

Carlos Paván *

El método de la filosofía en la metafísica de Aristóteles

RESUMEN

Este artículo intenta mostrar la naturaleza dialéctica del método que utiliza Aristóteles en la constitución de su *Metafísica*. El artículo se divide en tres partes: en la primera describimos brevemente el concepto aristotélico de dialéctica; en la segunda estudiamos dicho método en la *Metafísica* y, por último intentamos mostrar su eficacia en la solución de cuestiones filosóficas.

Palabras clave: ARISTÓTELES, METAFÍSICA, DIALÉCTICA, APODÍCTICA, MÉTODO.

ABSTRACT

This paper intends to show the dialectical nature of the method used by Aristotle in his *Metaphysics*. The article is divided into three parts: in the first one we briefly describe the Aristotelian concept of dialectics. In the second part we study such method in the *Metaphysics*. The third part is devoted to showing the effectiveness of Aristotelian dialectics in solving philosophical problems.

Keywords: ARISTOTLE, METAPHYSICS, DIALECTICS, APODICTICS, METHOD.

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

Este artículo se propone desentrañar las relaciones que median la noción de filosofía y la de método en la *Metafísica* de Aristóteles. En este marco teórico referencial, luego de un rápido resumen introductorio acerca de la necesidad de utilizar el método dialéctico en la constitución de un saber que, como es el caso de la filosofía aristotélica, pretende ser onto-protológico, en la primera parte de este artículo, estudiaré la noción general de la dialéctica aristotélica para, luego, en la segunda, analizar el tema de la dialéctica en la *Metafísica* y poder así mostrar, en la tercera parte, la eficacia de dicho método en el contexto de la concepción aristotélica de la filosofía como onto-protología.

En la reflexión epistemológica que tiene por objeto los principios del conocimiento apodícticamente constituido, es imposible, so pena de caer en una petición de principio, aplicar dicho método a la fundamentación de los principios en cuestión. En otras palabras, si la demostración es la pauta metódica que utiliza el científico para construir su saber, ese mismo método es inaplicable a la justificación de los principios que lo fundamentan. Por esta razón, en la tarea protológica —es decir, en la constitución de la filosofía así como la entiende el estagirita— es inevitable acudir a la dialéctica y, por ende, a los *endoxa*, es decir, a las opiniones compartidas. He aquí las palabras del estagirita:

a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión [el filósofo se refiere al conocimiento demostrativo], es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de *las cosas plausibles* concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es *propio o exclusivo de la dialéctica*: en efecto, al ser adecuada para examinar 'cualquier cosa', abre camino a los principios de todos los métodos (*Tóp.*, I, 2, 101 a 37 ss; énfasis añadido).

No debería quedar, pues, duda alguna: *la dialéctica es el método que atañe al conocimiento de los principios y ello es de suyo evidente si consideramos, como ya se dijo, que el procedimiento que nos puede guiar en la búsqueda protológica no puede ser el apodíctico por la sencilla razón de que, si lo utilizáramos, cometeríamos una petición de principio o una reducción al infinito*. No obstante si aún no estuviésemos convencidos, recordaré algunos lugares que me parecen decisivos. En los *Tópicos* se dice:

Todas las ciencias se comunican entre sí en virtud de las 'cuestiones' comunes (llamo cuestiones comunes a aquéllas de las que uno se sirve demostrando a partir de ellas, pero no aquéllas acerca de las cuales se demuestran ni aquellas que se demuestran), y la

dialéctica se comunica con todas 'las ciencias', como una 'ciencia que' intentara demostrar universalmente las cuestiones comunes (An. seg., I, 11, 77 a 27 ss; énfasis añadido).

Por otra parte, en los *Analíticos segundos* leemos:

Y que *'el razonamiento' se base en cosas primordiales no demostrables*, porque no se podrán saber 'si no es así', al no tener demostración de ellas: pues saber de manera no accidental aquellas cosas de las que hay demostración es tener demostración (I, 2, 71 b 27 ss; énfasis añadido).

