

FILOSOFÍA Y DIALÉCTICA EN ARISTÓTELES: UN ENFOQUE SINÓPTICO

PHILOSOPHY AND DIALECTICS IN ARISTOTLE: A SYNOPTIC APPROACH

ALEJANDRO G. VIGO*

Resumo: O presente artigo aborda a questão relativa ao papel e à abrangência da dialética na filosofia de Aristóteles, problema que ocupou lugar central da literatura especializada durante os últimos quarenta ou cinquenta anos. Na primeira parte, é feito um recolhimento deste debate e distinção, de maneira aproximada, de três momentos em torno do problema do método da filosofia aristotélica, após o que, apresenta-se uma reconstrução de conjunto, uma abordagem sinóptica da relação entre filosofia e dialética no pensamento aristotélico.

Palavras-chave: Dialética, Aristóteles, *endoxa*, epistemologia.

Abstract: This article addresses the question of the role and of the scope of dialectics in Aristotle's philosophy, a problem that has been at the center of specialist literature on the topic for the last forty or fifty years. In the first part a summary of the contemporary debate is given and a distinction is drawn between three characteristic moments in it, which revolve around the problem of method in Aristotle's philosophy. There then follows a sort of global reconstruction that takes a synoptic approach to the relationship between philosophy and dialectics in Aristotelian thought.

Keywords: Dialectics, Aristotle, *endoxa*, Epistemology.

I. EL DEBATE EN TORNO AL MÉTODO DEL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO

Como se sabe, el problema relativo al papel y la incidencia de la dialéctica en la concepción aristotélica del método propio de la filosofía ha ocupado un lugar privilegiado en la investigación especializada en los últimos cuarenta o cincuenta años. Con intermitencias y cambios de intensidad más o menos perceptibles, el debate se ha prolongado hasta el presente y ha adquirido proporciones poco menos que abrumadoras, si se considera la cantidad de

* Alejandro G. Vigo é professor na Universidade de Navarra em Pamplona, Espanha. E-mail: avigo@unav.es.

literatura especializada producida sobre el asunto. De un modo estilizado y meramente aproximativo, se puede distinguir tres momentos en el desarrollo del debate moderno en torno al método de la filosofía aristotélica.

El primer momento corresponde a la visión de la epistemología y la metodología aristotélica heredada del siglo XIX y dominante todavía en la primera mitad del siglo XX, que tendía a presentar la filosofía de Aristóteles, en términos fuertemente idealizados, como ejemplo de un pensamiento filosófico sistemático, que, en el plano epistemológico, encarnaría una visión estrictamente fundacionista e incluso deductivista del edificio del conocimiento (*vgl.* autores tan diversos entre sí como E. Zeller, O. Hamelin y diferentes representantes del neotomismo y el neokantismo)¹. Cabe destacar que, contra lo que pudiera parecer a primera vista, la irrupción del enfoque genético en los estudios aristotélicos, a partir de los trabajos pioneros de W. Jaeger,² no hace una verdadera diferencia, en lo que concierne específicamente a la concepción aristotélica del método filosófico. En efecto, el enfoque genético, al menos, tal como lo practicó Jaeger, lejos de poner en cuestión el ideal metódico y epistemológico subyacente a la interpretación sistemática, más bien, lo presupone: la idea rectora de un sistema aristotélico todavía determina el abordaje de Jaeger, quien elimina las supuestas contradicciones presentes en los textos aristotélicos por medio del recurso a una asignación a diferentes etapas en la evolución filosófica de Aristóteles, en cada una de

¹ Como indica Wieland (1970) p. 22 y nota 4, el caso del neokantismo es peculiar, ya que la lectura sistemática de Aristóteles conduce aquí a una crítica devastadora de su pensamiento, precisamente, por no poder satisfacer las altas exigencias de rigor y consistencia interna que plantea una concepción estrictamente sistemática de la filosofía. Véase, en este sentido, las severas críticas dirigidas contra Aristóteles por Paul Natorp (cf. Natorp [1921] p. 384-456, citado también por Wieland). En opinión de Natorp, Aristóteles encarna, de modo ejemplar, la incapacidad propia de todo dogmatismo de adoptar el punto de vista de la filosofía crítica (cf. p. 384 ss.). Aristóteles compartiría completamente el ideal platónico del conocimiento estrictamente deductivo, al que, sin embargo, no habría logrado hacer justicia, al imprimirle un carácter dogmático, que no satisface las genuinas exigencias sistemáticas del pensamiento crítico (cf. p. 390 ss.). La influencia de la visión sistemática, en general, y de la neokantiana, en particular, se hace sentir, también sobre los representantes del pensamiento neotomista, especialmente, en Alemania, en un contexto en el cual intérpretes como Albert Görland, Severin Aicher y Charles Sentroul, que llevaron a cabo comparaciones sistemáticas de Aristóteles y Kant, jugaron un importante papel mediador. Para este aspecto de la cuestión, bastante poco explorado, véase la discusión en Poggi (2004), que considera el caso de filósofos neotomistas como Bronislau W. Switalski, Marin Grabmann y Joseph Geysler

² Véase Jaeger (1912) y (1923).

las cuales, sin embargo, lo que se tendría es, al menos, el intento por esbozar un sistema de pensamiento de carácter integral y cerrado.

En el plano metódico y epistemológico, la alternativa al enfoque sistemático no viene dada, pues, por el enfoque genético, sino, más bien, por el enfoque dialéctico, cuya aparición da lugar al segundo momento en el desarrollo de la cuestión.³ Este tipo de enfoque hace eclosión a comienzos de los años '60, justamente, cuando el vigor del impulso originado en la obra de Jaeger comenzaba a decaer, y se presenta, al menos, en los casos más representativos, como una reacción consciente frente al paradigma encarnado de modo conjunto por el enfoque sistemático y el genético. Así ocurre, de diversos modos, en autores tales como G. E. L. Owen, W. Wieland, E. Berti y otros. Estos autores profundizan en una línea, anticipada ya de algún modo por J. M. Le Blond,⁴ la cual enfatiza, de diversos modos, la importancia de los puntos de partida plausibles (*éndoxa*) así como de la argumentación destinada a ponerlos a prueba, dentro de la concepción aristotélica del método filosófico, del conocimiento científico y de la racionalidad, en general.⁵ Esta constatación

³ Para la evaluación crítica de la línea de interpretación inaugurada por Jaeger, en conexión con el trasfondo provisto por la interpretación sistemática, véase p. ej. Wieland (1970) p. 23 ss.; Aubenque (1962) p. 8 ss. Véase también la crítica a la concepción sistemática y deductivista del método aristotélico en Aubenque (1970). Para una crítica a los aspectos más generales de la reconstrucción genética de Jaeger, desde el punto de vista estrictamente filológico, véase la presentación sucinta en Flashar (1983) p. 177 ss., basada, en lo esencial, en el estado de la cuestión presentado por Düring (1966) p. 1-52. Flashar pone de relieve el hecho de que, en un primer momento, el nuevo estilo de abordaje practicado por Jaeger adquirió una influencia tal, que incluso intérpretes de orientación fuertemente sistemática y provenientes del tomismo como A. Mansion se declararon de acuerdo con la nueva metodología propuesta por Jaeger (cf. p. 178). Sin embargo, si se atiende al momento de continuidad que vincula al enfoque genético con la interpretación sistemática tradicional, la acogida positiva de la interpretación jaegeriana por parte de importantes representantes del pensamiento neoescolástico no puede resultar excesivamente sorprendente.

⁴ Véase Le Blond (1938) y esp. (1939). En el caso de la filosofía práctica, el giro dialéctico en la interpretación del método aristotélico había sido anticipado ya por J. Burnet, quien defendió una concepción radicalmente dialéctica del método aristotélico en la ética (véase Burnet [1900] esp. p. v, xxxix ss.). Como enfatiza Irwin (1988) p. 601 nota 6 a cap. 16), Burnet concede, a la vez, un fuerte papel a la intuición en el ámbito de la ética, justamente, en la medida en que le atribuye, desde el punto de vista metódico, un alcance meramente dialéctico. La crítica de Irwin apunta al no reconocimiento por parte de Burnet de la diferencia entre lo que sería, por un lado, la *mera* dialéctica y, por otro, la forma propiamente filosófica de dialéctica, la cual iría asociada, según Irwin, a pretensiones explicativas de carácter fuerte o sustantivo. Para este punto, véase lo expuesto más abajo.

