupos: (1) los hechos -el qué-, que conducen a las causas -el por qué- y (2) la existencia -si es que es- que conduce a la esencia -el qué es-. Ese conducir es posible por el término medio, por lo que reconoce dos preguntas más: Si es que hay un término medio, y cuál es ese término medio. El término medio es, en este sentido, la causa primera. Así se puede entender que las preguntas fundamentales que debe hacerse en una investigación que busca la *episteme* son: a) si es que hay una causa y b) cuál es esa causa<sup>7</sup>. Como veremos más adelante, Aristóteles se hace estas preguntas en su indagación ética.

En *An. Post.* 2.8, se propone arrojar luz y distinguir la demostración y la definición. Unas de las primeras ideas claves que aparecen en este pasaje es la idea de que es imposible buscar una definición de algo si no tenemos certeza de su existencia, e introduce dos maneras en las que podemos lograr esto: por accidente o no-accidentalmente<sup>8</sup>. El conocimiento accidental, no siendo informativo sobre la esencia -y por tanto de la existencia- del objeto estudiado, no es de utilidad para la *episteme*<sup>9</sup>. Por otra parte, el conocimiento no-accidental<sup>10</sup> sobre la existencia de un bien «requiere conocer que es un tipo de objeto distintivo con una causa/esencia única (*An. Post.* 2.2, 89b37-90a6)»<sup>11</sup>. En *An. Post.* 2.8, Aristóteles emplea el ejemplo del trueno para clarificar el punto. Para saber que un trueno existe, debemos conocer

<sup>6</sup> Karbowski 2019, pp. 88-89 toma la expresión “eroteric framework” de Lennox 2011, p. 40.

<sup>7</sup> Karbowski 2019, p. 90.

<sup>8</sup> Aunque no comparte las mismas intuiciones y conclusiones que Karbowski, es interesante el análisis sobre el conocimiento “accidental” (*kata sumbebekos*) de Angioni 2017. Ver también Bayer 1995, pp. 241-264.

<sup>9</sup> Arist. *An. Post.* 2.8, 93a 24-27.

<sup>10</sup> Mantendremos la expresión usada por Karbowski 2019, p. 91, para evitar usar otras como «conocimiento esencial» o «conocimiento de la cosa misma» que comprometen y acarrearán una serie de problemas que no serán discutidos aquí.

<sup>11</sup> Karbowski 2019, p. 91.

que es un tipo de sonido que se da en las nubes con cualidades que existen por una misma causa/esencia<sup>12</sup>. De la misma forma, para saber que un bien existe, no necesitamos conocer su causa/esencia, nos basta con tener una noción de sus «accidentes *per se*»<sup>13</sup>. A partir de aquí, es necesario en la ética construir una definición que constituya una premisa de demostración de aquellos «accidentes *per se*» que, a su vez, son necesarias para la *episteme*<sup>14</sup>. Posteriormente, en *An. Post.* 2.10, Aristóteles reconoce cuatro tipos de definiciones:

[1] Puesto que se dice que la definición es el enunciado del *qué es*, es evidente que una sería la explicación de qué significa el nombre, u otro enunciado nominal [...] [2] Otra definición es un *enunciado que indica por qué es* <algo>. De modo que la primera significa <algo>, pero no demuestra, mientras que la segunda es evidente que será algo así como una demostración del *qué es*, diferente de la demostración por la posición <de los términos> [...] [3] Además, la definición de *trueno es ruido en las nubes*: y es la conclusión de la demostración del *qué es*. [4] La definición de las cosas inmediatas es la posición indemostrable del *qué es*<sup>15</sup>.

La primera es considerada la definición nominal, es decir, aquello que significa el nombre o un enunciado nominal: el trueno «es un tipo de ruido en las nubes». La segunda difiere de una demostración «por la posición de los términos», es decir, «contiene la misma información de una demostración (esencia causal y características derivativas), pero está reordenada bajo la forma de una definición»<sup>16</sup>: el trueno es «el estrépito del fuego que se extingue en las nubes». La tercera incluye información de la conclusión de una demostración,

<sup>12</sup> Arist. *An. Post.* 2.8, 93a 22-24.

<sup>13</sup> Arist. *An. Post.* 2.8, 93a 29-38. Ver también: Karbowski 2019, pp. 91-92.

<sup>14</sup> Para una visión más clara y detallada de las etapas involucradas en una definición ver: Arist. *An. Post.* 2.10.

<sup>15</sup> Arist. *An. Post.* 2.10, 93b 29-94a 10. La numeración entre corchetes es propia: «[1] Ὅρισμός δ' ἐπειδὴ λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστίν, φανερόν ὅτι ὁ μὲν τις ἔσται λόγος τοῦ τί σημαίνει τὸ ὄνομα ἢ λόγος ἕτερος ὀνοματώδης [...] [2] ἄλλος δ' ἐστὶν ὅρος λόγος ὁ δηλῶν διὰ τί ἐστίν. ὥστε ὁ μὲν πρότερος σημαίνει μὲν, δείκνυσι δ' οὐ, ὁ δ' ὕστερος φανερόν ὅτι ἔσται οἷον ἀποδείξις τοῦ τί ἐστίν, τῆι θέσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως [...] [3] ἔτι ἐστὶν ὅρος βροντῆς ψόφος ἐν νέφεσι· τοῦτο δ' ἐστὶ τῆς τοῦ τί ἐστίν ἀποδείξεως συμπέρασμα. [4] ὁ δὲ τῶν ἀμέσων ὀρισμός θέσις ἐστὶ τοῦ τί ἐστίν ἀναπόδεικτος».

