

Indicaciones para realizar un comentario filosófico de texto

«Hay cuatro modos de hacer un libro. Aquel que escribe cosas ajenas sin añadir nada es un escriba (*scriptor*). Aquel que escribe cosas ajenas añadiendo cosas que no son suyas, es un compilador (*compiler*). Aquel que escribe cosas ajenas como principales y añade cosas propias para clarificar, se llama comentador (*commentator*). Aquel que escribe cosas propias y ajenas, siendo las suyas principales y siendo añadidas las ajenas a modo de confirmación, es un autor (*auctor*)» (San Buenaventura, *Coment. in IV Sententiarum*).

Textos:

«La ciencia buscada»

Aristóteles, *Metafísica*, I 2, 982 a8-982 b11 y 983 a5-12:

«En primer lugar, solemos opinar que el sabio sabe todas las cosas en la medida de lo posible [*epístasthai pánta tòn sophòn hos endéchetai*], sin tener, desde luego, ciencia de cada una de ellas en particular [*mè kath'hékaston échonta epistémen autón*]. Además, consideramos sabio a aquel que es capaz de tener conocimiento de las cosas difíciles, las que no son fáciles de conocer para el hombre (en efecto, el conocimiento sensible es común a todos y, por tanto, es fácil y nada tiene de sabiduría). Además y respecto de todas las ciencias, que es más sabio el que es más exacto en el conocimiento de las causas y más capaz de enseñarlas. Y que, de las ciencias, aquella que se escoge por sí misma y por amor al conocimiento es sabiduría en mayor grado que la que se escoge por sus efectos. Y que la más dominante [*archikóteran*] es sabiduría en mayor grado que la subordinada: que, desde luego, no corresponde al sabio recibir órdenes, sino darlas, ni obedecer a otro, sino a él quien es menos sabio.

Tantas y tales son las ideas que tenemos acerca de la sabiduría y de los sabios. Pues bien, de ellas, el saberlo todo ha de darse necesariamente en quien posee en grado sumo la ciencia universal [*tò mèn pánta epístasthai tò málista échonti tèn kathólou epistémen anankaíon hupárchein*] (éste, en efecto, conoce en cierto modo todas las cosas [*hoútos gàr oídé pos pánta tà hupokémena*]). Y, sin duda, lo universal en grado sumo [*tà málista kathólou*] es también lo más difícil de conocer para los hombres (pues se encuentra máximamente alejado de las sensaciones). [...] Pero, además, es capaz de enseñar aquella que estudia las causas (pues los que enseñan son los que muestran las causas en cada caso) y, por otra parte, el saber y el conocer sin otro fin que ellos mismos se dan en grado sumo en la ciencia de lo cognoscible en grado sumo (en efecto, quien escoge el saber por el saber escogerá, en grado sumo, la que es ciencia en grado sumo, y ésa no es otra que la de lo cognoscible en grado sumo). Ahora bien, cognoscibles en grado sumo son los primeros principios y las causas (pues por éstos y a partir de éstos se conoce lo demás, pero no ellos por medio de lo que está debajo <de ellos>. Y la más dominante de las ciencias, y más dominante que la subordinada, es la que conoce *aquello para lo cual* ha de hacerse cada cosa en particular y, en general, el bien supremo de la naturaleza en su totalidad. Así, pues, por todo lo dicho, el nombre buscado corresponde a la misma ciencia. Ésta, en efecto, ha de estudiar los primeros principios y causas [*tòn próton archón kai aitiôn*] y, desde luego, el bien [*tagathòn*] y «aquello para lo cual» [*tò hoû héneka*] son una de las causas. [...]

Es, en efecto, la más divina y la más digna de estima y lo es, ella sola, doblemente. En efecto, la divina entre las ciencias es o bien aquella que poseyera la divinidad en grado sumo, o bien aquella que versara sobre lo divino. Pues bien, solamente en ella concurren ambas características: todos, en efecto, opinan que Dios es causa y principio, y tal ciencia la posee Dios, o sólo él, o él en grado sumo. Y, ciertamente, todas las demás <ciencias> serán más necesarias que ellas, pero ninguna es mejor».