⁵ Véase esp. Owen (1961); Wieland (1970) p. 52-140, 173-230; Berti esp. (1989) y (2004) Parte III, esp. caps. 3 (= 1980), 4 (= 1986), 8 (= 1996), 9 (= 1995), 10 (= 1997), 11 (= 2001-2002).

va asociada al énfasis puesto sobre el hecho de que, en contraste con lo que pretende una importante tradición de comentario, de carácter fuertemente sistematizador, que remonta hasta la Antigüedad (Alejandro de Afrodisia), el proceder de Aristóteles en el contexto de sus tratados filosóficos no se orienta primariamente a partir del modelo provisto por el método silogístico de justificación. Obviamente, no se trata de que Aristóteles no lleve a cabo, siquiera ocasionalmente, silogismos, sino, más bien, del hecho, por lo demás evidente, de que no lleva a cabo sus investigaciones filosóficas al modo en que lo exigiría un modelo metódico orientado a partir de una concepción deductivista del conocimiento. Muy pronto, como ocurre con un intérprete tan reputado y en muchos aspectos tan influyente como P. Aubenque, este modo de aproximación al pensamiento de Aristóteles adquiere una radicalidad tal, que conduce a la asunción lisa y llana del carácter meramente dialéctico de la filosofía aristotélica, con la consecuencia de que la reivindicación del papel de la dialéctica termina entonces por confluir con una interpretación radicalmente aporética del pensamiento aristotélico, particularmente, en el área de la metafísica.⁶ Se alcanza así el extremo opuesto a todo género de interpretación sistemática. En otros casos, la reivindicación del papel de la dialéctica se asoció a interpretaciones de la filosofía de Aristóteles que adquieren un sesgo funcionalista, como ocurre en el caso de W. Wieland, o bien coherentista, como en el de M. Nussbaum.⁷

⁶ Así, Aubenque (1962). La interpretación radicalmente aporética del pensamiento Aristóteles había sido defendida ya por Hartmann (1957) caps. 1, 3-5 y 8. Para una discusión de la interpretación de Hartmann, véase Wieland (1970) p. 29 ss.

⁷ Wieland vinculó su defensa del papel protagónico del componente dialéctico en el método aristotélico con una interpretación (cuasi)funcionalista de la concepción aristotélica de los principios, que asigna a éstos el carácter de “conceptos funcionales”, cuyo estatuto corresponde al que Aristóteles mismo concede a los *tópoi* (véase Wieland [1970] p. 173-187 y 202-230). Esta interpretación tiene el enorme mérito de poder dar cuenta de rasgos definitorios del modo en el que Aristóteles se vale efectivamente de esquemas conceptuales básicos de su filosofía, como, por ejemplo, el esquema “materia/forma”, aplicado iterativamente en diferentes niveles de análisis, en la medida en que libera a tales esquemas del sesgo cosificador que adquieren en muchas interpretaciones tradicionales. Sin embargo, incurre, en ocasiones, en el riesgo de sugerir una lectura (cuasi)instrumentalista de la justificación de los principios aristotélicos, que los privaría de genuina valencia ontológica. Por su parte, Nussbaum desarrollo una interpretación relativa al papel de la dialéctica de la justificación de los principios que enfatiza fuertemente el papel que desempeña el esquema conceptual que comprende todas nuestras creencias (cf. Nussbaum [1982] y [1986] esp. cap. 8). No pocos intérpretes han criticado dicho énfasis como excesivo, en la medida en que minusvaloraría de modo indebido el papel que desempeña la observación y la experiencia en la justificación de nuestras creencias. En este sentido, véase

Como quiera que sea, las variantes más radicalizadas del enfoque dialéctico no tuvieron influencia tan decisiva en la posterior investigación como su presencia protagónica en el debate podría sugerir, ya que en muchas ocasiones fueron severamente criticadas. Lo que trajo consigo la aparición y el desarrollo del enfoque dialéctico fue, más bien, una difusión cada vez más amplia de la idea general según la cual la dialéctica juega un papel importante o incluso decisivo en el método filosófico de Aristóteles. Dicha idea no quedó, como tal, indisolublemente asociada ni a la tesis del carácter meramente dialéctico del pensamiento aristotélico, ni menos aún a la defensa de una interpretación radicalmente aporética de su alcance, pero tampoco a una interpretación de inflexión marcadamente funcionalista o coherentista, en la línea las mencionadas más arriba. Paradójicamente, esta desvinculación de posiciones más radicalizadas, que hizo posible la aceptación cada vez más amplia de dicha idea general, fue también lo que condujo, de uno u otro modo, a su progresivo desperfilamiento. Con frecuencia, la reiterada referencia al carácter dialéctico del método aristotélico se convirtió poco menos que en un simple lugar común, tendencialmente vaciado de contenido, en la medida en que dicha referencia se orientó a partir de una noción excesivamente amplia y poco precisa de lo que debería entenderse aquí bajo “dialéctica”, y en una representación, a menudo, igualmente vaga del aporte que la dialéctica debería proporcionar al genuino conocimiento.

La reacción frente a este estado de cosas no se hizo esperar demasiado: una vez que se hubo extendido la idea según la cual el método aristotélico sería dialéctico, surgieron fuertes cuestionamientos, que atacaban dicha suposición desde ángulos diferentes. En particular, se colocó en el centro de la mira los dos aspectos mencionados antes, a saber: la noción misma de dialéctica, por un lado, y el problema relativo al posible aporte de la dialéctica al conocimiento, por el otro.⁸ Respecto de la noción de dialéctica,

las críticas a Nussbaum en Wiens (1992); Cooper (1998) y Mié (2009) p. 16 s. Es dudoso, sin embargo, que la posición de Nussbaum entrañe necesariamente el tipo de consecuencias extremas que, a veces, se le adjudican. Como se argumentará más abajo, no hay lugar dentro de la concepción aristotélica para un contraste tajante entre coherencia y verdad, no porque la verdad sea entendida en términos de coherencia, sino, inversamente, en la medida en que la coherencia presupone, de modo inmediato o mediato, la verdad.

⁸ Para un conjunto de acertadas observaciones sobre los problemas que plantea un empleo extendido de la noción de dialéctica, véase Rossi (2006) p. 80 ss. Rossi rechaza que pueda hablarse de una aplicación filosófica inmediata o directa de la dialéctica, tomada esta noción en el sentido técnico estricto que corresponde al peculiar juego dialógico descrito en *Tópicos*, pero admite, con Primavesi, que las técnicas de dicho juego poseen una utilidad indirecta

O. Primavesi, por ejemplo, ha rechazado la posibilidad de una extensión legítima de su empleo al ámbito de la filosofía, por cuanto la técnica que Aristóteles concibe y expone en *Tópicos* estaría restringida en su aplicación al contexto del diálogo real, y no meramente ficcional o imaginario, entre dos interlocutores de carne y hueso.⁹ Intérpretes como E. Berti y T. Irwin habían intentado, cada uno a su modo, hacer plausible la aplicación filosófica de la dialéctica a través de la distinción ya sea de sentidos diferentes de la noción (*vgr.* la mera dialéctica y la dialéctica fuerte o sustantiva, en el caso de Irwin), ya sea de diferentes aspectos o habilidades propias del ejercicio dialéctico (*vgr.* la dialéctica meramente peirástica y la dialéctica resolutive, en el caso de Berti).¹⁰

En otros casos, los cuestionamientos se dirigen no tanto al empleo de la propia noción de dialéctica, sino, más bien, a la tesis que admite que un tipo de procedimiento de prueba o argumentación que parte de premisas sólo plausibles pueda tener una función genuinamente cognoscitiva. El foco central de estos cuestionamientos está puesto en lo que sería la insuficiencia

también para la filosofía, y reconoce también la existencia de un conjunto de elementos de carácter dialéctico en los tratados filosóficos de Aristóteles. El trabajo de Rossi tiene, además, el importante mérito de haber identificado elementos específicos presentes en el tratado *Refutaciones Sofísticas*, cuya aplicación en el ámbito de la discusión filosófica reviste una importancia innegable, en particular, el tipo específico de examen crítico-refutatorio de argumentos que Aristóteles designa con el nombre de “disolución” o “resolución” (*lýsis*), el cual corresponde a una habilidad específica que debe desarrollar quien responde la pregunta que le plantea un oponente. También E. Berti había dado buenas razones, aunque de carácter más general, para conceder una especial relevancia filosófica al procedimiento de la resolución (véase esp. Berti [1997] p. 293 ss.).