<sup>16</sup> Karbowski, *Aristotle's Method*, p. 95.

de modo que define únicamente a través de características derivativas: el trueno es «ruido en las nubes». La cuarta se refiere a una definición que opera solamente en base a la causa/esencia fundamental, por lo que es «indemostrable». Karbowski sostiene que estos tipos de definiciones constituyen etapas investigativas y que, siendo explicitadas en *An. Post.* 2, forman parte del método aristotélico de investigación filosófica que es aplicado en la ética<sup>17</sup>.

El último elemento de este método se encuentra en *An. Post.* 2.19<sup>18</sup>. Aquí Aristóteles revisa los estados epistémicos para alcanzar el *nous*. Karbowski menciona estar de acuerdo con el abordaje que sostiene que el *nous* «no es una facultad de la intuición sino que es el nombre que usa Aristóteles para aquel estado en el que uno se encuentra cuando uno alcanza el *nous*»<sup>19</sup>. Para alcanzar ese *nous*, que no es innato ni se despierta en nosotros de forma repentina, se debe progresar desde los niveles más básicos del conocimiento, dado por la percepción, hasta llegar a los primeros principios<sup>20</sup>. De una forma similar, para el logro de la *episteme*, se debe comenzar por un conocimiento de hechos más o menos aislados y, desde allí, emprender la búsqueda de definiciones causales que los expliquen. Así, el proceder para lograr el *nous* es similar al requerido para el logro de la *episteme*, y constituye un elemento integrante del así llamado método filosófico, contenido y expresado en *An. Post.* 2<sup>21</sup>.

Como veremos, Karbowski sostiene que estos cuatro elementos centrales del método filosófico son aplicables a la indagación que hace Aristóteles en sus tratados de ética.

### 3. Episteme y ética

Existe una interesante discusión entre los académicos acerca de la posibilidad de alcanzar la *episteme* en la indagación ética. Esta discusión arranca desde el análisis del método que emplea el filósofo en las obras que abordan temáticas éticas y el grado de

---

<sup>17</sup> Karbowski 2019, p. 96.

<sup>18</sup> Al respecto Karbowski reconoce que se encuentran muchos otros temas en este apartado de Arist. *An. Post.*, pero que abordará solo aquellos aspectos referentes a la búsqueda de la *episteme*. Para su análisis con bibliografía y comentarios ver Karbowski 2019, pp. 96-99.

<sup>19</sup> Karbowski, 2019, p. 97.

<sup>20</sup> Arist. *An. Post.* 2.19, 99b 26-35.

<sup>21</sup> Karbowski 2019, p. 99.

conocimiento que éste permite. A inicios del siglo XX, John Burnet sostuvo que el método de Aristóteles en la ética, especialmente la *Ética Nicomaquea*, seguía el razonamiento dialéctico, es decir, que se basaba en cuestiones de opinión (*doxa*) de la gente común y que, por tanto, no le era posible alcanzar la *episteme*: «He llegado a la conclusión de que muchas de las dificultades que han sido levantadas acerca de la ética [aristotélica] se deben al hecho de que, aunque el carácter dialéctico de muchos pasajes ha sido largamente admitido, los comentaristas nunca han reconocido completamente que el tratado era enteramente dialéctico», sostiene Burnet<sup>22</sup>. Esta visión, aunque discutida por algunos<sup>23</sup>, fue ampliamente influyente durante el siglo pasado<sup>24</sup>. El fundamento de esta aproximación a la ética aristotélica, especialmente la *Ética Nicomaquea*, se basa en dos ideas centrales: 1) que el método empleado por Aristóteles en *Eth. Nic. 7.1* es de carácter endóxico y que 2) representa el método general que el filósofo utiliza en sus investigaciones éticas<sup>25</sup>. Sin embargo, en las últimas décadas ha surgido un fuerte cuestionamiento a estos fundamentos, y los académicos han comenzado a postular la idea de que el método empleado por Aristóteles no sigue la lógica de *Eth. Nic. 7.1* sino el método propuesto en *An. Post. 2*, poniendo bajo cuestionamiento estas dos ideas fundamentales sobre la imposibilidad de la ética, y de la ética aristotélica en particular, de alcanzar la *episteme*<sup>26</sup>.

Además del supuesto uso del método dialéctico, se ha sugerido que Aristóteles reconoce que el estudio de la ética, dada su practicidad y complejidad, no se puede erigir como una ciencia demostrativa. Sin embargo, una lectura cuidadosa notará que las preocupaciones del filósofo por la complejidad epistemológica del saber ético se pueden encontrar exclusivamente en la *Ética Nicomaquea*, y que en la *Ética Eudemia* estas preocupaciones no ven la luz<sup>27</sup>. Es más, en *Eth. Eud. 1.6*, al referirse al método apropiado para la investigación, Aristóteles sostiene: «no debemos pensar que es superfluo un estudio tal que manifieste no solamente la naturaleza de una cosa, sino también su causa, pues éste

---

<sup>22</sup> Burnet 1900, p. V.

<sup>23</sup> Ver, por ejemplo, Greenwood 1909, p. 132-144; Joachim 1951, p. 30; Hardie 1980, p. 39.

<sup>24</sup> En Cooper 1975 y Owen 1961, pp. 83-103, se puede seguir observando la influencia de Burnet.

<sup>25</sup> Karbowski 2019, p. 4.

<sup>26</sup> Este es, en breve, el objetivo del texto de Karbowski. Esta idea en particular en Karbowski 2019, pp. 4-5.

