

El talento para la metáfora: Gracián vs. Aristóteles

The talent for metaphor: Gracian vs. Aristotle

HÉCTOR J. ZAGAL ARREGUÍN*

Resumen: La propuesta graciana sobre el *ingenio* parte de una crítica a las limitaciones del silogismo (*artificio*). El artificio facilita la adquisición de conocimiento, pero no lo produce, porque por sí solo carece de contenido. Pero el ingenio es la capacidad de relacionar *conceptos* por metáfora, que pueden usarse para producir conocimiento. Gracián conoce la discusión de fondo. Aristóteles ya la había anticipado; y propuso una capacidad similar: *euphyia*. Aunque ambos tienen el mismo punto de partida, Gracián y Aristóteles se distinguen, porque el primero cree que la metáfora es un multiplicador de sentidos; el segundo cree que funciona paradigmáticamente.

Palabras clave: Gracián; Aristóteles; barroco; ingenio; *euphyia*.

Abstract: Gracian's proposal on *ingenio* is based on a criticism of the inner limitations of syllogism (*artificio*). Artificio facilitates the acquisition of knowledge, but does not produce it, because by itself it lacks content. However, ingenio relates *concepts* metaphorically, in such a way that it produces knowledge indeed. Gracian knew about this discussion. Aristotle had already anticipated this problem; thus he proposed a similar capacity to ingenio called *euphyia*. Even though both authors have the same starting point, Gracián and Aristotle differ in their concept of metaphor: the first believes that metaphors are a meaning multiplier; the second believes that metaphors work as paradigms.

Keywords: Gracián; Aristotle; baroque; wit; *euphyia*.

Recibido: 13/02/20224. Aceptado: 18/05/2024.

* Profesor investigador de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, Ciudad de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel III de México. Profesor por asignatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de investigación: 1) Aristóteles, con especial acento en la filosofía práctica de dicho filósofo; 2) Barroco, con especial énfasis en el barroco novohispano. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran los libros *Virtudes. La trama de la felicidad según Aristóteles* (Ariel, 2019), en coautoría con Víctor Gómez Villanueva, y *Amistad y felicidad en Aristóteles* (Ariel, 2014). *Barroco: nepantla y la razón oscilante* (Universidad Panamericana-Lambda, 2026) hzagal@up.edu.mx Este artículo fue escrito gracias al proyecto *Las manifestaciones culturales del Barroco* (Universidad Panamericana)

Introducción

Como una reacción a la reforma protestante, el barroco español parece ser el más abundante e incisivo de todos los barrocos. El barroco español se suele estudiar desde los puntos de vista literario, artístico y arquitectónico. No obstante, precisamente como una reacción al cisma luterano, el barroco español también es muy rico filosóficamente. Aunque nadie olvida la intención religiosa y política del barroco español, me parece pertinente estudiar igualmente su trasfondo filosófico. Este trasfondo, al final de cuentas, impacta en todas las demás manifestaciones del discurso barroco.

Baltasar Gracián (1601-1658) es emblema de la filosofía del barroco español. De formación jesuita, cursó los estudios correspondientes de filosofía en Calatayud y de teología en Zaragoza. Como ocurre típicamente en el barroco, el pensamiento graciano está impregnado de pesimismo y de un poco de recelo hacia el mundo. La filosofía graciana se entrelaza con la literatura, lo que le comunica una frescura de la que carecen los catedráticos universitarios de su época. Su método y estilo se separan flagrantemente de la tradición escolástica, aún vigente en las universidades españolas de su tiempo. Asimismo la obra de Gracián carece de las pretensiones silogísticas de maestros como Francisco Suárez, también jesuita, fallecido en 1617, o del dominico Juan de Santo Tomás, muerto en 1644. El contraste entre el estilo chispeante de Gracián y el método frío y demostrativo de tales maestros revela las posibilidades filosóficas del barroco. Este estilo libre dificulta en cierta manera el estudio de su obra. Gracián no argumenta al modo de las cuestiones disputadas, las sumas y los comentarios de autoridades; en cambio, sus ideas fluyen con creatividad. La narrativa filosófica de Gracián pertenece a la modernidad, pues si bien abunda todavía en la invocación de autoridades, el uso que Gracián hace de ellas poco tiene que ver con la escolástica.

Considerada una de sus obras más importantes, *Agudeza y arte del ingenio* es un intento de adaptar algunos puntos de la poética aristotélica al contexto barroco. La relación entre el pensamiento aristotélico y el barroco merece un estudio aparte; pero la relación entre el pensamiento aristotélico y el graciano merece aún un estudio más detallado.

El propósito de este trabajo es estudiar un término central en la obra de Gracián: «ingenio». En el castellano corriente, «ingenio» refiere la facultad de discurrir o inventar con facilidad. También significa un talento creativo rápido y espontáneo. Y, de hecho, la etimología denota las cualidades innatas de una persona; a saber, *in-* (dentro) y *genium* (engendrado). Sin embargo, cabe señalar que para Gracián este término significa una capacidad de entendimiento (característica de las artes), que tiene un impacto práctico en la moral. Baltasar Gracián vería consumado a la perfección el ingenio humano en la obra poética de Luis de Góngora, por ejemplo.

Conviene, con este fin, definir a detalle el «ingenio» y después distinguirlo de su contraparte, el «genio», pues estos dos términos se prestan a confusión (el propio Gracián los diferencia en su obra *El discreto*). Por último, y en consideración de la posible influencia aristotélica en Gracián, me parece pertinente comparar el ingenio, en Gracián, y la *euphyia*, en Aristóteles. Ambos términos parecen hacer referencia a una facultad creativa propia de las artes, pero con múltiples aplicaciones prácticas. Pretendo demostrar que el ingenio graciano

tiene como origen la *euphyia* de la *Poética* de Aristóteles, pero que se diferencia de ésta en su pretensión de belleza.

I. El ingenio en la obra graciana

En el castellano contemporáneo, «genio» e «ingenio» se prestan a confusión. De acuerdo con la RAE, ambos términos refieren a una capacidad creativa e intelectual más o menos sobrenatural. Estrictamente, el genio es una deidad menor, que para la idiosincrasia antigua designaba una influencia sobrenatural sobre el carácter y los talentos. Este sentido del genio se corresponde grosso modo al *daímon* griego. Éste es el caso del Sócrates de la *Apología*, quien se lanza a las pesquisas filosóficas movido por su *daímon* personal. En cambio, el ingenio es una suerte de talento que se engendra dentro (in, *genium*) y que podríamos calificar de «innato». No obstante, con el paso del tiempo, el término «genio» acabó asimilándose al «ingenio».