⁹ Véase Primavesi (1996) p. 17 ss. De este modo, Primavesi retoma y elabora una idea sugerida ya por E. Kapp (cf. Kapp [1942] p. 12 s. y también [1920] p. 215 nota 1, citados por Primavesi p. 20 nota 11).

¹⁰ Para la distinción entre “mera dialéctica” y “dialéctica fuerte (o sustantiva)”, véase Irwin (1988). Irwin conecta la distinción con una interpretación evolutiva del pensamiento de Aristóteles (véase la, en mi opinión, contundente refutación de la tesis evolutiva de Irwin en Berti [1996]). Por su parte, Berti (1980) p. 358 nota 45 distingue un uso no-científico y un uso científico de la dialéctica, y reconstruye la distinción por medio del recurso a la diferencia entre dos operaciones dialécticas diversas, a saber: a) la mera operación de razonar dialécticamente a partir de puntos de partida plausibles, interrogando y refutando al interlocutor, al modo socrático-platónico; y b) la que añade la habilidad de “resolver” (*lýein*) las falsas refutaciones, por medio de diversos recursos dotados de valor cognoscitivo, como lo es, por ejemplo, la capacidad de distinguir diferentes significados de los términos, para evitar así las falacias derivadas de tomar por sinónimo lo homónimo, etc. Véase, por ejemplo, Berti (1997) p. 290 ss. También Detel (1993) I p. 152 distingue dos tipos o usos de la dialéctica, uno no científico-filosófico y uno científico-filosófico.

epistemológica de toda prueba que partiera de meras opiniones o creencias, allí donde se trata de obtener conocimiento genuinamente fundado, en el sentido fuerte que reclama la propia noción aristotélica de ciencia. Al menos, dos tipos de ataque, que pueden aparecer combinados, han jugado aquí un papel protagónico, a saber: por un lado, los que se basan en marcar el contraste entre meras opiniones y experiencia, entre mera creencia y conocimiento; por otro, los que enfatizan lo que, al menos, en el caso de Aristóteles sería la diferencia irreductible entre (mera) coherencia y verdad. Así, por ejemplo, en su interpretación del método de la indagación que Aristóteles desarrolla en los libros introductorios de *Física*, en particular, el libro I, R. Bolton rechaza la línea de interpretación procedente de Owen, que enfatiza fuertemente el papel que cumple el punto de partida en las opiniones en la investigación desarrollada por Aristóteles en *Física* y, además, su conexión con las aporías presentadas por Platón en la segunda parte del *Parménides*.¹¹ Bolton sostiene, en cambio, que, en el caso de Aristóteles, se trataría de un método estrictamente científico en su espíritu, y no meramente dialéctico-filosófico.¹² Como he señalado en otro lugar,¹³ la interpretación de Bolton se ve perjudicada, a mi juicio, por el hecho de que se apoya en un contraste excesivamente marcado entre ciencia y experiencia así como entre dialéctica y argumentación *a priori*. Por lo mismo, no toma suficientemente en cuenta el hecho de que los *éndoxa* suelen ser de naturaleza empírica en

¹¹ Como es sabido, Owen había llamado la atención, en un influyente artículo (véase Owen [1961]), sobre el fuerte componente dialéctico presente en el método seguido por Aristóteles en *Física*, enfatizando el hecho de que contra la opinión de Ross, lejos de pretender desarrollar una ciencia basada en meras premisas observacionales, Aristóteles parte en cada una de sus investigaciones, más bien, de un determinado conjunto de opiniones o puntos de vista plausibles, que gozan de cierta aceptación común o, al menos, de cierta confiabilidad *prima facie*, derivada de la reputación de quienes los expresan y defienden. Los *éndoxa* y los *phainómena* de los que parte Aristóteles en *Física* serían, pues, básicamente los “datos” o “puntos de partida familiares” de la dialéctica, de modo que Aristóteles estaría ejecutando aquí en concreto su convicción, expresada en *Tópicos* I 2, 101a36-b4, de que es posible establecer las premisas primeras de la argumentación científica por medio de métodos que parten de los *éndoxa*. Con gran agudeza, Owen muestra en concreto, además, que una buena parte de las cuestiones que proveen el punto de partida de las indagaciones desarrolladas por Aristóteles en *Física* están tomadas, por así decir, del reservorio de argumentos dialécticos que le pone a disposición Platón en la segunda parte del *Parménides*, lo cual parece especialmente claro en el caso de las discusiones acerca del lugar, de la continuidad (*tò synechês*) y de la sucesión (*tò ephexês*), de la relación entre el instante y el cambio, etc. Véase Owen (1961).

¹² Véase Bolton (1991).

¹³ Véase Vigo (1999) p. 215 nota 7.

su origen, aunque se trate aquí de una experiencia mediatizada y elaborada, a través de su articulación y comunicación a través de esquemas lingüísticos y conceptuales.¹⁴ En cuanto al contraste entre coherencia y verdad, se suele acudir a él cuando se quiere poner de relieve lo que sería la insuficiencia epistemológica del punto de partida en opiniones plausibles o creencias reputadas, cuando de lo que se trata es de obtener genuino conocimiento, a veces marcando la diferencia entre la discusión dialéctica y la intuición de los principios, al modo en que se consideraría en el famoso texto de *Analytica posteriora* II 19, a veces señalando que el mero consenso no puede constituir para Aristóteles un genuino criterio de verdad, a veces ambas cosas.¹⁵

A partir de la visión panorámica que acabo de esbozar se advierte ya, con toda claridad, la gran cantidad de elementos que involucra el estado actual del debate en torno al papel de la dialéctica en el pensamiento aristotélico. Sería completamente ilusorio pretender ofrecer aquí una discusión detallada de todos esos elementos, de los cuales, por lo demás, sólo se ha mencionado algunos. Lo que ofreceré a continuación es, más bien, una reconstrucción de conjunto, de carácter sinóptico al igual que el propio panorama antes delineado, del modo en el que, a mi entender, conviene presentar la concepción aristotélica de la relación entre filosofía y dialéctica. Para ello, voy a articular la discusión en torno a tres núcleos temáticos, a saber: en primer lugar, el relativo al modo en que Aristóteles caracteriza la dialéctica, sus usos y su vinculación con la filosofía (apartado II); en segundo lugar, el relativo al papel cognoscitivo de los *éndoxxa*, en conexión con la cuestión de las relaciones entre coherencia y verdad (apartado III); y, finalmente, el

¹⁴ En este punto, aunque sigue parcialmente a Bolton, Mie (2009) esp. p. 27 ss. busca un balance más delicado entre el aspecto de creencia y el aspecto empírico, a la hora de caracterizar el modo en el que Aristóteles concibe los puntos de partida plausibles de los que se vale la dialéctica. Sin embargo, lo que se echa de menos en todos estos enfoques es una más clara precisión de los diferentes tipos de “creencias” que Aristóteles distingue y contrasta, a la hora de circunscribir el alcance de lo que él mismo entiende por *éndoxxa*, más concretamente: se echa de menos una más clara distinción entre “meras opiniones o pareceres” (*dóxxai, phainόμενα*), que incluyen no sólo creencias falsas sino también contraintuitivas o implausibles (*parádoxxa*), y los genuinos *éndoxxa*, que no sólo son plausibles, sino, además, en su mayor parte también verdaderos, aunque pueden ser ocasionalmente falsos. Para estas distinciones, véase Berti (2001-2002). Para las razones que avalan la suposición de Aristóteles, según la cual la mayoría de los *éndoxxa* tienen que ser verdaderos, y no sólo plausibles, véase lo dicho más abajo.

¹⁵ Véase, por caso, las críticas a la interpretación coherentista de Nussbaum mencionadas arriba, nota 7.

relativo a los principios que dan cuenta de la posibilidad de la dialéctica, como tal, y, en particular, de su uso cognoscitivo (apartado IV). No discutiré de modo circunstanciado cada una de las dificultades y interpretaciones a las que he aludido, pero intentaré fijar posición de un modo tal, que, al menos, indirectamente pueda reconocerse mi modo de afrontarlas. Lo que ofreceré es, en su espíritu general, una interpretación de corte compatibilista, que defiende la utilidad filosófica de la dialéctica, sin proceder a eliminar la distinción básica entre dialéctica y filosofía. Más bien, si mi interpretación es convincente, lo más adecuado sería hablar, en el caso de Aristóteles, de la presencia y la importancia de un componente dialéctico, en su concepción general del método científico y filosófico.