<sup>27</sup> Para esta lectura ver Bobonich 2006, pp. 26-27; Rowe 1971, pp. 70-71.

es el procedimiento filosófico en cada campo de investigación»<sup>28</sup>. Así, queda en evidencia que el objeto en la *Ética Eudemia* es la búsqueda de definiciones causales que «sirvan como premisas de demostración ética»<sup>29</sup>. De acuerdo a lo establecido en *An. Post.* 2.1-2, el punto de partida para la demostración científica «son hechos no explicados o verdades acerca del tópico»<sup>30</sup>, a partir de los cuales se buscan definiciones que los expliquen. En *Eth. Eud.* 1.6 se refiere a este mismo procedimiento y habla de «juicios verdaderos, pero oscuros»<sup>31</sup>, es decir, no explicados. Así, los principios para la *episteme* parecen ser funcionales al estudio de la ética y permiten alcanzar el conocimiento científico demostrativo. Es más, es el mismo Aristóteles el que reconoce que el método empleado en la *Ética Eudemia* es el procedimiento filosófico «en cada campo de investigación»<sup>32</sup>. Sin embargo, una vez alcanzado el conocimiento acerca de la virtud y felicidad, y dada la naturaleza de la ética como saber orientado a la práctica, no se agota la tarea del filósofo, pues no basta con saber qué es la felicidad y la virtud, sino que debe mostrar los medios para su adquisición<sup>33</sup>. De esa forma, la indagación ética aristotélica, a pesar de poseer un método que lo orienta como un saber epistémico, no abandona su objetivo práctico.

#### 4. La *Ética Eudemia*

Los académicos que han abordado el problema del método utilizado por Aristóteles en la *Ética Eudemia*, han interpretado tradicionalmente que se trata del mismo método empleado en la *Ética Nicomaquea*, específicamente *Eth. Nic.* 7.1<sup>34</sup>. Sin embargo, trabajos más recientes han puesto en duda esta interpretación<sup>35</sup>. En estos trabajos se argumenta que el método utilizado por el filósofo sigue la propuesta de *An. Post.* 2, y no de *Eth. Nic.* 7.

<sup>28</sup> Arist. *Eth. Eud.* 1216b 37-39: «οὐ χρή νομίζειν περίεργον εἶναι τὴν τοιαύτην θεωρίαν, δι' ἧς οὐ μόνον τὸ τί φανερόν, ἀλλὰ καὶ τὸ διὰ τί. φιλόσοφον γὰρ τὸ τοιοῦτον περὶ ἐκάστην μέθοδον».

<sup>29</sup> Karbowski 2019, p. 131.

<sup>30</sup> Karbowski 2019, p. 132.

<sup>31</sup> Arist. *Eth. Eud.* 1.6, 1216b 32-33.

<sup>32</sup> Arist. *Eth. Eud.* 1.6, 1216b 38-39.

<sup>33</sup> Arist. *Eth. Eud.* 1.5, 1216b 2-25.

<sup>34</sup> Cooper 2013; Zingano 2007, pp. 310-314.

<sup>35</sup> Ver, por ejemplo, Angioni 2017, pp. 79-104; Karbowski 2015, pp. 193-225. Karbowski 2019, pp. 131-135, reconoce una diferencia entre el método general de la investigación en la *Ética Eudemia* y normas «locales» de investigación para problemas específicos de una u otra disciplina. A esto llama la «flexibilidad» del método.



Karbowski, en particular, defiende la idea de que el método empleado en la *Ética Eudemia* es consistente con la propuesta metodológica de los Analíticos Posteriores y que, en consecuencia, la ética puede alcanzar la *episteme*<sup>36</sup>. El método general, a grandes rasgos, «demanda que busquemos definiciones causales de elementos éticos a través de argumentos apropiados al tópico que usen *phainomena* como testigos y ejemplos»<sup>37</sup>. En *Eth. Eud.* 1.6 1216b 26-35, Aristóteles ofrece una primera y clara aproximación a su método general. Allí, como hemos mencionado, el filósofo propone comenzar el análisis desde aquello factual y verdadero pero que no es claro para la mayoría, hasta arribar a conceptos más comprensibles para todos y que arrojen luz sobre tal o cual problema. Curiosamente, Aristóteles manifiesta en este pasaje interés en que haya un cierto acuerdo universal respecto del contenido de las verdades que se concluyen, lo que parecería acercarlo a una apreciación más dialéctica de acceso al conocimiento. Sin embargo, lo que sostiene es coherente con su idea de que una conclusión que goza de aceptación generalizada es más probable que sea verdadera, adquiriendo así el estatuto de verdad predominancia por sobre la *doxa*, alejándolo de la dialéctica<sup>38</sup>.

Posteriormente, en *Eth. Eud.* 1.6 resalta la importancia de que la indagación filosófica debe aspirar a conocer no solo lo que algo es (*to ti*), sino por qué algo es (*to dia ti*)<sup>39</sup>. Esta idea, lejos de asemejarse a un proceder dialéctico, se puede encontrar también en *An. Post.* 2.2: «En efecto, en todas estas cuestiones es evidente que es lo mismo *qué es y por qué es*»<sup>40</sup>. Esto constituye un punto central en la metodología investigativa empleada en la *Ética Eudemia*. En la medida en que conocemos la esencia de algo, nos es posible también conocer la causa de sus cualidades esenciales, es decir, el *por qué* es de la manera que es. De esta forma, las definiciones que nos permiten comprender las causas fundamentales del objeto descrito pueden ser entendidas como definiciones causales. Una explicación más clara de este proceder se puede encontrar en *De an.* 1.1:

<sup>36</sup> Karbowski 2019, p. 110. Para un análisis divergente en algunos puntos ver Angioni 2017, pp. 191-229.