«La ciencia de la verdad»

Aristóteles, *Metafísica*, II 1, 993 b19-32:

«Por lo demás, es correcto que la Filosofía se denomine «ciencia de la verdad» [*epistémē tēs aletheias*]. En efecto, el fin de la ciencia teórica es la verdad, mientras que el de la práctica es la obra. Y los prácticos, si bien tienen en cuenta cómo son las cosas, no consideran lo eterno <que hay en ellas>, sino aspectos relativos y referidos a la ocasión presente. Por otra parte, no conocemos la verdad si no conocemos la causa. Ahora bien, aquello en virtud de lo cual algo se da unívocamente en otras cosas posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas (por ejemplo, el fuego es caliente en grado sumo, pues él es la causa del calor en las demás cosas). Por consiguiente, verdadera es, en grado sumo, la causa de que sean verdaderas las cosas posteriores <a ella>. Y de ahí que, necesariamente, son eternamente verdaderos en grado sumo los principios de las cosas que eternamente son. (En efecto, <tales principios> no son verdaderos a veces, ni a causa alguna de su ser; más bien, ellos <son causa del ser> de las demás cosas). Por consiguiente, cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser».

Frente a otras modalidades de ejercicio filosófico, la realización de un comentario de texto presupone la aceptación de los siguientes rasgos paradójicos:

—*La paradoja de la clarificación*. Tiene como principal aspiración exponer el contenido de un texto, pero no por ello se reduce a un análisis pormenorizado del mismo. Asimismo, la misma tarea por aclarar el texto, para nosotros mismos o para otros, requiere *traducirlo* a un lenguaje comprensible, que no caiga en una mera paráfrasis de aquello que se ha leído y sobre lo que se ha meditado, sin por ello traicionar su contenido y argumentación. No nos libramos, pues, del esfuerzo de traducción:

«[E]l trabajo mismo de la interpretación revela un designio profundo, a saber, el de vencer una distancia, un alejamiento cultural, llevar al lector a un texto que se ha hecho extraño, incorporando así su sentido a la comprensión del presente que un hombre puede tener de sí mismo» (P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, Seuil, 1969, p. 8).

«[L]a traducción es el modelo de la interpretación, pues traducir nos obliga no solamente a encontrar una palabra, sino a construir el sentido auténtico del texto en un horizonte lingüístico enteramente nuevo; una auténtica traducción implica siempre una comprensión que se puede explicar» (H.-G. Gadamer, «Le problème herméneutique», *L'art de comprendre. Écrits I. Herméneutique et tradition philosophique*, trad. fr. Marianna Simon, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1982, p. 45).

—*La paradoja del interior*. Parte de uno o varios pasajes, cuyas ideas principales enumera, presenta y explicita, deteniéndose en el modo en que el autor ha decidido articularlas, pero accediendo a los textos, por así decir, desde lo que permanece en su exterior, esto es, desde el contexto más amplio de la obra a la que pertenecen o de las discusiones filosóficas a las que puedan referirse o que hayan podido originar.

«Nadie tiene menos asegurado el reposo que aquel ante el que se abre y se amplía, de círculo en círculo, el campo de una totalidad finalmente no totalizadora. [...] El círculo hermenéutico extiende y aumenta su radio en la medida en que experimentamos la necesidad de superar el escándalo del corte, aun haciéndole justicia: porque la vida del espíritu exige a la vez el corte y su rechazo. Un recorrido inacabable, a través de una serie indefinida de circuitos, apelando a la mirada crítica a una historia que es a la vez la suya propia y la de su objeto: he ahí sin duda la imagen de esta actividad sin término que emprende la voluntad de comprender» (J. Starobinski, *L'Œil vivant II. La relation critique*, Paris, Éditions Gallimard).

—*La paradoja de la comprensión*. Se enfrenta a un material ya delimitado de antemano, pero esa restricción no impide, todo lo contrario, que el comentarista reconozca en el texto la formulación de un problema, el planteamiento de una cuestión o la intervención en una polémica filosófica que el autor no ha explicitado en el texto, es más, que el autor no tiene

por qué haber advertido como relevante o incluso como un elemento decisivo al redactar el texto.