II. LOS USOS DE LA DIALÉCTICA Y LA FILOSOFÍA

Como es sabido, el debate sobre la caracterización aristotélica y sus usos se centra en dos textos fundamentales, a saber: por un lado, el texto de *Tópicos* I 2 y, por otro, el pasaje de *Metafísica* VI 2, 1004b17-26.

En el texto de *Tópicos* I 2 Aristóteles describe la utilidad de la dialéctica, a la cual asigna tres tipos diferentes de posibles empleos, a saber: 1) su empleo meramente ejercitativo, esto es, su empleo como modo de gimnasia intelectual (*gymnasía*), 2) su empleo en marco de los encuentros casuales con otras personas que abren la posibilidad de la discusión (*enteúxeis*), y 3) su empleo en el ámbito de las ciencias filosóficas (*hai katà philosophían epistêmái*).¹⁶ De modo más preciso, la última de las mencionadas utilidades concierne al conocimiento de los principios (*archai*) de cada ciencia, de los cuales no puede haber propiamente demostración al interior de cada ciencia: la tarea de abrir camino hacia los principios pertenece, si no exclusiva, al menos, principalmente (*ídion è málista oikeíon*) a la dialéctica, en virtud de su capacidad de examinación (*exetastikè gàr oûsa*) (cf. 101a36-b4). En efecto, es su capacidad de desarrollar las aporías en ambas direcciones (*pròs amphótera diaporésai*) lo que facilita la posibilidad de discernir lo verdadero y lo falso (cf. 101a34-36; véase también *Ética a Eudemo* I 3, 1214b28-1215a6).

En el texto de *Metafísica* IV 2 se presenta, en cambio, una situación, a primera vista, divergente. En el marco de una argumentación destinada a resolver la cuarta dificultad planteada en el libro III: si la ciencia que se

¹⁶ Como indica Berti (1995) p. 266, se trata, en rigor, de todas las ciencias, pues Aristóteles no distingue propiamente las ciencias de la filosofía.

ocupa de la sustancia debe ocuparse también de sus atributos o no (cf. III 1, 995b18-27; III 2, 997a25-34), Aristóteles establece una clara diferenciación entre filosofía, dialéctica y sofística. Los dialécticos y los sofistas se parecen a los filósofos, pues, por una parte, la dialéctica discurre sobre todas las cosas, al igual que la filosofía, en la medida en que ésta se ocupa del ser, y, por otra, la sofística tiene la apariencia del tipo de sabiduría que la filosofía encarna o debe pretender encarnar. Sin embargo, aunque se ocupan del mismo “género” (*perì tò autò gēnos*) de cosas que la filosofía, vale decir, de todo lo existente, ambas difieren de ella: la dialéctica por el modo de empleo de la correspondiente capacidad (*ho trópos dynámeos*), la sofística por la elección del correspondiente modo de vida (*he proairesis tou bíou*). Más precisamente: la sofística es sólo sabiduría aparente, que no apunta realmente al conocimiento y la verdad, como sí debe hacerlo toda genuina filosofía, y la dialéctica posee un carácter puramente tentativo (*peirastikē*), mientras que la filosofía se ve animada por una genuina pretensión cognoscitiva (*gnoristikē*). Previamente, en el planteo de la dificultad, Aristóteles había señalado que los dialécticos llevan a cabo su examinación basándose *exclusivamente* en las opiniones plausibles (*ek tôn endóxon mónon*) (cf. III 1, 995b22-25).

Buena parte de las dificultades que plantea el problema de la relación entre filosofía y dialéctica tiene su punto de arranque en la tensión en la que, al menos, *prima facie*, se encuentran estos dos textos. El primero de ellos enfatiza la utilidad filosófica de la dialéctica, mientras que el segundo subraya, más bien, la diferencia irreductible entre filosofía y dialéctica. Este último texto plantea, además, una serie de dificultades vinculadas con el uso de la propia noción de dialéctica, con su eventual correspondencia o falta de correspondencia con el tipo peculiar de disciplina que Aristóteles presenta en *Tópicos*, y con la identificación precisa de aquellos a quienes Aristóteles denomina aquí con el nombre de “los dialécticos”.¹⁷ Como quiera que sea, no me internaré por el camino de esta discusión, sino que me limito a un par de constataciones más generales, pero también más básicas, referidas a ambos textos.

En primer lugar, hay que notar que el texto de *Metafísica* IV 2 distingue claramente el caso de la dialéctica y la sofística, y ello en un punto que es

¹⁷ Así, por ejemplo, Evans (1977) p. 13 s. piensa en una referencia más bien genérica a los pensadores precedentes que no poseían una adecuada concepción del ser, como un equívoco no accidental, entre los cuales se contaría también Platón, con su concepción de la dialéctica como ciencia suprema. Por su parte, Berti (1997) p. 285 ss. defiende la tesis de que se trata exclusivamente de Platón y sus discípulos.

clave: la sofística presupone una elección de vida que excluye la orientación hacia el conocimiento y la verdad, mientras que la dialéctica no la excluye necesariamente, vale decir, puede involucrarla o, cuando menos, puede ser compatibilizada con ella. En un sentido comparable, en *Refutaciones Sofísticas* 11, 171b3-9, Aristóteles contrasta el tipo de crítica de las opiniones o tesis que es propio de la dialéctica, con el tipo de (pseudo)refutación del que se vale la erística: la dialéctica (el dialéctico) considera los principios o elementos comunes (*tâ koinâ*) de acuerdo con el asunto en cuestión (*katâ tō prâgma*), mientras que la erística (el erístico) sólo aparenta hacerlo. Más aún: en su función eminentemente crítica, la dialéctica examina no tanto a quien sabe, sino, más bien, a quien pretende saber, siendo ignorante, de modo tal que va directamente dirigida contra el saber aparente. Si excluye el saber aparente y, por lo mismo, el recurso consciente al argumento aparente, la dialéctica, como señala el texto de *Tópicos* I 2, no sólo no es incompatible con la orientación hacia el conocimiento y la verdad, incluso allí donde se la practique de modo puramente ejercitativo, sino que, más bien, ayuda a discernir con más claridad entre lo verdadero y lo falso. En efecto, es justamente la exclusión de toda intención dolosa en el diálogo crítico-refutatorio lo que permite que el repertorio de dispositivos de examinación que pone a disposición la dialéctica, incluso allí donde se los emplee de modo puramente ejercitativo, adquiera un potencial nada despreciable para la adquisición de conocimiento y la búsqueda de la verdad.

En segundo lugar, el texto de *Metafísica* IV 2 marca una clara deficiencia de la dialéctica respecto de las pretensiones cognoscitivas de la filosofía, y explica la diferencia por referencia al “modo de empleo de la correspondiente capacidad”. Desde Alejandro de Afrodisia (cf. *In Met.* 259, 24-260, 29), la expresión se ha entendido en términos del contraste entre la demostración estricta, que parte de premisas verdaderas, y la argumentación dialéctica, cuyo punto de partida son las opiniones plausibles. Queda en pie, por tanto, la dificultad de explicar cómo, a pesar de esta diferencia fundamental, la dialéctica podría tener una genuina utilidad para la ciencia y la filosofía. Pero, como a nadie escapa, la primera indicación en la dirección correcta se encuentra en el propio texto de *Tópicos* I 2: la utilidad de la dialéctica para la ciencia y la filosofía no concierne a aquello de lo que puede haber demostración científica, sino que guarda relación, más bien, con los principios de la demostración, pues, como se dijo ya, la tarea que más propiamente pertenece a la dialéctica, allí donde se la emplea en sede científica o filosófica, es la de abrir camino hacia los principios. Por lo tanto, la utilidad científica

y filosófica de la dialéctica no se explica por una supuesta capacidad de sustituir a la demostración científica, allí donde ésta resulta posible, sino que remite, por el contrario, a los límites estructurales que están trazados de antemano al conocimiento demostrativo, en la medida en que éste debe partir, de modo mediato o inmediato, de principios indemostrables. Pero, si esto es así, se explica también por qué razón Aristóteles rechaza, al mismo tiempo, todo posible recurso a la dialéctica, en sede científica o filosófica, allí donde la posibilidad de la demostración no queda, como tal, excluida: el legítimo uso filosófico de la dialéctica, en sede científica o filosófica, queda restringido exclusivamente a las cuestiones relativas a los principios.¹⁸ En tal sentido, la filosofía presupone el recurso a la dialéctica, acotado dentro de los límites que demarca la referencia a la discusión relativa a los principios, pero nunca puede convertirse ella misma en “mera” dialéctica.