<sup>37</sup> Karbowski 2019, p. 110, recogido de *Eth. Eud.* 1.6, 1216b 26-28. Angioni, *Explanation and Method*, p. 192-194, propone una lectura alternativa de este pasaje.

<sup>38</sup> Karbowski 2019, p. 112.

<sup>39</sup> Arist. *Eth. Eud.* 1.6, 1216b 37-38.

<sup>40</sup> Arist. *An. Post.* 2.2, 90a 15-16: «ἐν ἅπασιν γὰρ τούτοις φανερόν ἐστιν ὅτι τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ τί ἐστὶ καὶ διὰ τί ἔστιν».

Pues cada vez que podamos dar una explicación de las determinaciones accidentales, ya sea de todas ellas o de la mayor parte [de ellas], según se nos aparezcan, entonces también podremos decir lo más adecuado sobre la sustancia. En efecto, principio de toda demostración es «el qué es» [algo], de modo que todas aquellas definiciones en conformidad con las cuales no sea posible conocer las [determinaciones] accidentales [de un objeto] o que ni siquiera faciliten conjeturar sobre ellas, es obvio que todos las han formulado de un modo dialéctico y vano<sup>41</sup>.

Vemos que aquí Aristóteles no solo busca aclarar su propio método, sino que además menciona, con cierta agudeza, que el proceder contrario al propuesto es dialéctico y que su resultado es «vano». Hemos dicho anteriormente que el mismo Aristóteles reconoce las ventajas de la dialéctica en materia de retórica, lo que nos indica que cuando se refiere a ella como un ejercicio vano, claramente se está refiriendo a su incapacidad de lograr el conocimiento científico, lo que la pone, en términos epistémicos, por debajo del método que está proponiendo para el estudio de la ética.

A partir de las definiciones mencionadas, Aristóteles ofrece algunos ejemplos. En *An. Post.* 2.8 señala: «¿Qué es el trueno? –La extinción del fuego en la nube. –¿Por qué truena? –Porque se extingue el fuego en la nube»<sup>42</sup>. En *De an.* 2.2 sostiene: «¿Qué es la cuadratura? Que un rectángulo equilátero sea igual a uno que no es equilátero»<sup>43</sup>. Este tipo de definiciones son útiles en tanto constituyen premisas de demostraciones que, a su vez, constituyen la base para la *episteme*. Por ello el quehacer del filósofo debe estar orientado a la búsqueda de este tipo de definiciones. De allí que la naturaleza de muchas de las obras de Aristóteles comience

---

<sup>41</sup> Arist. *De an.* 1.1, 402b 23.39: «ἐπειδὴν γὰρ ἔχουμεν ἀποδιδόναι κατὰ τὴν φαντασίαν περὶ τῶν συμβεβηκότων, ἢ πάντων ἢ τῶν πλείστων, τότε καὶ περὶ τῆς οὐσίας ἔξομεν λέγειν κάλλιστα: πάσης γὰρ ἀποδείξεως ἀρχὴ τὸ τί ἐστίν, ὥστε καθ' ὅσους τῶν ὀρισμῶν μὴ συμβαίνει τὰ συμβεβηκότα γνωρίζειν, ἀλλὰ μὴδ' εἰκάσαι περὶ αὐτῶν εὐμαρές, δῆλον ὅτι διαλεκτικῶς εἴρηται καὶ κενῶς ἅπαντες».

<sup>42</sup> Arist. *An. Post.* 2.8, 93b 7-8: «τί ἐστὶ βροντή; πυρὸς ἀπόσβεσις ἐν νέφει. διὰ τί βροντᾷ; διὰ τὸ ἀποσβέννυσθαι τὸ πῦρ ἐν τῷ νέφει».

<sup>43</sup> Arist. *De an.* 2.2, 413a 18-20: «οἷον τί ἐστὶν ὁ τετραγωνισμός; τὸ ἴσον ἑτερομήκει ὀρθογώνιον εἶναι ἰσόπλευρον».

con la búsqueda de definiciones de carácter causal. En la *Ética Eudemia*, los objetos de definición -felicidad, virtud, etc.- son investigados precisamente porque permiten conocer sus causas fundamentales y, de ese modo, construir premisas de demostración que expliquen sus determinaciones accidentales propias. Karbowski, basándose en *Eth. Eud.* 2.1 ofrece un ejemplo de estas definiciones:

El bien humano más alto pertenece a una actividad de una vida plena de acuerdo con la virtud plena

La actividad de una vida plena de acuerdo con la virtud plena pertenece a la felicidad

El mejor bien humano pertenece a la felicidad<sup>44</sup>.

De esta forma, las definiciones que propone Aristóteles en la *Ética Eudemia* buscan afirmar las causas fundamentales del objeto definido y constituir premisas de demostración. Es claro, a partir de esto, que el filósofo busca aquí «una ciencia ética demostrativa»<sup>45</sup>. Ahora bien, Aristóteles propone lograr esto «por medio de argumentos (*dia ton logon*), empleando los hechos observables (*phainomena*) como de prueba y ejemplo»<sup>46</sup>. Esto podría llevar a pensar que se hace referencia, una vez más, a un cierto proceder dialéctico o endóxico pero, como veremos, esta visión no tiene un asidero real. Por una parte, ya hemos mencionado que el proceder en el *Ética Eudemia* es propiamente filosófico<sup>47</sup>, es decir, razona y procede «de acuerdo a la verdad», mientras que el método dialéctico «procede de acuerdo a las creencias»<sup>48</sup>. Y, si Aristóteles está en busca de la *episteme*, resulta evidente que el proceder dialéctico no le será de utilidad, por lo que darle uso no tiene sentido alguno dentro la *Ética Eudemia*. Ahora bien, para aclarar mejor el asunto, debemos especificar a qué se refiere en

---

<sup>44</sup> Karbowski 2019, p. 114. Menciona, además, que se pueden construir demostraciones similares sobre la felicidad siguiendo lo expuesto en *Eth. Eud.* 1.1, 1214a 7-8.