Pero nosotros decimos que no toda ciencia es demostrativa, sino que *la de las cosas inmediatas es indemostrable* (y es evidente que esto es necesario: pues, si necesariamente hay que conocer las cosas anteriores y aquellas de las que 'parte' la demostración, en algún momento se han de saber las cosas inmediatas, y éstas necesariamente serán indemostrables) (I, 3, 72 b 19 ss; énfasis añadido).

Y si eso es evidente, también lo es que *no es posible demostrar los principios propios de cada cosa*; en efecto, *aquellos serían los principios de todas las cosas, y la ciencia de ellos sería la más importante de todas. En efecto, se sabe mejor lo que se conoce a partir de las causas superiores pues se conoce a partir de los 'principios' superiores cuando se conoce a partir de causas incausadas* (I, 9, 76 a 16 ss; énfasis añadido).

Y en la *Metafísica*, Aristóteles, comenzando la refutación de los negadores del principio de no-contradicción, señala:

Es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración. Y es que, en suma, *es imposible que haya demostración de todas las cosas (se caería, desde luego, en un proceso al infinito y, por tanto, no habría así demostración)*, y si no es preciso buscar demostración de ciertas cosas, tales individuos no serían capaces de decir qué principio es el que postulan que se considere mayormente tal (*Met.*, IV, 4 1006 a 7 ss; énfasis añadido).

No hay, pues, conocimiento apodáctico de los primeros principios y, por otra parte -como he mostrado en otro lugar¹-, de ellos tampoco hay conocimiento intuitivo de manera que, si se quiere elaborar la metafísica en cuanto saber onto-protológico², no nos queda otro camino que acudir a la dialéctica. Por consiguiente, es a todas

¹ Que Aristóteles no haya utilizado la intuición en la reflexión protológica llevada a cabo en la *Metafísica* es evidente si consideramos que el texto en cuestión es construido aporéticamente. He desarrollado ampliamente este tema en el segundo capítulo de mi investigación de próxima publicación titulada *Filosofía de la filosofía en Aristóteles. Onto-protología y dialéctica en la Metafísica*. Texto mecanografiado, UCV, Caracas, 2001.

² A este respecto, véase el *a cápite* tercero titulado «El objeto de la filosofía como onto-protología» en Paván, 2001, capítulo tercero, pp. 160-169.

luzes oportuno centrar nuestra atención en este procedimiento metódico y a tal fin, como ya he señalado, mi estrategia será la siguiente: *en primer lugar, intentaré trazar un cuadro general del concepto aristotélico de dialéctica; en segundo lugar, estudiaré la dialéctica en el marco de la Metafísica y, finalmente, intentaré determinar hasta qué punto el arsenal dialéctico brinda instrumentos eficaces para el desarrollo filosófico.*

I. Lineamientos generales del concepto aristotélico de dialéctica

En uno de los capítulos que personalmente considero más interesantes de *El problema del ser en Aristóteles*, Aubenque estudia las relaciones de la ontología aristotélica con el concepto de dialéctica³ elaborado fundamentalmente en los *Tópicos*. La rigurosidad analítica y filológica (aun cuando me parezcan equivocadas las conclusiones a la que llega el exégeta), convierten este estudio en una referencia obligada para introducirnos adecuadamente en el tema de la dialéctica, de manera que será Aubenque quien nos guiará en este primer acercamiento.

Es preciso reconocer de antemano que, de acuerdo con lo dicho por este lector, «Aristóteles no nos ofrece en ninguna parte una definición unívoca y global de la dialéctica.»⁴ Es verdad que -y el mismo Aubenque lo reconoce- en algunos lugares del *corpus* encontramos afirmaciones del estagirita que podrían considerarse como definiciones del método en cuestión. Es el caso, por ejemplo, de *Las refutaciones sofísticas*, 11, 172 a 18 en donde leemos:

La dialéctica [...] es una 'técnica' interrogativa, y, si mostrara algo, evitaría preguntar, si no todas las cuestiones, sí al menos las primordiales y los principios adecuados a cada cosa⁵.