Desde esta perspectiva, se comprende la intransigencia de Aristóteles en el rechazo de todo intento por convertir en cuestiones meramente dialécticas aquellas que, en sede científica o filosófica, pueden y deben ser abordadas por medio del instrumentario conceptual y argumentativo específico de la correspondiente disciplina. La manera en la cual Aristóteles concibe el modo de proceder de la investigación física provee ejemplos que permiten precisar el alcance de lo señalado. Por una parte, como se ha dicho ya, Aristóteles concede un importante papel al punto de partida en las opiniones plausibles, cuando se trata de elaborar discusiones relativas a los principios de la ciencia de la naturaleza. La discusión de los principios del cambio en los capítulos 4-9 del libro I de *Física* provee una excelente ilustración del modo en el que Aristóteles combina el tratamiento diaporemático, la revisión de las opiniones plausibles, en particular, la de los filósofos precedentes y el análisis del lenguaje corriente, en la elaboración de una teoría de conjunto relativa a los principios constitutivos del ente sujeto a movimiento, que permite dar cuenta de las dificultades que proveen su punto de partida. Previamente, sin embargo, en los capítulos 2-3, Aristóteles se confronta con la posición de los eléatas. La confrontación posee aquí un alcance completamente diferente, pues en el caso de las tesis de Parménides y sus discípulos no

¹⁸ Así, en *Refutaciones Sofísticas* 9, 170a34-39 se establece una nítida diferencia entre las refutaciones dialécticas basadas en los diferentes lugares comunes, que valen para todas las disciplinas, y las refutaciones que se fundan en argumentos específicos propios de una determinada ciencia. Sólo las primeras son competencia del dialéctico, y conciernen a aquellos principios comunes que no caen bajo ninguna disciplina. Véase también *Refutaciones Sofísticas* 11, 170b11 s.

se trata ya de puntos de partida plausibles, que el filósofo de la naturaleza pudiera tomar en serio, a la hora de elaborar sus propias explicaciones. La discusión de carácter puramente conceptual acerca de si puede existir o no el movimiento no cumple ningún papel productivo, piensa Aristóteles, en el ámbito de la ciencia de la naturaleza, pues la existencia del movimiento puede ser establecida, sin más, por experiencia (*epagogê*). La discusión de la concepción univocista del ser que Aristóteles atribuye a Parménides y sus discípulos juega aquí, por tanto, tan sólo un papel secundario, pues apunta a poner de manifiesto el conjunto de contradicciones y problemas insolubles a los que necesariamente conduce, ya en el plano puramente conceptual, dicha posición, cuya falsedad resulta evidente mucho antes de cualquier argumentación. La dialéctica no resulta aquí necesaria para distinguir lo verdadero de lo falso. Ello es así ya por el simple hecho de que los argumentos de Parménides y Meliso en contra del movimiento y la multiplicidad poseen un carácter puramente erístico (*lógos eristikós*), en la medida en que parten de asunciones claramente falsas (*pseudê lambánousi*) y proceden de modo no conclusivo (*asyllógistoi eisin*) (cf. I 2, 185a8 s.). Por tanto, la “resolución” (I 2, 185a8 y 185a14: *lúein*; véase también I 3, 186a23: *lýsis*) de estos argumentos tampoco provee aquí un aporte sustantivo, desde el punto de vista propio de la ciencia física.¹⁹ En un sentido comparable, Aristóteles remite, en diversos contextos, a la insuficiencia de un tratamiento meramente conceptual (*logikós*) o dialéctico (*dialektikós*), allí donde se puede y debe practicar un abordaje específico propio de la ciencia en cuestión, en particular, un abordaje propiamente físico (cf., por ejemplo, *De generatione et corruptione* I 2, 316a8-13, I 8, 325a13; *De anima* I 1, 403a2; *De generatione animalium* II 8, 747b28-30 y 748a13-14). Se trata siempre, sin embargo, de discusiones referidas a problemas específicos, para cuya investigación se cuenta con vías diferentes, y de la crítica a posiciones que no hacen justicia al testimonio de la experiencia, y no de discusiones referidas a principios: es este tipo de recurso a la discusión “meramente” dialéctica o conceptual, fuera del

¹⁹ Algo análogo puede decirse de la resolución de las dificultades planteadas por Zenón en torno a la posibilidad del movimiento, ya que se trata de argumentos inválidos (*paralogízetai*), que parten de asunciones evidentemente falsas (*pseudos*) (cf. *Física* VI 9, 239b5-33). Como hace notar Rossi (2006) p. 94 s., estos y otros pasajes ponen de relieve que la noción aristotélica de “resolución” (*lýsis*) tiene un significado técnico preciso, presente también en los lugares relevantes del tratamiento de *Refutaciones Sofísticas*, que alude no a cualquier tipo de “refutación” (*élenchos*), por caso, de la una simple tesis, sino, más bien, a la de un argumento falaz o aparente.

ámbito delimitado por la referencia a los principios indemostrables, el que queda expuesto normalmente al reproche de excesiva generalidad y falta de especificidad, que hace incluso correr el riesgo de entrar en abierta colisión con el testimonio de la experiencia. Quien argumenta de ese modo, y contra toda evidencia, tampoco parece sujetarse propiamente a las restricciones que impone la orientación hacia el conocimiento y la verdad. Por lo mismo, ni siquiera está en genuinas condiciones de ejercitar la dialéctica, pues ésta debe partir de lo que cuenta, al menos, como plausible.

Por último, el texto antes citado de *Metafísica* III 1 presenta un caso diferente, que, en principio, parece también más difícil de encuadrar. En efecto, la crítica a “los dialécticos” apunta aquí al hecho de valerse *exclusivamente* de opiniones plausibles, para intentar dar cuenta de una dificultad cuya resolución puede obtenerse a partir de la doctrina de los diferentes significados de ‘ser’ y de la doctrina complementaria de la prioridad de la sustancia, como significado focal de ser, frente a las categorías de accidente. Es cierto, como señala Berti, que el procedimiento de distinguir significados de los términos multívocos forma parte esencial del arsenal de recursos para desbaratar argumentos aparentes que Aristóteles considera en *Refutaciones Sofísticas*.²⁰ Pero el reproche de Aristóteles sugiere aquí que la sola apelación a puntos de partida plausibles carece, en este caso, de la debida legitimidad, por el simple hecho de haber puntos de partida que pueden establecerse de un modo diferente, más precisamente, por medio de argumentos de carácter estrictamente demostrativo: ni la distinción de significados de ‘ser’, ni la doctrina de la prioridad de la sustancia como significado focal de ‘ser’, que permiten resolver la aporía referida a la ciencia de la sustancia y sus atributos, quedan establecidos por recurso a meras opiniones plausibles, sino por recurso a argumentos específicos, de carácter estrictamente filosófico, tales como los que Aristóteles desarrolla en *Metafísica* IV 2 y VII 1, respectivamente.

III. PLAUSIBILIDAD, COHERENCIA, VERDAD

El segundo núcleo temático mencionado más arriba se refiere a la cuestión del papel cognoscitivo de los *éndoxa*, en conexión con el problema de las relaciones entre plausibilidad, coherencia y verdad. Se trata, en definitiva, del problema relativo a lo que se ha denominado “la base epistemológica de la

²⁰ Véase Berti (1997) p. 293 ss.

dialéctica”.²¹ Una vez más, sin entrar en todos los detalles de este complejo debate, puede decirse que, a la hora de dar cuenta de la posibilidad de un uso de la dialéctica que sea genuinamente productivo, desde el punto de vista epistemológico, se plantean dudas concernientes al modo en el que Aristóteles piensa las relaciones entre plausibilidad, coherencia y verdad. Como sugerí ya al comienzo, a mi modo de ver, muchas de estas dudas surgen de la proyección al caso de Aristóteles de esquemas interpretativos y alternativas excluyentes que resultan ajenos a su propio horizonte de pensamiento. Esto ocurre, sobre todo, allí donde se contraponen tajantemente nociones como verdad, coherencia, consenso, justificación, etc., o bien se intenta, inversamente, reducirlas unas a otras. Unas pocas observaciones generales pueden ayudar a ver el alcance de esto.