Karbowski 2019, p. 114. El autor reconoce, además, que este método de proceder no es un ejercicio completo y logrado en la *Ética Eudemia*, sino que comporta más bien un proceso de desarrollo.

<sup>46</sup> Arist. *Eth. Eud.* 1.6, 1216b 26-28: «διὰ τῶν λόγων, μαρτυρίοις καὶ παραδείγμασι χρώμενον τοῖς φαινόμενοις».

<sup>47</sup> Arist. *Eth. Eud.* 1.6, 1216b 35-39.

<sup>48</sup> Arist. *An. Post.* 1.19, 81b 17-23.

*Eth. Eud.* 1.6, 1216b 26-28 con esos *phainomena*. Algunos académicos han propuesto que se trata de *endoxa*<sup>49</sup>. A primera vista pareciera haber algo de razón en esta afirmación puesto que, por ejemplo, en *Eth. Eud.* 2.1, 1219a 40 Aristóteles compara su definición de felicidad con aquella idea en la que hay un cierto acuerdo generalizado. Sin embargo, esto no conlleva una implicación estricta: «no debemos asumir ni que cualquier *endoxa* sirve como *phainomena* ni que son el único tipo de *phainomena* en la *Ética Eudemia*»<sup>50</sup>. Como mencionamos, el acuerdo universal sobre un determinado asunto, para el filósofo, representa un indicador de veracidad<sup>51</sup>. La aceptación generalizada de una idea *-agathon* en el pasaje mencionado de *Eth. Nic.*- se eleva incluso por encima de la opinión del sabio<sup>52</sup>. Así, no es cualquier opinión individual la que sirve de *endoxa* en la *Ética Eudemia*, sino principalmente las creencias universalmente aceptadas, pues nos permiten rastrear las características de la cosa en cuestión hasta sus notas esenciales.

Así, queda claro que tanto el método como el objetivo de la *Ética Eudemia* son consistentes con la búsqueda de la *episteme*, y que la tradición interpretativa no se sostiene de acuerdo a lo propuesto por el filósofo.

### 5. La *Ética Nicomaquea* y la *episteme*

Hemos discutido hasta aquí la idea de que, en la filosofía aristotélica general, hay una búsqueda del conocimiento científico o *episteme*. Posteriormente, se ha intentado mostrar que esto aplica incluso para la ética y, especialmente, para un tratado de filosofía práctica como la *Ética Eudemia*. Sin embargo, queda por mostrar si esto aplica exclusivamente a esta obra, o si puede comprenderse también la *Ética Nicomaquea* como un tratado con una cierta aspiración a ese conocimiento científico demostrativo<sup>53</sup>. Diversos académicos han propuesto

<sup>49</sup> Cooper 2009, p. 27; Simpson 2013, pp. 213-214; Zingano 2007, pp. 303-308.

<sup>50</sup> Karbowski 2019, p. 117.

<sup>51</sup> Arist. *Eth. Nic.* 10.2, 1172b 36.

<sup>52</sup> Arist. *De an.* 1.2, 403b20-24. Ver también, Bolton 1999, pp. 73-79.

<sup>53</sup> Karbowski 2019, p. 136, discute brevemente si la *Ética Nicomaquea* debe considerarse un tratado filosófico o un tratado ético. Para efectos de este trabajo no se considerará esta discusión, pues no aporta en la línea de lo que se desea mostrar aquí.

lo contrario, especialmente aquellos con una visión particularista de la ética<sup>54</sup>. En este apartado final se intentará mostrar que no es imposible pensar también a la *Ética Nicomaquea* como una obra orientada al logro de la *episteme*.

El pasaje más explícito sobre la precisión científica en la *Ética Nicomaquea* se puede encontrar al inicio mismo del tratado, en *Eth. Nic.* 1.3:

Nos contentaremos con dilucidar esto en la medida en que lo permite su materia; porque no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales; la nobleza y la justicia que la política considera presentan tanta variedad y fluctuación, que parecen ser sólo por convención y no por naturaleza. Una incertidumbre semejante tienen también los bienes, por haber sobrevenido males a muchos a consecuencia de ellos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su valor. Por consiguiente, hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando sólo de lo que ocurre para la mayoría de los casos y partiendo de tales premisas, basta con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cuanto aquí digamos; porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> McDowell 1996, pp. 19-35; Nussbaum 1986. Ver especialmente Natali 2010, pp. 73-96, quien realiza una férrea defensa del particularismo en la *Ética Nicomaquea*. Resulta interesante que los pasajes escogidos por el académico son omitidos completamente por Karbowski y viceversa.

<sup>55</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1.3, 1094b 11-25: «λέγοιτο δ' ἂν ἰκανῶς, εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην διασαφηθεῖ: τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασιν τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δημιουργουμένοις. τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή. τοιαύτην δὲ τινα πλάνην ἔχει καὶ τὰ γαθὰ διὰ τὸ πολλοῖς συμβαίνειν βλάβας ἀπ' αὐτῶν: ἤδη γάρ τινες ἀπώλοντο διὰ πλοῦτον, ἕτεροι δὲ δι' ἀνδρείαν. ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθές ἐνδείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεσθαι. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἀποδέχεσθαι χρεὼν ἕκαστα τῶν λεγομένων: πεπαιδευμένου γὰρ ἔστιν ἐπὶ τοσοῦτον ἀκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται».