Sin embargo, esta definición parece no satisfacer al intérprete porque, según él, Aristóteles por lo general, «si bien le asigna [a la dialéctica] varias funciones, se preocupa poco por poner de manifiesto el vínculo que las liga»⁶. La razón de ello estriba en que Aubenque mantiene deliberadamente la

³ Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. cast., Madrid, Taurus, 1981, cap. III: *Dialéctica y ontología, o la necesidad de la filosofía*, pp. 243-294.

⁴ Aubenque, 1981, p. 247.

⁵ Aristóteles, *Las refutaciones sofísticas*, trad. cast. de M. Candel, Madrid, Gredos, 1988.

⁶ Aubenque, 1981, p. 247.

dialéctica conectada al plano de ese vago arte de interrogar que tiene su origen en el procedimiento hermenéutico socrático. Si así no fuera, no se entendería por cuál razón este exégeta, para determinar la verdadera naturaleza de la dialéctica, concede tanto espacio al análisis del apócrifo diálogo platónico *Los rivales* en el cual se describe y reflexiona en torno a una competencia de saberes en cuyo marco se coloca justamente el método dialéctico.

El tema central de *Los rivales* es la definición del saber filosófico y la primera propuesta sometida a consideración es que la filosofía es la ciencia universalísima, la ciencia de todas las cosas (133 c). En oposición diametral a esta concepción del filosofar, se plantea la idea de la filosofía como un saber especial -ya no erudición, sino ciencia-, que versa sobre el tema muy determinado de cómo hacer que el hombre alcance la excelencia (137 c-e). Entre estas dos definiciones, tercia la siguiente:

No sé si comprendo bien lo que entiendes por filósofo, pues me da la impresión de que estás diciendo que son algo así como los penthatlos en los concursos atléticos, comparados con los corredores y los luchadores. Los primeros, en efecto, son inferiores a éstos en sus respectivas pruebas y van en segundo lugar después de ellos, pero en relación con los demás atletas ocupan el primer lugar y están por encima de ellos (135 e)⁷.

Estas son, pues, las tres concepciones de la filosofía que compiten entre sí en la cultura de la época⁸ según *Los rivales*: o la filosofía es polimatía, el vano saber que pretende conocerlo todo; o es ciencia, saber rigurosamente constituido acerca de un objeto genéricamente determinado; o es *paideia*, es decir, cultura general. La filosofía, señala Aubenque, es «en el primer caso, una ciencia primera por ser universal; en el segundo, una ciencia universal por ser primera; entre ambos, una universalidad adquirida sólo a expensas del verdadero saber, y que no concede, por tanto más que una primacía aparente»⁹ o, si preferimos personificar el asunto, tendremos «el erudito, polímata como lo era Demócrito [...]: como opuesto, el filósofo, que no lo conoce todo, sino sólo lo esencial -es decir, y en primer lugar, a sí mismo- [...] filósofo de los principios, pero al mismo tiempo y por igual razón príncipe de la ciudad [...] Pero, entre la polimatía y el

⁷ Platón, *Diálogos*, trad. cast., Madrid, Gredos, 1992, Vol. VII: Dudosos, apócrifos, cartas.

⁸ Y es por reflejar semejante cultura que Aubenque elige *Los rivales*. Véase *El problema del ser en Aristóteles*, ob. cit., pp. 262 s.

⁹ Aubenque, 1981, p. 259.

rey filósofo aparece ese tercer personaje que, sin ser competente en nada, puede hablar verosímilmente de todas las cosas»¹⁰. Ahora bien, la pregunta que de suyo se impone es la siguiente: ¿dónde colocar la dialéctica aristotélica en el marco del recién trazado retrato de la cultura griega de la época que nos brinda *Los rivales*? ¿Al lado de la polimatía, de la sabiduría de lo primero o de la cultura general? A este respecto, es importante resaltar que la respuesta de Aubenque se desarrolla a partir de un pasaje que, aparentemente, no hace referencia alguna a la dialéctica¹¹. Se trata de las palabras introductorias del *De partibus animalium*. Escribe Aristóteles:

En lo relativo a toda especulación e investigación, por igual la más humilde como la más elevada, parece que hay dos posiciones posibles, de las cuales una bien se puede denominar ciencia del objeto y la otra como una especie de cultura. En efecto, es propio de un hombre educado convenientemente el poder juzgar de forma certera si el que habla expone bien o no. Tal persona es la que precisamente creemos que está bien instruida, y al tener cultura el poder hacer lo ante dicho. Aparte, consideramos que esa persona por sí sola es capaz de juzgar sobre todos los temas, por decirlo así, y en cambio, otra únicamente sobre un tema determinado (I, 1, 639 a 1 ss.)