En primer lugar, importa recapitular el modo en el cual el propio Aristóteles caracteriza a los *éndoxa*: se trata de aquellas opiniones o creencias (*tà dokoûnta*) que son admitidas o bien por todos los hombres, o bien por la mayor parte de ellos, o bien por los sabios, ya sea por la mayor parte de ellos o bien por los más reputados (cf. *Tópicos* I 1, 100b21-23). Como se ha hecho notar con frecuencia, Aristóteles establece aquí un orden decreciente de plausibilidad o credibilidad. Por otra parte, es cierto que la oposición entre lo “plausible” y lo “no plausible” debe tomarse, sobre esta base, en un sentido que, al menos, en principio, no prejuzga respecto de la alternativa entre lo verdadero y lo falso, ya que, para considerar como “plausible” a un determinado punto de partida, basta, cuando menos, en principio, con atender al grado de aceptación del que goza de hecho. Esto explica que premisas falsas puedan ser empleadas, en determinados casos, como puntos de partida de argumentos dialécticos (cf. VIII 12, 162b27-30). Aceptado esto, no menos cierto es, sin embargo, que Aristóteles debe asumir que en su mayoría, o incluso en su gran mayoría, los *éndoxa* tienen que ser verdaderos. Como acertadamente enfatiza E. Berti, así lo muestra el hecho de que el propio Aristóteles distinga claramente entre *éndoxa* genuinos y meramente aparentes, tales como los que se emplean en los razonamientos erísticos: éstos sólo parecen plausibles ante una mirada superficial, pero revelan de inmediato su falsedad en un análisis algo más detenido (cf. I 1, 100b26-101a1).²² Los *éndoxa* aparentes siempre pueden ser, por tanto, desenmascarados, despojados de su falsa apariencia de plausibilidad.

²¹ Véase Bolton (1990) y las réplicas a su escrito en Brunschwig (1990) y Devereux (1990).

²² Véase Berti (2001-2002) p. 318 s.

Siguiendo esta misma línea de razonamiento, J. Brunschwig y el propio E. Berti refuerzan las razones para justificar esta asunción de verdad, en la mayoría o gran mayoría de los casos, acudiendo a razones de carácter material, como, por ejemplo, el hecho de que todas las creencias que están en conformidad con las diferentes artes o técnicas (*bósai dóxai katà téchnas eisi*) están en condiciones de funcionar como premisas dialécticas (*dialektikài protáseis*) (cf. I 10, 104a33-37).²³ Sin embargo, parece claro que las razones más poderosas para dar cuenta de la legitimidad de dicha asunción de verdad son las que subyacen a los aspectos extensionales presentes en la caracterización oficial de los *éndoxxa*, en la medida en que dichos aspectos remiten, al menos, de modo implícito a exigencias de coherencia. En efecto, la referencia a la totalidad de los hombres o bien de los sabios e incluso la referencia a los sabios más reputados apuntan claramente en esta dirección, en la medida en que hacen depender la pretensión de plausibilidad propia de los *éndoxxa* de la referencia a el entramado total de creencias de aquellos que poseen tales creencias y, por ende, dan por verdadero su contenido: si dichas creencias no pudieran quedar insertas tal entramado de modo coherente, y no manifiestamente contradictorio, las personas en cuestión tampoco podrían considerarlas, sin más, como verdaderas. La referencia al caso de los sabios añade, además, el elemento adicional de que se trata de personas que no sólo poseen amplios conocimientos, sino también una conciencia agudizada del estatuto que poseen sus propios conocimientos y sus propias creencias. El hecho de que Aristoteles no privilegie el mero consenso mayoritario, sino que exija el *consensus (omnium) hominum* o, en su defecto, al menos, alguna de las posibles formas del consenso calificado, vale decir, del *consensus sapientium*, habla del modo más claro, a mi modo de ver, en favor de la importancia que asigna al criterio de coherencia en su caracterización de la plausibilidad.²⁴

²³ Véase Berti (2001-2002) p. 318, quien en nota 4 cita a Brunschwig (2000) p. 116.

²⁴ Mi sugerencia va en la dirección opuesta a la interpretación ofrecida por Bolton (1990) p. 73 ss., quien deriva del orden decreciente de plausibilidad la, a mi juicio, errónea suposición de la existencia de un conjunto de *éndoxxa*, correspondientes a lo que todo el mundo sabe, que poseerían un estatuto epistemológico privilegiado. Es cierto que tales *éndoxxa* gozan de una mayor plausibilidad, justamente por ser aceptados por todos. Pero de ahí no se sigue que sean los únicos que hacen posible un uso científicamente productivo de la dialéctica, ya que la posibilidad de consenso entre legos y sabios, en muchos casos, depende del tipo específico de asunto de que se trate. Cuando dicho consenso no está dado, pero hay en su lugar un consenso de los sabios, se está en presencia, a juicio de Aristóteles, de genuinos *éndoxxa*, que pueden ser empleados productivamente también en sede científica o filosófica. En efecto, el propio

Como se señaló al comienzo,²⁵ interpretaciones coherentistas de la posición de Aristóteles, tales como la de M. Nussbaum, han sido objeto de fuerte crítica. Y, por cierto, si la noción de coherencia se toma aquí en el sentido que adquiere en las actuales formas de coherentismo, que se presentan habitualmente como una alternativa al fundacionismo o bien a la concepción adecuacionista de la verdad, parece obvio que dicha noción no podría aplicarse adecuadamente para caracterizar la posición de Aristóteles. Desde luego, Aristóteles no piensa la relación entre plausibilidad, coherencia y verdad en términos de tales oposiciones, ni mucho menos pretende reducir la noción de verdad, sin más, a la noción de coherencia. Por el contrario, lejos de definir a la verdad en términos de la noción de coherencia, más bien, apela a la coherencia, en general, como un signo de reconocimiento de la presencia de la verdad. Y al hacerlo así, no adopta una posición meramente dogmática, pues el propio Aristóteles tematizó las condiciones que, desde el punto de vista lógico, permiten tal recurso a la coherencia, al estudiar detalladamente las aplicaciones del principio tradicional *ex falso sequitur quodlibet* (cf. *Analytica Priora* II 2-4). Estas condiciones son altamente relevantes también para el caso particular de la argumentación dialéctica. Y ello, por la sencilla razón de que, dado un entramado coherente de creencias, siempre será posible derivar, sobre la base de asunciones falsas, conclusiones contradictorias con elementos que forman parte de dicho entramado. Por el contrario, Aristóteles rechaza expresamente que entre *éndoxa* genuinos, y no meramente aparentes, pueda haber conflictos insolubles: el contradictorio de un *éndoxon* no será nunca otro *éndoxon*, sino siempre un *ádoxon*, vale decir, una opinión implausible (cf. *Tópicos* VIII 5, 159b4-6).²⁶ En este punto, la posición de Aristóteles podría compararse provechosamente con concepciones hermenéuticas de la racionalidad en la línea de autores contemporáneos que, como H.-G. Gadamer y D. Davidson, entre otros, enfatizan el

consensus (omnium) hominum refuerza su carácter de aval de la plausibilidad, en definitiva, justamente por el hecho de que los que verdaderamente saben no quedan excluidos de él.

²⁵ Véase arriba nota 7.