En este trabajo, no pretendo hacer una distinción entre genio e ingenio. Con este fin, basta lo dicho por el propio Gracián; en *El Discreto* afirma que el genio es una inclinación afortunada a ejecutar obras meritorias: «nace de una sublime naturaleza, favorecida en todo de sus causas; supone la sazón del temperamento para la mayor alteza del ánimo; débesele la propensión a los bizarros asuntos, la elección de los gloriosos empleos, ni se puede exagerar su buen delecto» (Gracián, 1960: p. 78). Como sea, genio alude a un talante natural óptimo, una disposición natural favorecida por la fortuna; de hecho, la palabra griega de *eudaimonia*, comúnmente traducida como felicidad, podría traducirse como buen genio, y tiene un cariz de gracia sobrenatural.

En cambio, el ingenio graciano hace referencia a una capacidad intelectual. Si revisamos a otros autores de la época de Gracián, encontramos que el término «ingenio» tiene una relación directa con el entendimiento. Aquí nos sirven las definiciones de otros filósofos, como Luis Vives y Sebastián de Covarrubias. El primero, en su *Tratado del alma*, señala que el ingenio es «el vigor y fuerza de nuestro entendimiento» (Vives, 1957: VI). El segundo, en su *Tesoro de la lengua castellana*, señala que se trata de una «fuerza natural del entendimiento investigadora de lo que por razón y discurso se puede alcanzar en todo género de ciencias» (Covarrubias, 1611: p. 505). A partir de estas referencias podemos suponer que el ingenio venía a ser un sinónimo de inteligencia que puede aplicarse en ámbitos diversos, pero que produce conocimiento.

Gracián también piensa que el ingenio produce conocimiento, pero con la ayuda de otras facultades. En el discurso primero de *Arte del ingenio*, el filósofo aragonés señala que, frente al método silogístico, el ingenio cayó un poco en desuso: «Hallaron los antiguos método al silogismo, arte al tropo; sellaron la agudeza, o por no ofenderla, o por desahuciarla, remitiéndola a sola la valentía del ingenio» (Gracián, 1960: p. 1165). Aquí se desvela la intención del autor de hacer una de las primeras críticas al razonamiento silogístico (p.ej., antes que J. S. Mill)¹; Gracián quiere decir que los antiguos (los escolásticos y retóricos) desterraron la agudeza. O bien, porque la consideraban tan sublime que no se puede estructurar. O bien,

1 J. S. Mill (1806-1873) en su obra *A System of Logic* hace una crítica al silogismo, en tanto que éste parece incurrir *per se* en una petición de principio. Más allá de sus argumentos, J. S. Mill utiliza esta crítica para fundamen-

porque no creían en esta capacidad intelectual. La consecuencia es que la inferencia silogística y la retórica han sido domesticadas, en detrimento de la agudeza.

Esta domesticación se entiende como la aplicación de un método, que no es otra cosa que la formalización del pensamiento; digamos que la silogística y la retórica se han convertido en un instructivo para operar la razón. El caso del silogismo es claro. En su origen, la palabra griega significa «razonamiento» o «prueba». Los silogismos eran utilizados mucho antes de que Aristóteles escribiese los *Analíticos Anteriores*. La originalidad, como bien observa Gracián, es el método. Aristóteles formaliza y enuncia las reglas de inferencia que validan el silogismo, arrebatándose así a la agudeza. Y lo mismo sucede con el tropo, cuyo uso será regulado en la *Retórica* y, en menor grado, en la *Poética*.

Método o formalización del pensamiento es aquí equivalente a artificio. En el barroco, el «artificio» se opone a la «naturaleza». Y el artificio es todo aquello que impone el hombre sobre la naturaleza; como un jardín sobre cuyas plantas y arbustos ha intervenido el jardinero (Checa, 2001: p. 126). Por lo tanto, Gracián quiere decir que la excesiva formalización del pensamiento ha venido a desahuciar una facultad alternativa, más natural, que llamamos ingenio. Entonces lo que el ingenio ha ganado en artificio lo ha perdido en agudeza.

Esta formalización del pensamiento, consecuencia directa de la reaparición de los *Analíticos* y los *Tópicos* de Aristóteles en la Europa del siglo XIII, es patente en el terreno de la filosofía y de la teología del siglo XVI y XVII. Lo que la escolástica alcanzó en rigor argumentativo lo perdió en brillo. El recelo antisilogístico se percibe en el barroco pero se revela contundentemente en el racionalismo, sobre todo el cartesiano. Como cualquier sacerdote de la Compañía de Jesús, Gracián recibió una educación silogística, de la que también se quejó otro estudiante de los jesuitas; me refiero a Descartes, alumno del Colegio de La Flèche. En los colegios jesuitas, se estudiaba a Suárez, Pedro de Fonseca S. J (1528-1599) y Francisco de Toledo (1532-1596), todos ellos expertos en el arte silogístico. Gracián y Descartes, uno estudiante en el Colegio de Catalayud, y el otro en el de La Flèche, recibieron una formación filosófica similar. Pero no era lo mismo escuchar disertar a maestros de la talla de Suárez y De Fonseca, que escuchar disertar sobre ellos. Y Gracián y Descartes no tuvieron la oportunidad de escuchar a los grandes escolásticos. Los colegiales de la época de Gracián y de Descartes estudiaban en todo caso las reglas del silogismo y los juegos de obligaciones, esenciales para escribir sumas y para participar en las cuestiones disputadas. La formación recibida por los estudiantes invitaba, en el mejor de los casos, a la sofisticación argumentativa y no a los juegos creativos del ingenio.

Podría pensarse que si bien la silogística, o para ser más preciso, la dialéctica, cerraba el paso a la agudeza del ingenio, la retórica reservaba un espacio para ella. Esto no es del todo cierto, pues en la medida en que la escolástica se familiarizó con la *Retórica* de Aristóteles, comprendió que el proyecto aristotélico intentaba asimilar la argumentación retórica a la silogística de los *Analíticos*. Los antiguos hallaron «arte al tropo», es decir, las figuras retóricas también fueron objeto de regulación, pues el arte es impensable sin reglas. El libro I de la *Retórica* es muy claro al respecto: se ha de privilegiar el entimema, silogismo retórico, por encima de otros recursos de la oratoria. Y no sólo eso, sino que también otros recursos

tar su propia teoría de la inducción, así como la aserción de que el conocimiento es el producto de la inferencia de un particular a otro particular.

retóricos, como la metáfora, fueron diseccionados lógicamente. Gracián tenía motivos pues, para echar de menos el ingenio entre los teólogos y filósofos escolásticos, quienes bebían de las fuentes antiguas.