«Nadie intenta instituir una ciencia sin basarse en una idea. Pero en la elaboración de ella muy raramente el esquema, e incluso la definición que él da de su ciencia al comienzo, corresponden a la idea que él tiene; pues ésta reside en la razón como un germen todas cuyas partes están todavía ocultas y muy poco desarrolladas, y apenas son cognoscibles para la observación microscópica. Por eso, como todas las ciencias son concebidas desde el punto de vista de cierto interés universal, no se debe determinarlas ni definir las según la descripción de ellas que su autor ofrece, sino según la idea que uno, a partir de la unidad natural de las partes que él ha recolectado, encuentra fundada en la razón misma. Pues entonces se encontrará que el autor, y a menudo también sus más tardíos seguidores, dan vueltas alrededor de una idea que no han podido tornar distinta para sí mismos; y que por eso no pueden determinar ni el contenido propio, ni la articulación (unidad sistemática) ni los límites de la ciencia» (Kant, *KrV*, «Arquitectónica de la razón pura», A 834/B 862).

Así, pues, el comentario puede encontrarse a sí mismo, al final de su camino, con la sorpresa de devolver algo que no estaba supuesto de antemano, al identificar en el texto comentado la presencia de intereses y objetivos que no están propiamente expresados en él.

—*La paradoja de la apropiación.* El comentario procede a modo de progreso continuo, que reconoce en el texto los enunciados y tesis más familiares, con vistas a desplazarse hacia los más lejanos y complejos de formular frente a los primeros. Sin embargo, una vez cerrado su camino, podrá señalarse en él el hilo conductor de una comprensión del texto que se deja separar y aislar del mero esfuerzo clarificador, de manera que a partir de él se extraiga y despliegue una lectura del pasaje que dialoga directamente con los problemas que contiene y plantea:

«A diferencia de lo que se suele pensar, el objeto inmediato de la práctica del comentario no es la relación entre la letra y su sentido, sino aquella que todo texto mantiene con el tiempo de su revelación: un comentario nace, así, del retraso peculiar (quizá inherente a toda forma de escritura) por el que el depositarse de un texto en una letra y su pronunciarse en una lengua parece no coincidir perfectamente con el tiempo de la revelación de su contenido. La necesidad de la exégesis no es, pues, sino la consecuencia del hecho de que para todo texto la actualidad de la escritura no coincide nunca íntegramente con el instante de su cognoscibilidad. La historia de la *recepción* de un texto no es más que la perenne dilación que una letra impone al instante de su cognoscibilidad: lo que llamamos tradición no es más que el depósito temporal que el retraso de su invención sigue rellenando. Lo que tiene lugar en un comentario es una peculiar suspensión de este retraso: no es sino el gesto que impone a una escritura disolverse perfectamente en su revelación sin dejar resto alguno» (E. Coccia, *La transparencia de las imágenes. Averroes y el averroísmo*, Mondadori, 2005, pp. 3ss.).

«Me parece mejor ser mal comprendido que ser comprendido: hay algo ofensivo en ser comprendido. ¿Ser comprendido? ¿Sabéis qué quiere decir? *Comprendre c'est égal*er.

Halaga más ser mal comprendido que no ser comprendido: frente a lo incomprendido uno permanece frío, y el frío ofende» (F. Nietzsche, *Fragments póstumos*, 1885-1886, 1 [182]).

Estructura argumentativa del texto 1:

Se partirá de las principales opiniones comunes acerca de los rasgos que caracterizan al sabio: a) se espera que conozca todas las cosas en la medida de lo posible, sin que por ello deba tener ciencia de cada una de ellas. *Se ocupa de un saber sumamente universal*; b) conoce las cosas más difíciles de conocer para el hombre. *Se ocupa del conocimiento de lo más difícil, esto es, de lo más alejado de la sensibilidad*; c) conoce las causas más exactas y puede enseñarlas a otros; *Se ocupa de los conocimientos más exactos y es capaz de enseñarlos*; d) ha elegido la ciencia que se escoge por sí misma y por amor al conocimiento. *Se ocupa del saber que permite experimentar de*

una manera más propia que significa estar dotado de lógos y noús, con ello, también la libertad de la vida que se rige por ambas facultades y e) su saber es arquitectónico, esto es, conocedor del fundamento o primer principio, por lo que ejerce un mandato sobre los demás saberes. Se ocupa del saber arquitectónico, al que corresponde un poder proporcional a su elevación cognoscitiva.