²⁶ Sobre la decisiva importancia de este texto ha llamado la atención Burnschwíg, citado por Berti (2001-2002) p. 319 s. Para algunas atinadas observaciones sobre el papel de la coherencia en la concepción aristotélica de la dialéctica, en conexión con la presuposición de verdad de la mayor parte de los *éndoxa*, véase Berti (1995) p. 273 ss.

papel ineliminable de la presuposición de coherencia y verdad en nuestras prácticas cognoscitivas e interpretativas más elementales.²⁷

Finalmente, y aunque no lo considero realmente necesario, quisiera recalcar que este peculiar tipo de apelación a la coherencia como signo de reconocimiento de la verdad, en el ámbito propio de la argumentación dialéctica, en nada resulta incompatible con el fundacionismo, al menos, con un fundacionismo del tipo del que Aristóteles defiende en su teoría de la ciencia. Por el contrario, queda inmediatamente puesto a su servicio, como lo muestra el simple hecho, ya enfatizado, de que el recurso a la dialéctica en sede científica y filosófica queda restringido en los límites de la discusión relativa a los principios. No infrecuentemente, se ha sugerido que este tipo recurso a la argumentación dialéctica, incluso si estuviera realmente en condiciones de proveer el tipo de camino a los principios que Aristóteles espera obtener de él, entraría en colisión con el intuicionismo que el propio Aristóteles parece querer defender en su famoso tratamiento del *noûs* en *Analytica Posteriora* II 19. Pero aquí hay que replicar, una vez más, que este tipo de objeción se basa en un contraste entre dialéctica e intuición que, en esa forma, resulta completamente extraño al pensamiento aristotélico. En efecto, Aristóteles asocia estrechamente el procedimiento dialéctico con determinadas formas de *epagogé*, y concibe a ésta, como se sabe, como una vía hacia lo universal: en su sentido más amplio y característico, la noción aristotélica de *epagogé* incluye *todos* aquellos procesos, de tipo informal y no directamente deductivo, que permiten el ascenso (*éphodos*) desde lo particular a lo universal, por oposición a la inferencia deductiva del tipo del silogismo (cf. *Tóp.* I 12). Además, Aristóteles reconoce expresamente la existencia de formas específicamente dialécticas de *epagogé*, tales como el *parádeigma*, cuyo ámbito específico de empleo es el del discurso retórico. Inversamente, la concepción del *noûs* desarrollada en *Analytica Posteriora* II 19 no apunta a avalar la idea de la existencia de una suerte de captación temática inmediata de los principios comunes, que no estuviera, como tal, necesitada de ningún tipo de mediación previa. Por el contrario, los actos de captación noética, vale decir, no-discursiva, pueden, e incluso suelen, venir mediados por procesos preparatorios de carácter inductivo-epagógico.²⁸ Aquí el proceso inductivo-epagógico de consideración de lo particular tiene un

²⁷ Para un desarrollo de algunos aspectos de esta temática, me permito remitir a la presentación sucinta en Vigo (2005).

²⁸ Véase Le Blond (1939) p. 121-145.

carácter meramente preparatorio y posibilitante para el acto de captación o comprensión inmediata del principio universal que los casos considerados revelan.²⁹ Y nada impide, hasta donde yo puedo ver, que el examen dialéctico pueda desempeñar también este tipo de función preparatoria.

IV. LOS PRINCIPIOS DE LA DIALÉCTICA

Por último, deseo hacer referencia, siquiera brevemente, al último de los núcleos temáticos mencionados más arriba, el relativo a los principios que dan cuenta de la posibilidad de la dialéctica y, en particular, de su uso cognoscitivo. Se trata de un aspecto largamente descuidado en la investigación especializada, que ha adquirido el debido protagonismo sólo muy recientemente. Una manera relativamente simple de plantear el problema consiste en llamar la atención sobre una aparente circularidad que encubriría el modo en el cual Aristóteles piensa la relación de la dialéctica con los principios, en particular, aquellos principios comunes a los que ella misma debería conducir: por una parte, la dialéctica sería la encargada de abrir el camino hacia esos principios; pero, por otra, el ejercicio mismo de la dialéctica, al menos, en algunas de sus formas más características, tendría que basarse necesariamente en ellos.

En efecto, como han señalado diversos intérpretes, la refutación dialéctica, en particular, sólo puede operar sobre la base de los dos principios comunes más importantes que Aristóteles tematiza en *Metafísica* IV, esto es, el Principio de No Contradicción y el Principio de Tercero Excluido (cf. IV 3-4 y 7-8, respectivamente). Así, mientras que el PNC permite mostrar, por vía de refutación (uso crítico-examinativo de la dialéctica), la falsedad de una tesis, el PTE permite derivar a partir de la falsedad de dicha tesis la verdad de la tesis opuesta. En atención a este hecho, W. Mensch ha defendido una interpretación de la concepción aristotélica de la dialéctica que enfatiza el hecho de que esta disciplina, cuyo carácter inicial es no científico, en y a través de la ontología se supera a sí misma, en la medida en que ingresa en el terreno en el cual se hace posible tematizar sus propias condiciones de posibilidad.³⁰ La tematización del PNC y la defensa de su validez constituye, desde esta óptica, el lugar en el cual tiene lugar tal sobrepasamiento de la

²⁹ Véase Höffe (1996) p. 87-90.

³⁰ Véase Mesch (1994) esp. cap. IV.

dialéctica, más allá de sí misma.³¹ Esto explica por qué precisamente dicha defensa constituye un caso singularísimo, en el cual la argumentación, de clara inspiración dialéctica, en cuanto se basa en la examinación crítica de la tesis que niega tal validez, debe tomar un camino diferente del habitual, que desplaza la consideración desde el plano de la contradicción puramente lógica entre diferentes tesis o creencias hacia el plano de consideración que atiende a la forzosa congruencia de una actividad con las condiciones que la hacen posible, vale decir: hacia el plano trascendental-pragmático.

Una situación parecida afecta a la constitución misma de la propia dialéctica como aquella técnica particular que es, y no sólo a su empleo. Sobre este punto ha llamado la atención recientemente M. Schramm, al poner de relieve la analogía existente entre la función que cumplen los axiomas y los principios respecto de las diferentes ciencias, por un lado, y la función que cumplen los *tópoi*, concebidos como esquemas formales que hacen posible la derivación de argumentos dialécticos, respecto de la propia dialéctica: los *tópoi* no serían, pues, sino los principios de los silogismos dialécticos.³² ¿Cómo resulta posible, entonces, obtener el conocimiento de dichos principios? ¿Juega la propia dialéctica también aquí un papel análogo al que debe jugar respecto de los principios de las disciplinas científicas? ¿Constituye, en tal caso, la dialéctica ella misma un tipo peculiar de ciencia, que debe poder hacer cognitivamente accesibles también sus propios principios, cuya aplicación ella misma debe explicar?

Se trata, como puede verse, de un conjunto de circularidades relativamente incómodas, pero no que deberían ser apresuradamente estilizadas bajo la figura de aporías insolubles. La distinción entre el mero empleo y el conocimiento temático de reglas, tal como la avistó ya el propio Platón con su concepción de la reminiscencia, podría abrir aquí un camino transitable para dar cuenta de la estructura de estas circularidades, sin tener que sucumbir a la tentación de querer eliminarlas, ni tampoco a la de declararlas fatales. Pues nada resulta menos asombroso que toparse justamente con este tipo de circularidades, allí donde se trata de dar razón, a través de la reflexión,

³¹ Existen diversas variantes de defensa de este esquema de interpretación que busca en la defensa del PNC y en su conexión ulterior con la defensa de la sustancia una suerte de núcleo trascendental de justificación, que estaría en la base de todo posible discurso significativo sobre los entes. Así, lo han hecho, de diversos modos, F. Inciarte, B. Hafemann y también T. Irwin entre otros. Véase Inciarte (2005) caps. 1-2; Hafemann (1998) p. 17-174; Irwin (1988) p. 181 ss.