Pero, así como la razón discursiva tiene por objeto el silogismo, es decir, el raciocinio, ¿cuál es el objeto del ingenio? Según Gracián, el concepto es el objeto del ingenio: «Son los conceptos hijos más del esfuerzo de la mente que del artificio; concíbense acaso, salen a luz sin magisterio» (Gracián, 1960: p. 1165). Los conceptos no han de confundirse con las definiciones, tal y como fueron estudiadas por Aristóteles en *Tópicos*, *Analíticos* y *Metafísica* y los correspondientes comentarios de la escolástica. Las definiciones, a diferencia de los conceptos, suelen ser resultado de la enseñanza. Las definiciones pueden ser enseñadas, pero los conceptos no.

Aquí concepto se entiende en su sentido etimológico; es decir, como concepciones. Si bien puede haber un uso metódico o artificioso de los conceptos, le es más propio al concepto su uso ingenioso. El concepto es más hijo de la *inventio*, o sea más hijo del descubrimiento que de la inferencia lógica. Hay que recordar una doctrina comúnmente aceptada entre los escolásticos, a saber, que la definición podía ser expresada en términos de silogismo demostrativo y viceversa. Precisamente por ello, el concepto graciano se aleja del binomio definición-silogismo. Estamos ante una crítica sutil pero contundente al método silogístico. La escolástica es incapaz de enseñarnos a concebir conceptos, valga la redundancia.

Para Gracián, el uso metódico o artificioso del ingenio simplifica la adquisición de conocimiento, pero no produce de suyo conocimiento nuevo: «la uniformidad limita, la variedad dilata, y tanto es más sublime quanto más nobles entidades multiplica» (Gracián, 1960: p. 1167). El concepto, a diferencia de la definición y del silogismo demostrativo, no apuesta por la univocidad. Aunque el razonamiento pretenda la univocidad para limitar y reducir los problemas, la univocidad es per se insuficiente para producir conocimiento. ¿Por qué? Porque, por ejemplo, las reglas formales de inferencia silogística no descubren, sino que sólo demuestran conocimiento ya adquirido (Barnes, 1975: pp. 65-87). La innovación del conocimiento no está en el ámbito de las definiciones y demostraciones silogísticas, sino en el de los conceptos oscilantes.

Por lo anterior, queda claro que Gracián está familiarizado con la discusión de fondo (sobre si la demostración produce o no conocimiento). En la silogística, la validez de la inferencia no basta para garantizar que un razonamiento produzca verdadero y nuevo conocimiento (Zagal, 2005: p. 53). El propio padre de la silogística, Aristóteles, comenta en los *Analíticos Posteriores* que la forma del argumento no garantiza el conocimiento (1989: 71b). Para que un silogismo produzca conocimiento, éste debe cumplir con ciertas características:

- 1) Las premisas deben ser verdaderas
- 2) Las premisas deben ser primeras e inmediatas
- 3) Las premisas son causa de la conclusión
- 4) Las premisas son anteriores, y más conocidas que la conclusión

La condición que más nos importa es la segunda: las premisas deben ser primeras e inmediatas. Un silogismo puede demostrarse con otro silogismo, etc. Pero el recurso de silogismo a silogismo no puede hacerse infinitamente. Eventualmente, tiene que haber una premisa primera e inmediata que sustente a todas las demás. Por lo tanto, la demostración debe partir de proposiciones no demostrables. La prueba de la necesidad de proposiciones

inmediatas, en la lógica aristotélica, parte de una reducción al absurdo: las demostraciones no pueden proceder ad infinitum.

Por ejemplo, veamos el siguiente silogismo de la primer figura con todas las premisas universales (BARBARA):

Todo hombre es mortal
 Todos los aragoneses son hombres
 Por lo tanto, todos los aragoneses son mortales.

¿Y de dónde se ha inferido que todos los hombres son mortales? Es una obviedad, pero ¿lo podemos demostrar? En estricto sentido, no. La mortalidad del hombre no se demuestra, sino que partimos de ella. En todo caso, un hecho es que la gente muere. Y éste es el tipo de premisa que se necesita: un primer principio inmediato. La mortalidad del ser humano nos es inmediata, y es un principio del cual podemos partir para hacer demostraciones. Ahora bien, ¿cómo podemos obtener conocimiento de primeros principios inmediatos como el del anterior ejemplo?

Más allá del razonamiento deductivo, hace falta una facultad tal que descubra la esencia de las cosas y las exprese en premisas verdaderas no demostrables. ¿Cómo sabemos que un atributo necesario del ser humano es la mortalidad? Decíamos que, frente a las limitaciones del razonamiento deductivo, Gracián se inclinaría por un tipo de razonamiento más natural e inmediato. Esta facultad correspondería probablemente con una comprensión instantánea de las premisas primeras. En Aristóteles, los primeros principios de la demostración se adquieren por *epagogé*, que es una operación del *nous*. Al menos ésa es la doctrina expuesta en *Analíticos Posteriores*, libro II, capítulo 19. Los traductores difieren sobre cómo traducir *epagogé*; «inducción» suele ser la traducción más generalizada. Debe advertirse, sin embargo, que en *Analíticos posteriores* II, 19, *epagogé* se utiliza en el contexto de la teoría de la argumentación científica.

Podría pensarse que el ingenio graciano es equivalente a la *epagogé* aristotélica, pero esto no es del todo exacto. Ciertamente, el ingenio da a luz los conceptos que requiere el entendimiento para argumentar, pues el acto de concepción no es un proceso discursivo. El ingenio, en efecto, viene a ser la capacidad de intuir las semejanzas y esencias de las cosas, sin mediar demostración alguna. La operación del ingenio es una comprensión instantánea y complementa nuestras capacidades intelectuales discursivas, porque aporta lo que de suyo no puede aportar un silogismo, es decir, premisas primeras.