A continuación se procede a emparentar estas opiniones establecidas y tradicionales dentro del saber filosófico con las notas de una ciencia universal que recuerda llamativamente a la ciencia del ser. Pasamos, pues, de la doxografía a la filosofía. De esta ciencia debe destacarse lo siguiente: a) en tanto que *ciencia sinóptica* conoce en cierto modo todas las cosas; b) conoce *lo más difícil*, a saber, lo universal en grado sumo, los primeros principios y causas; c) su conocimiento de las causas le permite ofrecer *la mejor de las enseñanzas*; d) su elección responde a la *voluntad de saber y conocer en y por sí mismos*, por ello surgió cuando el resto de los saberes y técnicas que persiguen conocer en función de alguna necesidad material ya habían sido inventados y e) *es la más dominante de las ciencias*, pues conoce el bien supremo de la naturaleza toda.

El establecimiento de estas correspondencias dirige nuestra atención hacia un hecho: la búsqueda iniciada por Tales y quienes le sucedieron en el ejercicio de la sabiduría obedece en su propósito e intención esenciales a la «ciencia buscada» preconizada por Aristóteles. *Se trata, pues, de sustentar sobre bases sólidas el reconocimiento de que lo propio de aquella búsqueda revestida de resonancias arcaicas corresponde a lo propio de una ciencia que se ocupa del ser y pretende dar con los primeros principios y causas de algo que no es un género.*

Pero este no es el último paso dado por el texto, pues, una vez evidenciada la correspondencia entre los antiguos y la ciencia cuya necesidad Aristóteles defiende, se pasa a valorar las razones por las que se trata de la ciencia «más divina y más digna de aprecio [*he theiotáte kai timiotáte*]». Aristóteles manifiesta que lo es por partida doble, a saber: a) sólo lo divino está a la altura del estudio proyectado por esta ciencia, esto es, es la ciencia propia de un dios, pues es la ciencia del principio por excelencia y b) tiene asimismo como objeto lo divino, entendido como fundamento y principio. Interesándose por esta ciencia, el hombre no sólo sigue lo que es inmortal y divino en él, sino que tiende a olvidar y desprenderse del modo en que suele habérselas con los entes cuando se sirve de ellos para multiplicidad de fines.

Con ello, Aristóteles llama nuestra atención sobre *la relevancia antropológica de la pregunta por la ciencia*, que podemos comenzar a delimitar con ayuda de la siguiente paradoja: un ser que no es dios se interesa por determinaciones y propiedades divinos, sin pretender nada más que el conocimiento que se consiga con ello, pues estima que en ese modo de ser se juega una posibilidad decisiva para su existencia y su vida, de la que depende la dignidad y estima de su entera vida. Llamaremos ciencia, pues, al esfuerzo y tendencia de un animal dotado de razón para romper con discursos meramente humanos con vistas a immortalizarse y vivir, en la medida de lo posible, la vida que es propia de sí mismo y, así, no vivir en permanente huida de sí, como si estuviera prisionero de la vida de otro.

Estructura argumentativa del texto 2:

El segundo texto «pone nombre» a las intenciones de la ciencia buscada que encontramos en el anterior. Gracias a él averiguamos que una ciencia que busca lo universal, lo más difícil de captar para el alma, lo más libre de utilidad y lo rector por legítimo derecho está atravesada por una tendencia a la patentización, a la claridad, que caracteriza al hombre y lo singulariza entre el resto de especies animales. Por ello, la Filosofía, heredera de la sabiduría de quienes nos precedieron en el saber, debe llamarse «ciencia de la verdad».