³² Véase Schramm (2004) esp. cap. 3.

de aquellas condiciones últimas que sustentan nuestras prácticas lingüísticas, argumentativas y cognoscitivas más elementales.³⁵

[Recebido em outubro 2015; Aceito em janeiro 2016]

REFERENCIAS

- ANTON, J. P.; PREUSS, A. (eds.). *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Vol. V: *Aristotle's Ontology*. New York: Albany, 1992.
- AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1977.
- _____. La dialectique chez Aristote. In: *Problèmes aristotéliennes*. Vol. I: *Philosophie théorique*. Paris: Vrin, 2009, p. 53-67.
- _____. *Problèmes aristotéliennes*. Vol. I: *Philosophie théorique*. Paris: Vrin, 2009.
- BERTI, E. Aristote et la méthode dialectique du *Parménide* de Platon. In: *Revue Internationale de Philosophie*. La méthodologie d'Aristote, v. 133-134, 1980, p. 341-358. Reproducido en: Berti (2004) p. 159-173.
- _____. Sul carattere 'dialettico' della storiografia filosofica di Aristotele. In: CAMBIANO. *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*. Torino: Tirrenia-Stampatori, 1986, p. 101-125. Reproducido en: Berti (2004) p. 175-199.
- _____. *Le ragioni di Aristotele*. Roma; Bari: Laterza, 1989.
- _____. L'uso 'scientifico' della dialettica in Aristotele. *Giornale di metafisica*, n. s. 17, 1995, p.169-190. Reproducido en: Berti (2004) p. 265-282.
- _____. Does Aristotle's Conception of Dialectic Develop? In: WIANS (ed.) *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*. Maryland: Lanham, 1996, p. 105-130. Reproducido en: Berti (2004) p. 235-264.
- _____. Philosophie, dialectique et sophistique dans *Metaph.* G 2. In: *Revue internationale de Philosophie*, v. 51, 1997, p. 379-396. Reproducido en: Berti (2004) p. 283-297.
- _____. Il valore epistemologico degli éndoxa secondo Aristotele. In: *Dialéctica y ontología. Coloquio internacional sobre Aristóteles, Seminarios de Filosofía*. Santiago de Chile, v. 14-15, 2001-2002, p. 111-128. Reproducido en: Berti (2004) p. 317-332.
- BERTI, E. *Nuovi studi aristotelici*. Vol. I: *Epistemologia, logica e dialettica*. Brescia: Morcelliana, 2004.
- BOLTON, R. The Epistemological Basis of the Aristotelian Dialectic. In: DEVEREUX, D.; PELLEGRIN, P. (eds.) *Biologie, logique et métaphysique*

³⁵ Una primera versión de este texto aparece en el volumen de homenaje al Prof. Carlos Ignacio Massini Correas (Mendoza, Argentina).

- chez Aristote. Actes du séminaire du CNRS. Paris: Éditions du CNRS, 1990, p. 185-236. Citado por la reproducción en: SIM, M. (ed.) *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle's Dialectic*. Lanhan; Boulder; New York; Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 57-105.
- _____. Aristotle's Method in Natural Science: *Physics* I. In: JUDSON, L. (ed.) *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1991, p. 1-29.
- BRUNTSCHWIG, J. Remarques sur la communication de Robert Bolton. In: DEVEREUX, D.; PELLEGRIN, P. (eds.) *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*. Actes du séminaire du CNRS. Paris: Éditions du CNRS, 1990, p. 238-262.
- _____. Dialectique et philosophie chez Aristote à nouveau. In: CORDERO, N. L. (ed.) *Ontologie et dialogue*. Hommage à Pierre Aubenque. Paris: Vrin, 2000, p. 107-130.
- BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*. London: Methuen & Co, 1900 (Reprinted: New Hampshire, 1988).
- CAMBIANO, G. (ed.) *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*. Torino: Tirrenia-Stampatori, 1986.
- COOPER, J. Aristotle on the Authority of Appearances. In: *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton (N. J.): Princeton University Press, 1998, p. 281-291.
- CORDERO, N. L. (ed.) *Ontologie et dialogue*. Hommage à Pierre Aubenque. Paris: Vrin, 2000.
- DEVEREUX, D. Comments on Robert Bolton's *The Epistemological Basis of the Aristotelian Dialectic*. In: DEVEREUX, D.; PELLEGRIN, P. (eds.) *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*. Actes du séminaire du CNRS. Paris: Éditions du CNRS, 1990, p. 263-286.
- DEVEREUX, D.; PELLEGRIN, P. (eds.) *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*. Actes du séminaire du CNRS. Paris: Éditions du CNRS, 1990.
- DÜRING, I. *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 2005 (1966).
- EVANS, J. D. G. *Aristotle's Concept of Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- FLASHAR, H. (ed.) *Aristoteles, 'Analytika Posteriora'*. Traduzido por W. DETEL, vol. 1. Berlin: Wiley-VCH Verlag GmbH, 1993.
- _____. (ed.) *Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg*. Vol. 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos. Basel; Stuttgart, 1983.
- HAFEMANN, B. *Aristoteles' transzendentaler Realismus*. Inhalt und Umfang erster Prinzipien in der Metaphysik. Berlin; New York: Gruyter, 1998.

- INCIARTE, F. *First Principles, Substance and Action*. Studies in Aristotle and Aristotelianism. FLAMARIQUE, L. (ed.) Hildesheim; Zürich; New York: Olms, 2005.
- HARTMANN, N. *Kleinere Schriften*. Vol. II: *Abhandlungen zur Philosophiegeschichte*. Berlin: De Gruyter, 1957.
- HÖFFE, O. *Aristoteles*. München: C.H.Beck, 1996.
- IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press, 1990 (1988).
- JAEGER, W. *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912.
- _____. *Aristoteles*. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1955 (1923).
- JUDSON, L. (ed.) *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- KAPP, E. Die Kategorienlehre in der aristotelischen Topik (1920). In: *Ausgewählte Schriften*. Berlin: De Gruyter, 1968, p. 215-253.
- _____. *Greek Foundations of Traditional Logic*. New York: Columbia University Press, 1967 (1942).
- _____. *Ausgewählte Schriften*. Berlin: De Gruyter, 1968.
- LE BLOND, J. M. *Eulogos et l'argument de convenance chez Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1938.
- _____. *Logique et méthode chez Aristote*. Paris: Vrin, 1973 (1939).
- MANSION, S. (ed.) *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain: Publications Universitaires, 1980 (1961).
- MESCH, W. Ontologie und Dialektik bei Aristoteles. In: *Neue Studien zur Philosophie* v. 7, n. 156. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- MIÉ, F. Dialéctica y ciencia en Aristóteles. In: *Signos Filosóficos*, Iztapalapa, v. XI, n. 21, 2009, p. 9-42.
- NATORP, P. *Platos Ideenlehre*. Eine Einführung in den Idealismus. Darmstadt; Hamburg: Nachdruck, 1961 (Leipzig, 1921).
- NUSSBAUM, M. C. Saving Aristotle's Appearances. In: SCHOFIELD, M.; NUSSBAUM, M. C. (eds.) *Language and Logos*. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 267-293.
- _____. *The Fragility of Goodness*. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- OWEN, G. E. L. Tithénai tà phainómena. In: MANSION, S. (ed.) *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain: Publications Universitaires, 1980 (1961), p. 83-103. Reproducido en: OWEN (1986), p. 239-251.
- OWEN, G. E. L. *Logic, Science and Dialectic*. Collected Papers in Greek Philosophy. Ithaca (N. Y.): Cornell University Press, 1986.

- POGGI, S. Aristote, le neo-kantisme et la philosophie catholique allemande au début du XX^e siècle. In: THOUARD, D. (ed.) *Aristote au XIX^e siècle*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2004 (Cahiers de Philologie, 21 - Série Apparat critique), p. 313-325.
- PRIMAVESI, O. *Die Aristotelische Topik*. Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B. München: C. H. Beck, 1996.
- ROSSI, G. Desanudando argumentos. Las aplicaciones filosóficas de la dialéctica según las *Refutaciones Sofísticas*. *Méthexis*, v. XIX, 2006, p. 79-109.
- SCHOFIELD, M.; NUSSBAUM, M. C. (eds.) *Language and Logos*. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SCHRAMM, M. Die Prinzipien der Aristotelischen Topik. München; Leipzig 2004.
- SIM, M. (ed.). *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle's Dialectic*. Lanhan; Boulder; New York; Oxford: Oxford University Press, 1999.
- THOUARD, D. (ed.) *Aristote au XIX^e siècle*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2004 (Cahiers de Philologie, 21 - Série Apparat critique).
- VIGO, A. G. Homonimia, explicación y reducción en la *Física* de Aristóteles. *Thémata*, Sevilla, v. 21, 1999, p. 197-218. Citado por la reproducción en Vigo (2006), p. 213-235.
- _____. Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea. *Teología y Vida*, Santiago de Chile, v. XLVI, 2005, p. 254-277.
- _____. *Estudios aristotélicos*. Pamplona: EUNSA, 2006.
- WIANS, W. Saving Aristotle from Nussbaum's Phenomena. In: ANTON, J. P.; PREUSS, A. (eds.) *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Vol. V: *Aristotle's Ontology*. New York: Albany, 1992. p. 133-149.
- _____. (ed.) *Aristotle's Philosophical Development*. Problems and Prospects. Lanham (Maryland): Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
- WIELAND, W. *Die aristotelische Physik*. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962 (1970).