Pero esta facultad del ingenio no se contenta «con la sola verdad, como el juicio, sino que aspira a la hermosura» (Gracián, 1960: p. 1167). En este punto, el ingenio del que habla Gracián no se corresponde exactamente con el término aristotélico *epagogé*. El ingenio no es solamente la capacidad de intuir la esencia y semejanza de las cosas; es también la capacidad de formularlas de una manera exquisita. De acuerdo con Gracián, no hay duda de que los conceptos sirven para expresar la esencia de las cosas, pero no por eso son exclusivos del razonamiento. Se usan, sobre todo, de una manera poética.

Hay un estilo literario del barroco que corresponde precisamente con este programa intelectual y poético. Menéndez Pelayo en su obra *Ideas Estéticas en España*, clasifica a Gracián como un conceptista. *Agudeza y arte de ingenio*, en su opinión, es la suma del

conceptismo, «el código del intelectualismo poético» (Menéndez, 1884: p. 537). Dicho intelectualismo implica que cualquier ejercicio poético ha de supeditarse a la relación de conceptos diversos y distantes. Pero este ejercicio, insisto, no es discursivo, ni siquiera es estrictamente racional: «Déxase percibir, no definir... lo que es para los ojos la hermosura, y para los oídos la consonancia, eso es para el entendimiento el concepto» (Gracián, 1960: p. 1166) El ejercicio poético es intelectual en tanto que tiene que expresar la correspondencia entre los objetos. Pero la «primorosa concordancia» entre ellos depende de una percepción y no de un acto racional como tal.

Menéndez Pelayo no ahonda en la profundidad filosófica del conceptismo, según nos parece. Por eso, para explicar mejor la poética graciana, me resulta pertinente citar el estudio de Hidalgo Serna:

By using metaphors, Gracián wants to communicate to us that these offspring of ingenium (agudeza and concepts) are the foundation of clarity and the true life of understanding. Only ingenium is able to send out light (agudeza) and rays (concepts). Thus the Gracián concept is not a rational act of understanding, or of «ratio,» or of *logos* as we encounter in Aristotle. (1980: p. 250)

Hidalgo Serna propone que el uso ingenioso del concepto no es otro que la metáfora. Pero no la metáfora entendida como tropo retórico, sino en su sentido etimológico. La etimología de «metáfora» expresa, en efecto, un sentido apropiado para el ingenio: *méta* (más allá) y *féro* (trasladar). Porque, en un sentido general, la metáfora es una traslación del sentido original a uno figurado. Esta traslación, como un juego, tiene una relevancia poética, pero asimismo intelectual. Pensemos en un ejemplo concreto: los niños cantan canciones infantiles como un juego, pero en el fondo están aprendiendo algo, pues trasladan el conocimiento de un ámbito (lúdico) a otro (real). A muy grandes rasgos, la propuesta graciana es la misma. Hidalgo Serna apunta a que la metáfora tiene una capacidad esclarecedora. Gracián no explica las propiedades esclarecedoras de la metáfora, porque, como él mismo apunta, el ingenio no se puede definir.

A falta de una definición, Gracián emprende una detenida descripción de las relaciones que pueden guardar los conceptos entre sí. Las hay de correspondencia y proporción, pero también de improporción y disonancia. Igualmente, Gracián contempla el caso de las transmutaciones, que consisten en transformar un suceso y convertirlo en su contrario (p. e., César, cayendo al saltar de la embarcación, corrigió diciendo *Teneo te, Africa* [te sostengo, África]). Por otra parte, hay conceptos por encarecimiento, paradoja, ironía, paranomasia, contradicción, etc.

Aquí lo importante es distinguir entre las figuras retóricas y el ingenio mismo, porque las figuras no pueden ser más que artificio. Aristóteles y Quintiliano las estudiaron, las analizaron y las convirtieron en artificios. El ingenio, si bien se manifiesta a través del uso figurado de conceptos, es independiente de la formalidad del arte retórico. El ingenio no tiene otro origen que una aguda capacidad intelectual para relacionar conceptos: «son los tropos y figuras retóricas materia y como fundamento para el realce de la agudeza, y lo que la retórica tiene por formalidad esta arte tiene por materia sobre que echa el esmalte de sutileza» (Gracián, 1960: p. 1192).

El ingenio, por lo tanto, no es meramente el uso de tropos, sino el descubrimiento de nuevas relaciones a través de los mismos tropos. Así que, ¿cómo puede contribuir al conocimiento la generación ingeniosa de relaciones? Esta pregunta es clave, y si bien Gracián no tiene intenciones de responderla, creo que puedo dar con un ejemplo. Pienso en el caso de la *diabetes mellitus*, que significa «sifón endulzado con miel». El término fue utilizado por primera vez por Areteo de Capadocia, quien advirtió que algunas personas orinaban en abundancia, como si fuera un sifón; también advirtió que dicha orina tenía un olor dulce, como si fuera miel. En este ejemplo, nadie diría que comparar la orina diabética con la miel es un conocimiento científico. Porque la comparación estrictamente no demuestra la causa ni de la abundancia ni del olor dulce de la orina. Sin embargo, la agudeza de haber detectado este parecido sí que está detrás del descubrimiento científico de que el diabético no procesa la glucosa. Por lo tanto, hace falta método para descubrir la causa de la diabetes; pero también hace falta ingenio para detectar qué relaciona a un hecho con otro.

Hidalgo Serna, al comentar el conocido soneto gongorino *A una rosa*, afirma:

If the correspondences and correlations expressed in the concepts conform to reality, then the degree of truth about the rose achieved by Góngora is proportional to the sum of the relationships he has grasped and has expressed in a poetic and imaginative way by means of ingenium. (Serna, 1980: p. 256)

Es decir, tanto en un poema como en el ejemplo de la diabetes, encontramos que se ha establecido un símil. El uso creativo de relaciones es, en el fondo, una manera de generar nuevas proposiciones, que no tienen que ver estrictamente con el parentesco de los términos. Es decir, no dependen realmente de la proporción. El interés en producir estas metáforas es poder abordar el problema desde una perspectiva que no se nos había ocurrido antes. Una vez descubierta la relación real entre dos objetos, se puede formular una proposición que funcione dentro del silogismo, y que, por lo tanto, genere nuevas posibilidades de demostración. Pero estrictamente el ingenio está un paso antes de la formulación lógica de una relación. Porque el ingenio consiste en la capacidad de advertir una relación (cercana o distante) entre dos conceptos, que se puede aprovechar para producir conocimiento.