¿Cuál es la razón en virtud de la cual el intérprete francés privilegia este pasaje? He aquí sus palabras: «la originalidad de Aristóteles radica en que no toma partido por una de estas exigencias. *Ambas son igualmente legítimas*: no era de esperar que Aristóteles desvalorizase la exigencia científica en un texto que sirve de prólogo a toda su obra biológica; pero es más raro verlo hacer, en ese mismo lugar, el *elogio de la cultura general, sobre todo si pensamos que los contemporáneos no podían dejar de ver en el elogio una rehabilitación de los sofistas y los retóricos.*»¹²

Aristóteles, como podemos apreciar en el pasaje del *De partibus animalium*, ha dejado de lado la primera alternativa de *Los rivales* (es decir, la polimatía), y se ha quedado con las ciencias particulares, por un lado, y con la cultura general por el otro: ambas merecen el título de saber y ésta es la razón por la cual Aubenque privilegia semejante texto. Ahora bien, ¿cómo hay que

¹⁰ Aubenque, 1981, pp. 259 s.

¹¹ Él mismo lo reconoce: «Aunque la palabra dialéctica no se pronuncie en ellas, las primeras líneas de *De partibus animalium* son las que mejor nos aclaran la función y los límites de la dialéctica según Aristóteles.» (Aubenque, 1981, pp. 271 s.)

¹² Aubenque, 1981, p. 272; énfasis añadido.

entender semejante cultura opuesta a las ciencias particulares? Según este exégeta, las características distintivas de la *paideia* son: «universalidad, función crítica, carácter formal, apertura a la totalidad»¹³. Pues bien, esos mismos rasgos son los que perfilan la dialéctica así como es desarrollada en el *Organon*: «Lo que Aristóteles llama en este último [se refiere a *De partibus animalium*] «cultura general», aparece allí [en el *Organon*] bajo un nombre que ya nos es familiar: el de dialéctica.»¹⁴ Se impone, pues, la tarea de *determinar si la universalidad, la función crítica y el carácter formal*¹⁵ son las cualidades propias de la dialéctica en las obras lógicas del estagirita y, a este respecto, en las primeras líneas de los *Tópicos* se señala claramente que:

El propósito de este estudio es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre *todo problema que se nos proponga*, a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario (I, 1, 100 a 18 ss; énfasis añadido).

Lo cual, a todas luces, confirma el carácter universal del método en cuestión. En cuanto a su función crítica, es suficiente recordar el pasaje de *Las refutaciones sofisticadas* en el que Aristóteles dice:

Y la misma dialéctica es también crítica: pues tampoco la crítica es del mismo tipo que la geometría, sino *algo que puede uno dominar sin saber nada* (11, 172 a 18 ss; énfasis añadido).

Este importante pasaje, no sólo confirma el carácter crítico de la dialéctica (carácter que proviene de su misma esencia de técnica interrogativa), sino que la vincula, por un lado, a la universalidad y, por el otro, al carácter propio de la cultura general del *De partibus animalium*. Ahora bien, de las dos cualidades señaladas, se infiere el carácter formal de la dialéctica ya que, al no ceñirse a ningún objeto determinado, puede debatir sobre cualquier tema. Escribe Aristóteles al respecto:

Cabe, en efecto, que aun el que no conoce el tema emprenda la crítica de otro que no lo conoce, si éste concede, no de lo que sabe, ni de lo propio del tema, sino de todas aquellas consecuencias tales que nada impide que el que las conozca no conozca su

¹³ Aubenque, 1981, p. 275.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Luce sensato pensar que la «apertura a la totalidad» puede incluirse en la universalidad.

técnica, y que el que no las conozca la ignore también necesariamente (*Ref. sof.*, 11, 172 a 23 ss).