Pareciera ser que el punto central de este pasaje es aquella «variedad (*diaphora*) y fluctuación (*plane*)» que sufren los fenómenos éticos abordados por el tratado. A primera vista, esta caracterización nos podría llevar a pensar que tales conceptos son «por convención y no por naturaleza». Es más, el hecho de que bienes como la riqueza y el valor puedan significar la ruina de algunos y la elevación de otros<sup>56</sup> pareciera indicar que están sujetos a esa fluctuación, y que su naturaleza no es siempre buena, sino que pueden tornarse desventajosos para algunos dependiendo del contexto. Si el contexto de estos conceptos normativos varía, ellos varían también junto con él. Esto ya es suficiente, señalan algunos, para negar la posibilidad de alcanzar la *episteme*<sup>57</sup>. Sin embargo, según la lectura de Karbowski, esta interpretación presenta algunas problemáticas<sup>58</sup>. La primera de ellas es el hecho de que se asume que Aristóteles está, en este pasaje, comparando conceptos normativos con conceptos convencionales. Sin embargo, el pasaje no está estructurado con un lenguaje comparativo, ni hace uso de las construcciones gramaticales propias de una comparación. Lo que está haciendo el filósofo es mostrar que la fluctuación de estos conceptos da la impresión de que son convencionales, pero que en realidad no lo son. Prueba de ello es que más tarde, en *Eth. Nic.* 5.7, 1134b 28, Aristóteles reconoce la existencia de la justicia natural. En segundo lugar, en el pasaje se admite que ciertos bienes particulares solo tienen valor en determinados contextos, cosa que revisa también en *Eth. Nic.* 1.3, no que «las cualidades de valor mismas están sujetas al cambio»<sup>59</sup>. Además, esto se hace aún más evidente al considerar que las definiciones a las que arriba el filósofo en la *Ética Nicomaquea* no admiten excepciones, fundamentalmente porque logran dar con la esencia invariante de aquello que se define<sup>60</sup>. Así, las notas esenciales de los conceptos centrales de la *Ética Nicomaquea* no están sujetos a esa fluctuación y variedad, solo algunos bienes particulares

---

<sup>56</sup> Arist. *Eth. Nic.* 1.1, 1094b, 16-19.

<sup>57</sup> Ver, por ejemplo, Witt 2015, p. 286.

<sup>58</sup> Para las ideas que serán presentadas a continuación ver Karbowski 2019, pp. 138-141.

<sup>59</sup> Karbowski 2019, p. 140.

<sup>60</sup> Existe una interesante discusión al respecto. Para el punto defendido aquí ver Davia 2016, pp. 192-198.

en determinados contextos, por lo que abandonar la aspiración a la *episteme* en el tratado no tiene, hasta aquí, un asidero real<sup>61</sup>.

Ahora bien, ¿es necesaria la *episteme* cuando se trata de un saber práctico? Pareciera ser que, si el objetivo de un tratado o de una disciplina es orientar el obrar humano, la posibilidad de alcanzar el conocimiento científico demostrativo es irrelevante para dicho efecto. Múltiples académicos han sostenido esta visión y han considerado la *episteme* como innecesaria para el dominio de la *phronesis*<sup>62</sup>. Sin embargo, creemos que es posible encontrar evidencia que sustente, al menos, la sensatez de una propuesta contraria a esa interpretación. Para esto, *Eth. Nic.* 10.9 puede ser un pasaje que resulte iluminador:

Pero podrá ocuparse mejor de cada caso individual el médico, el gimnasta, etc., que sepan en general qué es lo que conviene a todos, o a los que reúnen tales condiciones (pues se dice que las ciencias son de lo común, y lo son efectivamente); sin embargo, nada impide, probablemente, aun siendo un ignorante, cuidar bien a un individuo si se ha examinado atentamente, por experiencia, lo que le ocurre en cada caso, así como algunos parecen ser médicos inmejorables de sí mismos sin ser capaces, por ello, de ayudar en nada a otros. No obstante, el que quiera ser técnico y contemplativo ha de ir a lo general y conocerlo en la medida de lo posible, pues, como se ha dicho, es lo general el objeto de las ciencias<sup>63</sup>.

Si la ciencia fuese innecesaria para el plano práctico, podría esperarse que Aristóteles ensalzara en este pasaje la práctica habitual o la experiencia por sobre el saber universal, sin

---

<sup>61</sup> Un análisis semejante realiza Karbowski 2019, p. 141-143 para los casos no generalizables, sino para la mayoría («for the most part»). Allí concluye que incluso las generalizaciones éticas evaluativas pueden conducir a la *episteme*.

<sup>62</sup> Para esta discusión con bibliografía ver Karbowski 2019, pp. 146-151.

<sup>63</sup> Arist. *Eth. Nic.* 10.9, 1180b 13-28: «ἀλλ' ἐπιμεληθεῖη μὲν ἂν ἄριστα καθ' ἓν καὶ ἰατρὸς καὶ γυμναστὴς καὶ πᾶς ἄλλος ὁ καθόλου εἰδώς, τί πᾶσιν ἢ τοῖς τοιοῖσδι (τοῦ κοινοῦ γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι λέγονται τε καὶ εἰσὶν) : οὐ μὴν ἀλλ' ἐνός τινος οὐδὲν ἴσως κωλύει καλῶς ἐπιμεληθῆναι καὶ ἀνεπιστήμονα ὄντα, τεθεαμένον δ' ἀκριβῶς τὰ συμβαίνοντα ἐφ' ἐκάστῳ δι' ἐμπειρίαν, καθάπερ καὶ ἰατροὶ ἔνιοι δοκοῦσιν ἑαυτῶν ἄριστοι εἶναι, ἐτέρῳ οὐδὲν ἂν δυνάμενοι ἐπαρκέσαι. οὐδὲν δ' ἤττον ἴσως τῷ γε βουλομένῳ τεχνικῶ γενέσθαι καὶ θεωρητικῶ ἐπὶ τὸ καθόλου βαδιστέον εἶναι δόξειεν ἂν, κάκεῖνο γνωριστεῖον ὡς ἐνδέχεται: εἴρηται γὰρ ὅτι περὶ τοῦθ' αἱ ἐπιστῆμαι».