Dicho lo anterior, queda claro que Gracián lleva al culmen la filosofía del conceptismo barroco. Si bien el conceptismo, como estilo literario del barroco español, presupone una postura intelectual, Gracián tiende el puente entre la filosofía y la poesía de una manera más detallada. En primer lugar, a partir de una crítica a la silogística y sus deficiencias implícitas, Gracián propone la necesidad de una facultad que produzca primeros principios. En segundo lugar, puesto que estos principios son indemostrables pero, como proposiciones, implican una relación entre términos (o conceptos), Gracián propone el uso poético del concepto, para descubrir estas mismas relaciones inusitadas. El poeta de ingenio advierte las semejanzas en aquello que es disímil; ve lo que otros no ven. Por ello, Gracián distingue entre el uso formal del tropo y el auténtico ingenio, pues el ingenio agudo precede al uso de las figuras retóricas en tanto que descubre la relación y luego la expresa de una manera deleitable. Esto no significa que el mero uso de la retórica sea de suyo ingenioso.

II. La euphyia en Aristóteles

Si bien Gracián le atribuye a los antiguos, en general, el destierro del ingenio agudo, cabe decir que el gran sistematizador de la lógica y de la retórica fue el mismo Aristóteles. No obstante, el estagirita conoce los límites de un pensamiento exclusivamente silogístico. Por ello, el propio Aristóteles investigó facultades intelectuales alternativas para el conocimiento de premisas primeras. Recordemos que el silogismo, para producir conocimiento, tiene que partir de premisas primeras no demostrables. Ya he señalado que Aristóteles advirtió esta limitación de la demostración y por eso propuso la epagogé.

La epagogé, a grandes rasgos, se entiende como una intuición inductiva (Zagal, 1993: pp. 19-24). El binomio intuición-inducción recoge, por un lado, el aspecto no discursivo y, por otro, la referencia a instancias sensibles. La epagogé no es una intuición sobrenatural, sino la captura de lo universal en lo particular sensible. Epistemológicamente, la inducción aristotélica tiene la virtud de ser más clara u obvia (*enargésteros*), pero menos evidente que el silogismo (*gnorimóteros*) (Aristóteles, 1949: 88b35ss). Porque mientras que el razonamiento silogístico parte del universal para alcanzar el particular, facultades como la epagogé proceden de lo particular hacia lo universal. Aquí salta a la vista una paradoja: el ser humano está fatalmente orientado al conocimiento intelectual, que ha de ser universal; pero la realidad más sólida es la sustancia individual (esta carne y estos huesos) (Zagal, 2008: p. 193). Según Aristóteles, la inducción o epagogé viene a sortear esta brecha entre el particular y el universal.

Antes había señalado efectivamente que el ingenio graciano prima facie se corresponde con la epagogé de *Analíticos posteriores*. La inducción aristotélica no tiene pretensión alguna de belleza, pero sí que tiene la capacidad descubridora propia del ingenio. Ni la inducción aristotélica ni el ingenio graciano pueden reducirse al silogismo.

Pero en el *corpus aristotelicum* figuran otras tres habilidades de la inteligencia (*nous*) que también tienen que ver con el particular. A saber: *anájnoia*, *synesis* y *euphyia*. Estas tres habilidades, como veremos en adelante, sirven también de puente entre el conocimiento universal y el conocimiento singular, pero en sentidos distintos. Estas tres habilidades intelectuales tienen funciones muy concretas en los *Analíticos anteriores*, la *Ética nicomaquea* y la *Poética*. Las tres tienen en común con la epagogé de *Analíticos posteriores* su carácter intuitivo; es decir, son irreducibles al silogismo. Lamentablemente, Aristóteles apenas si dedica unas pocas líneas a todas ellas.

1. Anájnoia

En primer lugar, la anájnoia es la habilidad de aprehender el término medio sin recurrir a la demostración (Aristóteles, 1989: 89a10-20). Es el caso de quien infiere la conclusión a partir de la premisa mayor del silogismo sin mediación de la premisa menor, que garantiza el término medio. Esta habilidad intelectual obvia la *illatio* silogística. El individuo que posee la anájnoia puede reconstruir el silogismo posteriormente, pero lo interesante es su capacidad de llegar a la conclusión correcta saltándose un paso esencial de la demostración. El término anájnoia es difícil de traducir al castellano; quizá las palabras «penetración» y «sagacidad»

sean adecuadas. En la *Ética nicomaquea* aparece un término emparentado con anjíoia, el «buen tino» (*eustojía*) (Aristóteles, 1983: 1142b5-6). En términos morales, eustojía se puede traducir al castellano como «solercia», que quiere decir una habilidad o astucia para hacer o tratar algo. Por ejemplo, se dice que la NASA invirtió millones de dólares en el desarrollo de un bolígrafo que funcionara en gravedad cero, mientras que los soviéticos simplemente utilizaron un lápiz. Este caso no tiene implicaciones morales, y así sea inventada la anécdota, ejemplifica un tipo de sagacidad o penetración no deductiva cuya utilidad práctica es patente. Si la función del bolígrafo es escribir, ya sea en la tierra o en el espacio, ¿por qué no utilizar un lápiz que cumple cabalmente con la misma función?

2. Synesis

En segundo lugar, está la synesis, la aprehensión sintética (Aristóteles, 1991: 588a23), es decir, la percepción sensorial. En la *Ética nicomaquea*, synesis refiere a una capacidad de juicio práctico, que se enfoca penetrantemente en las situaciones particulares sin necesidad de analizarla. Se parece a la *phrónesis* en tanto que aprehende inmediatamente los pormenores de una situación práctica, pero se diferencia de ésta en tanto que no tiene un carácter imperativo. O sea, la synesis penetra en los aspectos circunstanciales de una acción, pero no impera su ejecución. Por ejemplo, un médico puede diagnosticar apendicitis aguda sólo con reconocer los síntomas en conjunto, como dolor abdominal agudo. Y luego la radiografía viene a corroborar el diagnóstico que el médico realizó, sin más información que los dolores referidos por el paciente. Si la moral aristotélica trata de casos particulares que se resuelven por medio, no de reglas sino de prudencia (*phrónesis*), entonces el conocimiento del particular es especialmente importante. La synesis es, por lo tanto, la habilidad para evaluar aquí y ahora una acción y determinar si es pertinente o no. Como en el caso de anjíoia, la synesis también puede reconstruirse en términos de un razonamiento; pero lo llamativo de quien posee esta habilidad es su facilidad para evaluar sin la necesidad de un proceso deliberativo.