Pasajes como el que acabamos de transcribir patentizan el carácter formal del método dialéctico y semejante rasgo es confirmado por Moraux en su decisivo artículo *La joute dialectique d'après le huitième livre des Topiques*. Como lo dice el mismo título, este intérprete estudia la dialéctica en el último libro de los *Tópicos* (siempre y cuando no se considere que el verdadero último capítulo de esta obra son *Las refutaciones sofisticas*). Allí Aristóteles describe, con lujo de detalles y *haciendo abstracción de cualquier contenido*, todas las etapas de la disputa dialéctica, desde la elección del tema hasta los elogios y las críticas, pasando por los preparativos, el papel del que pregunta y del que contesta y la manera de desarrollar una discusión transparente¹⁶. Sin embargo, aun cuando tenga razón Moraux al señalar que el carácter formal de la dialéctica luce con toda claridad en el texto mencionado, es preciso también destacar que dicha peculiaridad se patentiza a lo largo de todos los *Tópicos* obra en la cual la distinción formal entre los distintos «lugares»¹⁷ -distinción que, a su vez, permite la clasificación de los argumentos- es la verdadera columna vertebral del texto. Por otra parte, esta propiedad del método dialéctico se vincula directamente a su naturaleza universal de manera que ambos rasgos resultan estrechamente emparentados.

Pues bien, si es verdad que la cultura general planteada en las primeras líneas de *Las partes de los animales* se caracteriza por su universalidad, criticidad y naturaleza formal y si, por otro lado -y como se ha mostrado en el examen de los *Tópicos*, es decir, de la principal obra de Aristóteles dedicada al método dialéctico- estas peculiaridades son propias también del método dialéctico, entonces parece tener razón Aubenque cuando sostiene la identidad de la dialéctica topical y la cultura general del *De partibus animalium*. De esta manera, el exégeta logra patentizar esa *actitud original de Aristóteles en la cual se evidencia*

¹⁶ Véase al respecto el artículo recogido en G. E. L. Owen, *Aristotle on Dialectic. The Topics*, Oxford, 1968, pp. 277-312.

¹⁷ Como señala De Pater, el «lugar» «es una *regla* de investigación que formula el punto de vista desde el cual el dialéctico puede examinar el problema planteado y los datos que le corresponden» (W. A. De Pater, *La fonction du lieu et de l'instrument dans les Topiques*, en G. E. L. Owen, 1968, p. 166).

su recuperación de la dialéctica valorada por su máxima universalidad, formalidad y criticidad.

Ahora bien, uno podría preguntarse: ¿y por cuál razón el estagirita recupera la dialéctica en vista de su universalidad cuando el mismo Aristóteles tiene en la lógica un instrumento igualmente universal y mucho más confiable? Esta pregunta, por un lado, denota cierta ingenuidad pero, por el otro, ayuda a descubrir una dimensión sumamente importante de la interpretación de Aubenque. En cuanto a la inocencia de la pregunta, luce evidente que la dialéctica está sometida a la lógica ya que la primera tiene que respetar las reglas formales del silogismo expuestas por la segunda. En este sentido, la dialéctica, si no quiere transformarse en un estéril parloteo, no puede infringir los procedimientos lógicos y, además, es evidente que, en los *Tópicos*, se exponen algunas de las doctrinas más importantes de la lógica aristotélica (suficiente será mencionar las teorías de los predicables, de la definición y de la predicación en general). Por otra parte, si aún albergáramos dudas a este respecto, bastará con recordar las líneas iniciales de los *Tópicos*:

Un razonamiento es un discurso en el que, sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido. Hay demostración cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas; en cambio es *dialéctico el razonamiento construido a partir de cosas plausibles* (I, 1, 100 a 25 ss; énfasis añadido).

Como podemos constatar, el dialéctico es un razonamiento y, por consiguiente, tiene que someterse a las leyes lógicas.