embargo, lo que hace aquí es más bien defender la idea de que quien mejor puede abordar los casos particulares es aquel con conocimiento de lo universal<sup>64</sup>. Esta noción es defendida con mayor claridad en *Eth. Nic.* 10.9 1180b 24-8, donde el filósofo propone que para adquirir la *phronēsis* legislativa, se requiere «un conocimiento de universales *causales* o *explicativos* y, en último término, de *episteme* demostrativa»<sup>65</sup>. Esto es coherente, además, con otro pasaje en el que sostiene que el médico debe conocer lo que es bueno para todos -universal- y no solo para Sócrates o Calias<sup>66</sup>. Es decir, aquel que se proponga discernir en cada caso qué es lo mejor, debe conocer lo que es mejor universalmente. Esto resuena con claridad al pasaje de *Eth. Nic.* 10.9 citado más arriba. Allí lo particular es, para Aristóteles, «indefinido e incognoscible», y la única forma de conocerlo es como instanciación de lo universal<sup>67</sup>. El saber de lo particular (*phronēsis*) debe arrancar desde lo universal: “el que quiera ser técnico (*technikoi*) y contemplativo (*theoretikoi*) ha de ir a lo universal y conocerlo lo mejor posible”<sup>68</sup>. Así, el conocimiento de lo universal pareciera ser requisito tanto para la *technē* (y para la *phronēsis*) como para la ciencia teórica; y no cualquier conocimiento, sino un conocimiento causal o explicativo<sup>69</sup>. Sin embargo, existe una clase de hombres inexpertos que, pudiendo desenvolverse sin problemas en el reino de lo particular, son considerados ignorantes o *anepistemonai*<sup>70</sup>, es decir, carentes de *episteme*. De esa forma, Aristóteles distingue aquel que, siendo hábil y conocedor de la *technē*, lo es por experiencia, de aquel que lo es por el conocimiento de las causas, de la ciencia universal y, como sostiene el filósofo, el más apto es el que conoce las causas. Esta distinción sería imposible si el filósofo considerara que la ciencia universal no existiese o no fuese viable en la ética.

Ahora bien, ¿significa esto que la experiencia y la práctica no tienen valor en la ética? Sostener esta noción sería absurdo y contrario a la doctrina central de la virtud en la ética

<sup>64</sup> Aubenque 2010, pp. 29-32, argumenta contra esta idea, señalando que en la *Ética Nicomaquea* Aristóteles considera la *phronēsis* como perteneciente a la parte «calculadora u opinadora» del alma, no a la «razonable».

<sup>65</sup> Karbowski 2019, p. 152.

<sup>66</sup> Arist. *Rh.* 1.2, 1356b 30-33.

<sup>67</sup> Ver también: Arist. *Metaph.* 3.4, 999a 28-29; Allen 2015, p. 65.

<sup>68</sup> Arist. *Eth. Nic.* 10.9, 1180b 20-22: «οὐδὲν δ' ἥττον ἴσως τῷ γε βουλομένῳ τεχνικῶ γενέσθαι καὶ θεωρητικῶ ἐπὶ τὸ καθόλου βαδιστέον εἶναι δόξειεν ἄν, κάκεινο γνωριστέον ὡς ἐνδέχεται».

<sup>69</sup> Karbowski 2019, p. 153.

<sup>70</sup> Arist. *Eth. Nic.* 10.9, 1180b 17.



aristotélica. La virtud, en tanto hábito, se adquiere por la repetición de actos<sup>71</sup>. Por ello, el filósofo no está sosteniendo que la *episteme* es un requisito exclusivo para la *phronēsis*, especialmente la *phronēsis* legislativa. Para explicar este punto, el filósofo toma nuevamente el ejemplo del médico: un médico que solo conoce por la práctica, sin conocer las causas de la buena salud, no podrá ejercitar su conocimiento más allá de lo que le indican los casos anteriores que ha atendido, razón por la cual solo puede sanarse a sí mismo<sup>72</sup>. Esto es lo que Aristóteles denomina como conocimiento al modo «sofístico», es decir, en base a un concomitante, lo que se opone al conocimiento universal<sup>73</sup>. En cambio, un médico que lograr obrar en base a la experiencia práctica y a la *episteme* puede, ante la falta de experiencia, poner en práctica los principios causales de tal o cual enfermedad, lo que lo autoriza a tratar cualquier mal<sup>74</sup>. De esa forma, en la concepción de Aristóteles, aquello que cualifica para reconocer mejor el bien en cada caso es tanto la práctica, la técnica, y de manera fundamental el conocimiento científico.

De esa forma, queda en evidencia que Aristóteles no solo cree que la *episteme* y la ética son compatibles, sino que ella es requisito para el buen obrar del hombre virtuoso. La «fluctuación» y «variedad» denunciadas por el mismo filósofo en la *Ética Nicomaquea* parecieran no ser, a la luz de los pasajes revisados, y siguiendo el análisis de Karbowski, impedimento para la *episteme*. Por el contrario, es necesario el conocimiento científico universal para que el *phronimos* reconozca y actúe de acuerdo al bien a pesar de la variedad y fluctuación de los bienes éticos y sus múltiples contextos, lo que solo es posible si se considera a la ética como una ciencia demostrativa.