3. Euphyia

En tercer lugar, tenemos la euphyia. Se trata de la habilidad o talento natural de producir metáforas. Ésta es la «virtud intelectual» que más nos interesa para el propósito de este trabajo. La euphyia, al igual que el ingenio graciano, refiere un don para concebir relaciones entre términos distintos. Aristóteles deja en claro la relevancia de la metáfora en la *Poética*, donde sostiene que «esto es, en efecto, lo único que no se puede tomar de otro, y es indicio de talento; pues hacer buenas metáforas es percibir la semejanza» (Aristóteles, 1992: 1459a4-5). Encontramos aquí una descripción del sujeto capaz de hacer metáforas como alguien talentoso. El talento es una idea que viene anotada en la *Ética nicomaquea*: «Aquel, pues, estaría bien dotado por naturaleza que de su naturaleza alcanzó eso perfectamente, por ser esto lo más grande y lo más noble, y tal que de otro no puede ni recibirse ni aprenderse» (Aristóteles, 1983: 1114b8-12).

El talento se entiende aquí como una constitución favorable que viene dada por naturaleza. Advuértase que Aristóteles evita calificar el talento para hacer metáforas como «delirio

divino» (Zagal, 2008: p. 205). Si tenemos presente el realismo de la filosofía aristotélica, esto no nos parecerá nada extraño. Por otra parte, este talento implica, según lo dicho en *Tópicos*, que los naturalmente dotados «apreciando y desechando bien lo que se les propone discernen bien lo mejor» (Aristóteles, 1989: 163b12-16). Aunque esa capacidad de discernimiento puede entrenarse, hay en ella un componente de talento natural. A diferencia de las virtudes intelectuales propiamente dichas (como la ciencia y el arte), la *euphyia* no se adquiere por enseñanza.

Lo que más llama la atención de Aristóteles es la habilidad de crear metáforas brillantes e innovadoras. Un poeta mediocre puede inventar metáforas oscuras, artificiosas o sosas. Incluso podrían recomendarse trucos para inventar metáforas. Sin embargo, algunos poetas tienen la habilidad innata de la *euphyia*, que se refiere a un uso extraordinario de las semejanzas. Y ésta es una capacidad decisiva del conocimiento que reconoce que lo singular es una instancia de lo universal (Zagal, 2008: p. 206). Para Aristóteles, la metáfora encuentra la unidad entre los términos de una comparación. El ejemplo de la *Poética* es de sobra conocido: la copa de Dionisio y el escudo de Ares se parecen en tanto que son objetos insignia de cada dios. La metáfora, una vez enunciada, es patente; pero, ¿a quién de nosotros se nos hubiese ocurrido antes de escucharla?

Habitualmente, podríamos pensar que la captación de la identidad está precedida de un discurso analítico. En realidad hay un momento, el de la captación propiamente dicha, en el que no hay lugar a discurso (Zagal, 2008: p. 204). Pongamos un ejemplo de otra índole, en álgebra hay un instante no discursivo cuando se reconoce que una expresión matemática se puede asimilar al binomio cuadrado perfecto. Aristóteles parece estar apelando a algo semejante cuando se refiere a un talento para producir metáforas. Porque hay personas, tal parece, que son capaces de reconocer semejanzas sin detenerse a analizarlas. El poeta de talento captura instantáneamente el puente entre los objetos disímiles.

Esta capacidad del conocimiento implica lo siguiente: para encontrar un parecido entre dos singulares, hace falta que ambos singulares tengan algo en común. Es decir: si A y B se parecen, es porque ambos tienen en común C; y aquí C es presumiblemente un universal para las instancias A y B. El poeta no se concentra en las diferencias entre A y B sino que, en determinado momento, advierte que por encima de las diferencias existe una convergencia C.

La metáfora, de acuerdo con Aristóteles, es un recurso retórico y poético, pero frecuentemente se usa fuera de estos ámbitos. Para Aristóteles, la metáfora está directamente relacionada con la analogía, por lo que afirma en *Retórica*: «Es preciso decir los epítetos y las metáforas apropiadas, lo cual se logrará por analogía» (Aristóteles, 1985: 1405a10-11).

En la *Poética*, Aristóteles define la metáfora como «la transposición de un nombre a una cosa distinta, transposición que puede ser del género a la especie, de la especie al género, de la especie a la especie o por relación analógica» (Aristóteles, 1992: 1457b6-9). No pienso detenerme a explicar los cuatro tipos de metáfora. Sin embargo, me parece pertinente traer a cuento el papel de la analogía en la metáfora «La copa es el escudo de Dionisio», célebre ejemplo aristotélico, que el filósofo explica con base en la analogía «la copa es a Dionisio como el escudo es a Ares».

La analogía consiste en una relación proporcional, por lo que añade Aristóteles en la *Poética*: «Llamo analogía a la relación siguiente: el segundo término es el primero como el cuarto al tercero» (Aristóteles, 1992: 1457b16ss). Pero ocurre que toda relación analógica es

una relación de identidad bajo un determinado aspecto. Por lo tanto, un par de objetos A/B es semejante a un par de objetos C/D, cuando A/B y C/D son equivalentes bajo un cierto aspecto y sólo bajo ese aspecto. Es decir, las relaciones A/B y C/D tienen algo en común X. Ésta es la estructura lógica de una metáfora analógica según Aristóteles. Lo que tienen en común es una proporción, en griego, *analogía*, término que proviene de las matemáticas. Sin embargo, la analogía de la metáfora aristotélica no ha de entenderse reductivamente en términos matemáticos. Precisamente por ello, la metáfora analógica es tan compleja. La captación de la analogía entre A/B y C/D, desde la cual se construye la metáfora, no es raciocinio, sino una operación intuitiva, como lo son la epagogé, la anáñoia y la synesis.

Aristóteles dice muy poco sobre el talento en sí de producir metáforas. Tampoco Aristóteles explica cómo es que quien tiene la euphyia puede establecer inmediatamente una relación entre dos objetos o situaciones aparentemente disímiles. La invención de un término y su aplicación a un fenómeno, como es el caso de la euphyia, no explica el fenómeno en sí. El parecido de la euphyia con el ingenio graciano es patente.