Por otra parte, y en esto estriba la importancia de la pregunta anterior, *la recuperación aristotélica de la dialéctica se produce justamente por razones de gran envergadura filosófica*. A este respecto y como afirma acertadamente Moraux al concluir su estudio sobre la disputa dialéctica, es menester enfatizar una diferencia fundamental entre el último libro de los *Tópicos* y los libros centrales (II—VII). En efecto, en tales libros, observa Moraux, «la discusión dialéctica nunca es presentada como una gimnasia del espíritu, destinada a desarrollar una manera de conducirse más bien que de descubrir la verdad [...] No se encuentra nada comparable al espíritu del libro VIII a partir del cual los contrincantes pueden defender tanto una tesis como su contradictoria [...] el tono erístico del último libro falta casi totalmente en los libros centrales [...] Los problemas en

vista de los cuales se elabora esta tópica no son nunca como aquellos problemas fútiles que podríamos plantear si no hubiese ningún otro fin que el entrenamiento dialéctico; se trata, en cambio, [...] de *problemas situados en el corazón mismo de las preocupaciones filosóficas aristotélicas y que brindarán muchos temas centrales de su ética, de su cosmología y de su metafísica.*»¹⁸ Y no es mera casualidad que Düring dedique un valiosísimo artículo al estudio de los ejemplos utilizados por el estagirita en los *Tópicos*, ejemplos en los cuales se muestran «*opiniones y tesis discutidas en la Academia y [...] familiares a los estudiantes*»¹⁹. La dimensión filosófica de la dialéctica de los *Tópicos* patentiza que su importancia fundamental estriba, según el estagirita, en su capacidad de brindar argumentos sobre cuestiones filosóficas decisivas. Pues bien: ¿de qué cuestiones se trata? Al contestar esta pregunta, nos percatamos, indirectamente, de la debilidad de la lectura del método dialéctico que propone Aubenque. Como vimos, este autor enfatiza, con razón, la dimensión universal, crítica y formal de la dialéctica pero, equivocadamente según mi punto de vista, deja de lado la protológica. No habiendo enfatizado este aspecto de la dialéctica, Aubenque la condena porque: «El saber no puede progresar con seguridad más que por medio de la demostración, y no por medio del diálogo; *su marcha es, podríamos decir, monológica y no dialéctica*»²⁰. Por otra parte, y con razón, este autor se percata de que «*el amargo triunfo de la dialéctica es que el diálogo renazca siempre, pese a su fracaso*»²¹.

¹⁸ Moraux, 1968, pp. 307 s; énfasis añadido.

¹⁹ I. Düring, «Aristotle's use of examples in the *Topics*», en Owen, 1968, pp. 202-232; énfasis añadido. El texto citado pertenece a la página 202. El minucioso análisis de Düring desglosa ciento cuarenta y cinco de tales ejemplos ordenados según las siguientes categorías: I. Tesis adelantadas por personajes que pueden ser identificados (15); II. Tesis físicas (20); III. Teoría de las ideas (6); IV. Tesis éticas (27); V. Tesis Psicológicas (41); VI. Ejemplos terminológicos (36).

²⁰ Aubenque, 1981, p. 280; énfasis añadido.

²¹ Aubenque, 1981, p. 284; énfasis añadido. Respecto de la naturaleza abierta del debate dialéctico, es menester recordar una formidable crítica de esta postura de Aubenque esgrimida por Brunschwig. Este autor sostiene que la atenta lectura del capítulo nueve de *Las refutaciones sofisticas* es «de extrema importancia en vista de la comprensión del rol asignado por el estagirita al dialéctico.» (J. Brunschwig, «Dialectique et ontologie chez Aristote», en *Revue philosophique de la France et de l' Etranger*, n. 2, 1964, p. 187). Ahora bien, en este capítulo Aristóteles reflexiona en torno a la posibilidad de determinar todas las refutaciones; en otras palabras, investiga el problema de los límites de la dialéctica. Su argumentación,