El texto escinde con decisión lo que contemplamos y reconocemos en las cosas cuando nos regimos por un interés técnico-práctico y lo que captamos de ellas guiados exclusivamente por el interés puro que busca lo que de verdad encierran. Pero, ¿qué es la verdad? La verdad [*alétheia*], mostración o patentización de lo que algo es en sí mismo y no por otro o pareciendo otro, consiste en el conocimiento de la causa, en el bien entendido de que la causa no es algo otro que la cosa misma, sino la cosa misma desprovista de «aspectos relativos y referidos a la ocasión presente», detenida y contemplada —por así decir— a la luz de lo que de divino hay en ella. Así, pues, la pregunta por *el ser del calor* nos remitirá al *fuego*, como el elemento que posee por sí mismo aquellas notas que captamos en el plato, el brazo, el animal o el instrumento calientes. Y si el *ser* del calor nos desplaza hasta el «fuego», que es la *causa* de cuanto calor sentimos y experimentemos en general en la naturaleza, esta causa del ser de las cosas calientes será lo que de *verdad* hay en ellas. *No es el fruto de una anámnesis, sino más bien el reconocimiento de que lo máximamente presente que antes no se veía en la cosa estaba ya en ella, nunca la ha abandonado.* Y el alma, se presupone, es capaz e experimentar «desplazamientos» de ese tipo. Resultará difícil no recordar en el texto una variación de la presentación socrática de la «segunda navegación», en tanto que profundización y radicalización de la búsqueda de las causas en el *Fedón* (99 a, de ahí en adelante). Habida cuenta de que la verdad acerca de los entes nos los devuelve divinizados, detenidos en sus estructuras de inteligibilidad propias e irrenunciables —lo último, si no quieren dejar de ser ellos mismos—, en lugar de comparecer mezclados con las variopintas ideas que tenemos acerca de ellos en la vida más común, lo que el alma busca cuando conoce tiene como contrapartida y, al mismo tiempo, modelo «los principios de las cosas que eternamente son». La identificación de esos principios con lo divino indica, por de pronto, dos cosas: a) nuevamente, emprendiendo una «ciencia de la verdad» el hombre pretende escuchar y coincidir con la voz de la facultad más divina en él, a sabiendas de que diversas fuerzas que le pertenecen y no puede silenciar enteramente le impulsarán a avanzar en una dirección contraria y b) la búsqueda de la verdad sólo puede desembocar en el conocimiento de lo divino, en tanto que fundamento o principio «del que penden el universo y la naturaleza toda» (*Met.*, XII 7, 1072 b13), de manera que contemplar lo que de divino hay en el plato caliente que tengo ante mí es anuncio y prelude de una contemplación mucho más vigorosa y límpida, a saber, la de aquello cuya naturaleza es lo eterno.

Relevancia de otros pasajes para el comentario:

El conocimiento y la experiencia de lo divino en el hombre: demostración y epagogé (*Anal. post.*, II 19, 99 b32-100 b17; *Anal. pr.*, II 21, 67 a21-24; *Anal. post.*, I 1, 71 a-71b; *Anal. post.*, I 18, 81 a40-81 b9)

El conocimiento como paso desde lo más claro y cognoscible para nosotros a lo más claro y cognoscible por naturaleza (*Met.*, A 2, 982 b12-27; *Física*, I 1, 184 a 16-18, 22-26 y 184 b1-14; *Física*, VIII 1, 252 a32-252 b7).

El hombre y la inteligencia: entre la tendencia y la huida (*De anima*, I 4, 408 b19-30; *De la generación de los animales*, II 3, 736 b27-28; *De anima*, III 4, 429 a13- 429 b9; *De anima*, III 5, 417 b2-16; *De anima*, III 5, 430 a21-25).

Otros textos que plantean una relación manifiestamente distinta entre el alma, el saber y la verdad:

J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV «Del conocimiento», vii, § 9, trad. de E. O’Gorman:

«[L]as ideas particulares son las primeras que la mente recibe y distingue, y así se adquiere conocimiento acerca de ellas. Después vienen las ideas menos generales o específicas, que son las más cercanas a las particulares; porque las ideas abstractas no son tan obvias ni tan accesibles a los niños o a la mente no entrenada, como lo son las ideas particulares. Y si parecen fáciles para los hombres ya maduros, eso se debe tan sólo al uso constante y familiar; porque, si reflexionamos cuidadosamente sobre el asunto, veremos que las ideas generales son ficciones y expedientes de la mente que llevan consigo cierta dificultad y no se entregan tan fácilmente como nos inclinamos a imaginar. Por ejemplo, ¿no, acaso, se requiere alguna habilidad y algún esfuerzo para forjarnos la idea general de un triángulo? (que, sin embargo, no es una idea de las más abstractas, comprensivas y difíciles). Y es que no debe ser un triángulo ni oblicuo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, sino que debe ser todo eso y a la vez nada de eso en particular. De hecho se trata de algo imperfecto, que no puede existir; una idea en que se reúnen algunas partes de diversas ideas diferentes e incongruentes. Es cierto que la mente, en este estado imperfecto, tiene necesidad de semejantes ideas, e intenta alcanzarlas lo más pronto que pueda para los fines de la comunicación y de ampliar sus conocimientos, fines, ambos, a los cuales está muy propensa. Con todo, hay motivos para sospechar que semejantes ideas son señales de nuestra imperfección, o, por lo menos, lo dicho basta para mostrar que las ideas más abstractas y las más generales no son aquellas con las cuales la mente se familiariza más pronto y fácilmente, ni son de las que forman parte los primeros conocimientos».