Esta parquedad respecto a la euphyia tiene una razón de ser: el conocimiento discursivo no puede ser explicado fundamentalmente sino a través del recurso al conocimiento no discursivo, y por su parte, las condiciones de posibilidad del discurso racional no son objeto de análisis ni argumentación directa:

Todo intento, aristotélico o no, de explicar los binomios conocimiento especulativo/ conocimiento práctico y conocimiento universal/ conocimiento del singular está condenado a tener que aceptar un hiato, que nunca será cabalmente cerrado por más hábitos, capacidades, virtudes o poderes epistémicos que se introduzcan (Zagal, 2008: p. 208).

En defensa de la propuesta aristotélica, hay que decir que este hiato no es exclusivo de ella. En efecto, cualquier cuerpo argumentativo depende de axiomas indemostrables. La propuesta aristotélica, si bien parece una hipótesis ad hoc, no es por eso desdeñable. Porque, en efecto, tiende el puente entre las facultades universal y particular del conocimiento, por medio de la riqueza misma del lenguaje y su intrínseca vinculación al pensamiento.

* * *

Por lo que apunta sobre las limitaciones del razonamiento deductivo, Gracián advierte la discusión de fondo. Si bien no le adjudica el problema a ningún filósofo en específico, sí carga contra los antiguos en general. Le parece que el artificio pone en peligro el ingenio. ¿Es justo su ataque contra la antigüedad? ¿No es claro que el corpus aristotelicum menciona habilidades intelectuales parecidas al ingenio graciano?

Por lo pronto, debemos señalar que el corpus aristotelicum fue poco estudiado en los colegios de religiosos del siglo XVII. Ciertamente, Aristóteles era una autoridad ampliamente invocada, aunque solamente en citas, casi a modo de aforismos. El estudio de las fuentes directas estaba reservado para quienes se dedicaban a comentar tratados específicos del corpus aristotelicum. La mayoría de los jesuitas conocían a Aristóteles a través de

manuales o, en el mejor de los casos, de comentarios como los de Suárez y Toledo. En general, la lectura de Aristóteles estaba mediada por los grandes maestros escolásticos que habían preparado textos para facilitar la enseñanza de la filosofía aristotélica. Y esto no era exclusivo de los sacerdotes de la Compañía de Jesús. La escolástica de mediados del siglo XVII no tenía ya el vigor e ímpetu que tuvo en el siglo XVI. El pensamiento barroco revela los signos de cansancio de la escolástica.

Por si fuese poco, la *Poética* de Aristóteles era un texto muy poco estudiado en los estudios generales, colegios y universidades donde se formaban los sacerdotes y religiosos. No se consideraba que la *Poética* fuese una herramienta esencial para la cura de almas y la teología. La mejor prueba de ello es que no conservamos ningún comentario escolástico de la *Poética* de la talla de los comentarios a la *Física* o a los *Analíticos posteriores*. El desconocimiento de la *Retórica* de Aristóteles era menos grave que el de la *Poética*, pues la utilidad de la oratoria era evidente para quienes aspiraban a formarse como predicadores. No obstante, en general, se trataba de un estudio muy superficial de la fuente directa, muy a pesar de que desde el trivium se incluyera la retórica.

En consonancia con lo anterior, la obra de Gracián no revela un conocimiento especialmente profundo y sistemático del corpus aristotelicum, a diferencia del que sí tuvieron dominicos del siglo XIII como Alberto Magno y Tomás de Aquino, o el jesuita Suárez a finales del siglo XVI. Por ello sorprende que, a pesar de tal limitación, Gracián detecte la tensión que existe en los antiguos entre el arte y el ingenio, entre la deducción y la intuición, entre las reglas de inferencia y la aprehensión conceptual. Es decir, aunque Gracián no cita explícitamente en su obra los pasajes claves sobre epagagé, anjinoia, synesis y euphyia, parece conocerlos y, lo que es más importante, parece usarlos para construir su doctrina del ingenio.

¿Por qué hablo de una tensión entre deducción e intuición en el corpus aristotelicum? Como se sabe, Aristóteles es el primer sistematizador tanto de la lógica como de la retórica. El Estagirita es padre de la teoría de la demostración (la silogística de *Analíticos*) y del arte retórico. En ambos casos, Aristóteles es muy consciente de que está normando la demostración científica y la retórica, otorgándoles así un estatuto técnico científico. A diferencia del *Gorgias*, diálogo donde Platón le negaba a la retórica el estatuto de arte-técnica, Aristóteles pretende tecnificar la práctica y enseñanza de la oratoria. En este sentido, Gracián tendría toda la razón al señalar que el proyecto aristotélico, emblema de la antigüedad, tiende a la domesticación de la razón a través del arte.

No obstante, precisamente porque Aristóteles es el padre de la silogística, conoce él las limitantes del razonamiento demostrativo. Los *Analíticos*, donde se desarrolla la teoría de la demostración científica, cierra con capítulo sobre la epagagé. Y tampoco es casualidad que la *Retórica* dedique un amplio espacio al estudio de las pasiones y su papel en la argumentación. Aristóteles no pensaba que el pensamiento humano pudiese reducirse al silogismo normado por estrictas reglas de inferencia. Y esto no se queda sólo en el nivel de la teoría. En la práctica, Aristóteles utiliza con frecuencia argumentos analógicos y metáforas, incluso en pasajes clave de la *Metafísica*, ciencia especulativa por excelencia.

Ahora bien, por lo dicho en los apartados anteriores, el ingenio graciano y la euphyia aristotélica vienen a tender un puente entre una facultad de conocimiento universal y deductiva y una particular e intuitiva. El ingenio graciano y la euphyia aristotélica salen al paso a las limitaciones del razonamiento deductivo.

Ambos autores se cuidan de no darle un estatuto sobrenatural o místico a las operaciones intuitivas, que son la base de todo razonamiento deductivo. Es más que anecdótico el hecho de que tanto Aristóteles como Gracián eviten términos como «genio» o «delirio divino» al referirse a este tipo de aprehensión. Gracián tiene la precaución de distinguir el «genio» del «ingenio», puesto que el primero tiene una connotación sobrenatural. Aristóteles, por su parte, describe la *euphyia* como un talento que ocurre por naturaleza. La habilidad para elaborar metáforas, piensa el Estagirita, no es inspiración divina. Tanto para Gracián como para Aristóteles, la facultad-puente entre lo universal y lo particular pertenece a la naturaleza racional humana. Sin embargo, ello no significa que podamos explicar este talento para la metáfora en términos discursivos. Dicho de otra manera, la intuición no puede diseccionarse y formalizarse como si fuese un raciocinio.