Centrando su lectura en el método apodíctico de la ciencia, Aubenque resta valor filosófico a la dialéctica cometiendo así un gravísimo error de perspectiva. De hecho, si tomamos en cuenta las observaciones de Düring y Moraux, entre otros, salta a la vista que *la dialéctica es justamente el método de la filosofía dado*

según la lectura de Brunschwig, es la siguiente: «Las ciencias, en cuanto a su número, son infinitas; lo mismo sucede, *a fortiori*, con las demostraciones científicas y, consiguientemente, también con las refutaciones, dado que a cada demostración le corresponde por lo menos una refutación científica, la que conduce a la contradictoria de la conclusión demostrada.» (ibid). La conclusión que se desprende es que, si queremos conocer todas las refutaciones, entonces, es preciso conocer todas las demostraciones, es decir, todas las ciencias, pero, siendo las ciencias infinitas, nuestra tarea fracasa necesariamente. Además, en el marco de cualquier ciencia particular es posible elaborar «falsas refutaciones que atacan las conclusiones verdaderas con la ayuda de paralogismos y utilizando los principios específicos de esa ciencia; estas falsas refutaciones son también infinitas lo cual significa que su conocimiento es igualmente imposible» (ibid.). La situación es sumamente compleja y parece condenar al dialéctico. Sin embargo, hay una solución: «Al dialéctico le queda la posibilidad de *examinar y de criticar las refutaciones que proceden de los principios comunes (en oposición a los principios específicos de cada ciencia particular) y que, por ende, no corresponden a ninguna disciplina especializada*. Los *Tópicos* le han brindado el conocimiento de los *lugares comunes* que permiten elaborar en torno a cualquier tema argumentaciones coherentes; el dialéctico posee, pues, los *lugares* de los cuales se desprenden las refutaciones correspondientes: porque a cada conclusión demostrada dialécticamente se oponen una o dos conclusiones incompatibles con ella (la contraria y la contradictoria) y estas conclusiones son las de las refutaciones cuyo examen crítico pertenece por derecho al dialéctico. *Las refutaciones sofisticas heredan así de los Tópicos lo que podemos llamar el dominio del universal: es la esencia misma del lugar común ser la fuente de un número infinito de argumentaciones posibles.*» (art. cit., pp. 187 s; énfasis añadido). Sin embargo, siguen las dificultades. En efecto, la mayoría de las veces, las refutaciones no son reales y sólo lo parecen. «No hay conclusión, por lo más extravagante que sea, que no encuentre alguien quien la apoya. [...] Semejante situación pone en peligro de nuevo la misma posibilidad del arte del dialéctico: el infinito al que se había escapado evitando el laberinto de las ciencias particulares amenaza con paralizarlo de nuevo enredándolo el otro laberinto de las *opiniones individuales* [...]» (art. cit., p. 188; énfasis añadido). No obstante, por más acerada que parezca la nueva objeción, hay una salida y en ella se manifiesta la verdadera esencia de la dialéctica: «el dialéctico reservará su atención a aquellas refutaciones que tienen apariencia de validez *no a los ojos de cualquiera sino a los ojos de aquellas personas debidamente calificadas* [...] *el dialéctico no concede su audiencia a las opiniones del advenedizo sino que la reserva a las opiniones de la gente razonable, de aquellos que merecen que se discuta con ellos: no cruza su sable dialéctico con cualquiera.*» (ibid., énfasis añadido). La dialéctica, por ende, no es el ejercicio de refutar a diestra y siniestra ya que las

el carácter protológico propio de ambas. Probar lo dicho no es para nada difícil. En efecto (y contrariamente a lo que asegura Aubenque quien, como vimos, cree que no hay definición de la dialéctica), en las primeras líneas de los *Tópicos* se dice que la dialéctica es:

un método a partir del cual podemos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario (100 a 18).

Ahora bien, dicho método es útil

para tres cosas: para ejercitarse, para las disputas y *para las ciencias filosóficas* (*Tóp.*, I, 2, 101 a 26; énfasis añadido).