## 6. Conclusión

A partir de los pasajes revisados es posible afirmar, al menos, que la indagación en materia de ética no se opone a los requisitos para el conocimiento científico demostrativo. Dicho de otro modo, es posible pensar la *Ética Eudemia* y la *Ética Nicomaquea* a partir de

---

<sup>71</sup> Arist. *Eth. Nic.* 2.5-6.

<sup>72</sup> Arist. *Eth. Nic.* 10.9, 1180b 19-20.

<sup>73</sup> Arist. *An. Post.* 1.5, 74a 25-32.

<sup>74</sup> Arist. *Eth. Nic.* 10.9, 1180b 25-28.

las exigencias para la *episteme* expuestas en los Analíticos Posteriores. Si bien existe una larga tradición que sostiene lo contrario, la evidencia más actual muestra que esa interpretación puede ponerse en duda y es posible encontrar pasajes de las obras del filósofo que permitan pensar el estudio de un saber práctico como compatible epistemológicamente con un saber universal y demostrativo.

Este trabajo no pretende ser exhaustivo ni zanjar el asunto de manera definitiva. Hay muchos pasajes de diversas obras que abordan estas temáticas y pueden aportar nuevas luces para su comprensión, ya sea para refutar o confirmar las intuiciones aquí presentadas. Se ha seguido la interpretación y el razonamiento expuesto por el Profesor Karbowski pues, además de ser uno de los trabajos más actuales en la materia, presenta una cierta coherencia y lógica interna que lo hacen erigirse como una propuesta interesante y atractiva desde la cual abordar el problema. En el futuro sería interesante cruzar la evidencia presentada por él con aquellos pasajes que proponen una lectura distinta a la expuesta en su obra.

### Bibliografía

- Allen, James 2015: «Practical and theoretical knowledge in Aristotle», en Henry, D y Nielsen, K. (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge, pp. 49-70.
- Angioni, Lucas 2016: «Aristotle's Definition of Scientific Knowledge», *Logical Analysis and History of Philosophy* 19, pp. 79-104.
- Angioni, Lucas 2017: «Explanation and Method in Eudemian Ethics I. 6», *Archai* 20, pp.191-229.
- Aristóteles 2010: *Acerca del Alma*, trad. de M. Boeri, Buenos Aires.
- Aristóteles 1995: *Analíticos Segundos*, trad. de M. Candel, Madrid.
- Aristóteles 1985: *Ética Eudemia*, trad. de P. Julio, Madrid.
- Aristóteles 1985: *Ética Nicomaquea*, trad. de J. Marías, Madrid.
- Aristóteles 2018: *Metafísica*, trad. de V. García Yebra, Madrid.
- Aristóteles 1971: *Retórica*, trad. de A. Tovar, Madrid.

- Aubenque, Pierre 2010: *La prudencia en Aristóteles*, Trad. L. Belloro, Buenos Aires.
- Bayer, Greg 1995: «Definition through demonstrations: The two types of syllogisms in Posterior Analytics II.8», *Phronesis* 40, pp. 241-264.
- Bobonich, Chris 2006: «Aristotle's ethical treatises», en Kraut, R. (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, pp. 12-36.
- Bolton, Robert 1999: «The epistemological basis of Aristotelian dialectic», en Sim, M. (ed.), *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle's Dialectic*, Lanham, pp. 57-105.
- Bronstein, David 2016: *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*, Oxford.
- Burnet, John 1900: *The Ethics of Aristotle*, London.
- Cooper, John 1975: *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge.
- Cooper, John 2009: «Nicomachean Ethics VII.1-2: Introduction, method, puzzles», en Natali, C. (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII*, Oxford, pp. 9-39.
- Davia, Carlo 2016: «Universality in Aristotle's ethics», *Journal of the History of Philosophy* 54, pp. 181-201.
- Greenwood, Leonard 1909: *Aristotle: Nicomachean Ethics VI*, Cambridge.
- Hardie, William 1980: *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford.
- Joachim, Harold 1951: *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford.
- Karbowsky, Joseph 2015: «Phainomena as witnesses and examples: The methodology of Eudemian Ethics I.6», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 49, pp. 193-225.
- Karbowsky, Joseph 2019: *Aristotle's Method in Ethics. Philosophy in practice*, Cambridge.
- Lennox, James 2011: «Aristotle on norms of inquiry», *HOPOS* 1, pp. 23-46.
- McDowell, John 1996: «Deliberation and moral development in Aristotle's Ethics», en Engstrom, S. y Whiting, J. (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*. Cambridge, pp. 19-35.
- Natali, Carlo 2010: «Particular Virtues in the Nicomachean Ethics of Aristotle», en Sharples, R. (ed.), *Particulars in Greek Philosophy*, Leiden, pp. 73-96.
- Nussbaum, Martha 1986: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge.

- Owen, Gwilym 1961: «*Tithenai ta phainomena*», en Mansion, S. (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, pp. 83-103.
- Rowe, Christopher 1971: *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle's Thought*, Cambridge.
- Simpson, Peter 2013: *The Eudemian Ethics of Aristotle*, Oxford.
- Witt, Charlotte 2015: «As if by convention alone: the unstable ontology of Aristotle's ethics», en Henry, D. y Nielsen, K. (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge, pp. 276-292.
- Zingano, Marco 2007: «Aristotle and the problems of the method in ethics», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 32, pp. 297-330.