Insisto, Aristóteles y Gracián reconocen que la validez de las inferencias no basta para garantizar que un razonamiento produzca conocimiento verdadero y nuevo. Ambos advierten que en algún punto del razonamiento es necesario universalizar para obtener consecuencias científicas. Ambos sortean este hiato entre la particularidad y la universalidad invocando habilidades intuitivas. No será sino hasta el siglo XX, cuando la estadística pueda sustentar la inducción a través de un razonamiento matemático.

Las soluciones de ambos se parecen mucho, porque terminan apelando a la capacidad epistemológica de la metáfora. Ciertamente en Aristóteles el talento para elaborar metáforas (*euphyia*) se vincula a otras capacidades intelectuales que refieren también al particular: *epagógé*, *synesis* y *anjínoia*. En cambio, en Gracián, la capacidad de aproximarnos al particular depende fundamentalmente de la metáfora en sus muchas manifestaciones retóricas (aquí usamos la palabra «metáfora» en un sentido amplio; o sea, como la traslación de un sentido a otro de manera paradójica, paranomásica, irónica, etc.). Por lo tanto, la primera diferencia es que Aristóteles cree que la aproximación al particular no depende exclusivamente de una capacidad metafórica (por muy importante que sea). De hecho, por eso enuncia otras habilidades intelectuales para acceder intelectualmente al particular. Gracián, en cambio, sí depende de la metáfora, para sortear esta brecha, y no sugiere ninguna otra. En cualquier caso, debe tenerse en cuenta que Gracián no pretende escribir un tratado de lógica o de teoría del conocimiento y, por ende, su planteamiento es menos riguroso.

En segundo lugar, encuentro una diferencia en la aplicación misma de la metáfora entre los dos autores. Aristóteles suele utilizar la metáfora como una variación del argumento por paradigma. Según la *Retórica* de Aristóteles, existen dos tipos de argumentos en la oratoria: el entimema y el paradigma, al que también denomina «inducción retórica». A diferencia de la inducción (*epagógé*) que infiere una conclusión universal a partir de varias premisas particulares, el argumento por paradigma infiere una conclusión particular a partir de una premisa particular. Este tipo de argumentación es analizado por Aristóteles de acuerdo con el esquema de la metáfora analógica (A es a B, como C es a D). ¿Cómo mueve dios al mundo?, se pregunta Aristóteles en *Metafísica* XII. El Estagirita responde: Dios mueve al mundo, como el amado mueve al amante. Claro está, lo relevante para el argumento no es el análisis de la metáfora hecho a posteriori, sino la invención y comprensión de la metáfora. La semejanza entre Dios y la persona amada se capta gracias a la *euphyia*, pero Aristóteles no se refiere a esta habilidad fuera del contexto de la *Poética*. Este tipo de metáforas son, concepciones, conceptos al modo graciano y ellas son resultado del ingenio de su autor.

Aristóteles suele valerse de diversas metáforas como razonamientos analógicos para apuntalar tesis en los campos más variados del conocimiento, desde la política hasta la historia natural, pasando por la psicología y la ética. No obstante, la metáfora no es ni el único recurso aristotélico, ni el más importante.

En cambio, Gracián atribuye a la metáfora un papel mucho más activo en el descubrimiento de relaciones entre las cosas. Me atrevo a calificar este uso de la metáfora como un uso lúdico de la misma. A diferencia de Aristóteles, no le preocupa a Gracián la metáfora como argumento por paradigma; lo que de verdad le interesa es la capacidad de la metáfora para producir ad infinitum relaciones entre conceptos. De ahí su énfasis en el uso «multívoco», por decirlo así, de los conceptos. Un uso ingenioso del lenguaje, quiere decir Gracián, es la raíz de la producción de conocimiento nuevo y verdadero. Porque allí, en ese juego del lenguaje, se hacen patentes nuestras expectativas respecto a las relaciones conceptuales; y en este reconocimiento radica la posibilidad de superarlas.

Bibliografía

- Aristóteles. (1949). *Órganon: Categorías, Peri Hermeneías, Analíticos Primeros* (H. Tredennick y H. Percy Cooke, Trads.), Cambridge: Harvard University Press.
- Aristóteles. (1983). *Ética nicomaquea* (A. Gómez Robledo, Trad.), Distrito Federal: UNAM.
- Aristóteles. (1985). *Retórica* (A. Tovar, Trad.), Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles. (1989). *Analíticos Posteriores. Tópicos* (H. Tredennick y E. S. Foster, Trads.), Cambridge: Harvard University Press.
- Aristóteles. (1991). *Historia de los animales. Vol. II* (D. M. Balme y A. L. Peck, Trads.), Harvard University Press.
- Aristóteles. (1992). *Poética* (V. García Yebra, Trad.), Madrid: Gredos.
- Barnes, J. (1975). Aristotle's theory of demonstration. En J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (Eds.), *Articles on Aristotle* (pp. 65-87), Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1163/156852869x00091>.
- Checa, F y Morán, J. (2001). *El barroco*, Madrid: Ediciones Istmo.
- De Covarrubias, S. (1611). *Tesoro de la lengua castellana*, Madrid: Luis Sánchez.
- Gracián, B. (1960). *Obras completas*, Madrid: Aguilar.
- Hidalgo-Serna, E. (1980). The Philosophy of *Ingenium*: Concept and Ingenious Method in Baltasar Gracián. *Philosophy & Rethoric*, 13(4), 245-263. <https://doi.org/10.15581/009.27.31288>
- Menéndez Pelayo, M. (1884). Las poéticas en los siglos XVI y XVII. *Historia de las ideas estéticas en España. Tomo II, Vol II. Las poéticas en los siglos XVI y XVII*, Madrid: A. Pérez Dubrull.
- Vives, L. (1957). *Tratado del alma*, Madrid: Espasa Calpe.
- Zagal, H. (1993). *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*, Distrito Federal: Publicaciones Cruz.
- Zagal, H. (2005). *Método y ciencia en Aristóteles*, Distrito Federal: Publicaciones Cruz.
- Zagal, H. (2008). *Ensayos de metafísica, ética y poética*, Pamplona: EUNSA.