G. Berkeley, *Los principios del conocimiento humano*, «Introducción», 14-16, trad. C. Cogolludo:

«14. Parece [...] que algo tan difícil de lograr como la formación de ideas abstractas no es necesario para la *comunicación*, que resulta tan fácil y familiar a todo tipo de hombres. Pero se nos dice que si parecen obvias y fáciles a los adultos *es sólo porque el uso constante y familiar las convierte en tales*. Me gustaría saber ahora en qué momento los hombres se dedican a vencer esa dificultad y a proveerse de esas ayudas imprescindibles para la conversación. No puede ser ya de adultos, pues parece que no son conscientes de un esfuerzo tan costoso. Por tanto, sólo queda que sea tarea de la niñez. Y se reconocerá sin duda que la grande y compleja labor de formar nociones abstractas es dura tarea para tan tierna edad. ¿No cuesta trabajo imaginar que un par de chiquillos no puedan charlar sobre sus dulces y juguetes, ni sobre sus restantes baratijas, mientras no hayan acumulado innumerables incoherencias y formado así en sus mentes *ideas generales abstractas* y las hayan unido a todo nombre común que empleen?

15. Tampoco las considero ni un ápice más necesarias para el *aumento del conocimiento* que para la *comunicación*. Sé que es un punto sobre el que se ha insistido mucho, que todo conocimiento y demostración versan sobre nociones universales, en lo que estoy totalmente de acuerdo; pero no me parece que estas nociones se formen por *abstracción* del modo antes dicho; la *universalidad*, hasta donde yo puedo comprender, no consiste en la naturaleza o concepción absoluta, positiva, de algo, sino en la relación que guarda con los particulares significados o representados por ella; por cuya virtud ocurre que cosas, nombres o nociones que son por su propia naturaleza *particulares*, pasan a ser *universales*. Por eso, cuando demuestro una proposición cualquiera referente a triángulos, hay que suponer que considero la idea universal de triángulo. Esto no hay que entenderlo en el sentido de que pueda formar una idea de un triángulo que no sea ni equilátero, ni escaleno, ni isósceles, sino sólo que el triángulo particular que considero, no importa si se esta o aquella clase, sustituye y representa igualmente a todos los triángulos rectilíneos, y es, en ese sentido, *universal*. [...]

16. [A]unque la idea que considero mientras hago la demostración sea, por ejemplo, la de un triángulo rectángulo isósceles, cuyos lados tienen una determinada longitud, puedo, no obstante, estar seguro de que se aplica a todos los otros rectángulos rectilíneos, de cualquier clase o tamaño. Y esto es así porque ni el ángulo recto, ni la igualdad o la longitud determinada de los lados tienen que ver en absoluto con la demostración. Es verdad que el diagrama que tengo en la mente incluye todas esas particularidades, pero no se las menciona para nada en la prueba de la proposición. [...]

Y debe reconocerse aquí que un hombre puede considerar una figura exclusivamente como triangular, sin prestar atención a las cualidades particulares de los ángulos o a las relaciones entre los lados. Hasta aquí se puede abstraer; pero esto no probará que pueda formarse una idea general abstracta contradictoria de triángulo. De igual modo podemos considerar a Pedro como hombre, o como animal, en tanto en cuanto no se tiene en cuenta todo lo que se percibe».

¿Qué aportan posiciones como éstas frente al planteamiento aristotélico?

Alcance de las cuestiones contenidas en los textos:

a) ¿Qué lugar ocupa la dialéctica en el horizonte teológico que rodea la pregunta aristotélica por el ser? ¿La interrogación dialéctica revela otra manera de interesarse por la verdad, menos exacta por no abandonar ni renunciar a la multiplicidad, pero no menos universal, distinta de la ejercitada por la filosofía primera?

b) Si la experiencia de estar dotado de inteligencia o *noûs* es la más elevada y divina para el hombre, ¿qué manifestación de la propia inteligencia surge a raíz del hallazgo dialéctico de una pluralidad de *topoi* o de *archai*? ¿La pluralidad es únicamente el sustitutivo humano de la inviabilidad de un principio único en la búsqueda de los primeros principios y causas o una manera más profunda y radical de hallar lo que de divino hay en todas las cosas?