Y es decisivo para la filosofía porque

es útil para las *cosas primordiales* propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de *lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada de ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica* (*Tóp.*, I, 2, 101 a 35 ss; énfasis añadido)²².

refutaciones que se toman en cuenta suponen una previa selección fundada en la fuente y en la racionalidad de la misma objeción. Y aquí, justamente, se centra la crítica de Brunschwig a Aubenque: «Es preciso elegir, pues: o, como piensa Aubenque, *el dialéctico aristotélico toma partido por los advenedizos contra los hombres competentes y es por eso que su tarea es infinita; o bien, por el contrario, el descarta el infinito caótico de las opiniones de los advenedizos y sólo admite en la arena dialéctica las opiniones razonables y defendibles y por ello su tarea es finita. [...] El hecho es que el capítulo nueve de Las refutaciones sofísticas describe la tarea del dialéctico como finita.*» (ibid; énfasis añadido). Como podemos ver, la crítica de Brunschwig a Aubenque radica en el carácter finito del ejercicio dialéctico que, a su vez, depende de la previa *selección de las opiniones*, selección que, como veremos más adelante siguiendo la lectura de Irwin, tiene un valor capital. *Sin embargo, de ello no se desprende que las confutaciones dialécticas tengan el mismo carácter definitivo de las conclusiones obtenidas apodócticamente. El discurso filosófico no es un parloteo incapaz de llegar a conclusión alguna pero, por otra parte,, tampoco deja la cuestión del todo zanjada.*

²² Lo mismo repite Aristóteles en los *Análíticos segundos*, I, 11, 77 a 26 cuando dice: «Todas las ciencias se comunican entre sí en virtud de las ‘cuestiones’ comunes (llamo comunes a aquellas de las que uno se sirve demostrando a partir de ellas, pero no aquellas acerca de las cuales se demuestra ni aquellas que se demuestran), y la dialéctica se comunica con todas ‘las ciencias’, como una ‘ciencia que intentara demostrar universalmente las cuestiones comunes, v. g.: que todo ‘se ha de afirmar o negar’, o ‘lo de’ las ‘partes’ iguales de cosas iguales, o cualesquiera

Como podemos apreciar, la dialéctica debe ser utilizada por el discurso filosófico justamente porque le permite discurrir sobre los principios, actividad teórica vedada a la demostración. En suma: *el método de la filosofía en cuanto onto-protología es dialéctico*.

Ahora bien, en el último pasaje citado, Aristóteles dice claramente que las premisas del proceder dialéctico son «las cosas plausibles», lo cual nos muestra otro rasgo fundamental de la dialéctica que es menester destacar y examinar haciendo referencia a los tres usos de la argumentación que plantea el filósofo. Como es sabido, el razonamiento puede ser utilizado en un sentido demostrativo, retórico y peirástico²³. En el primer caso, razonar significa construir silogismos que, a partir de premisas «verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión»²⁴, alcanzan conclusiones necesariamente verdaderas. Se trata, pues, del proceder propio de las ciencias particulares o, en otras palabras, del método de la ciencia. En la utilización retórica de la argumentación, en cambio, la rigurosidad del procedimiento demostrativo es dejada de lado ya que la verdad de las premisas no se toma en cuenta y lo único que importa es lograr la aprobación del auditorio²⁵. Por último, el razonar peirástico²⁶ es aquel en el cual, como señala Moreau, «no nos apoyamos para nada en las premisas: no se trata ni de probar ni de persuadir. Partimos de premisas *problemáticas*, o hipótesis, y si se infieren consecuencias es para compararlas con hechos establecidos u opiniones recibidas, con el fin de juzgar retrospectivamente el valor de la hipótesis. Pero, semejante procedimiento no permite elevarse por encima de la probabilidad o de la verosimilitud.»²⁷ Ya he señalado que la dialéctica es reivindicada por el estagirita por razones de gran calibre filosófico. Pues bien, ahora sabemos cuáles son esas cuestiones. Mientras el método apodíctico no puede defender ni argumentar acerca de los principios

de este tipo. Pero la dialéctica no es 'ciencia' de cosas definidas de tal o cual manera, ni de un género único.» (énfasis añadido).

²³ Sobre esta clasificación tricotómica véase J. Moreau, «Aristote et la dialectique platonicienne» en G. E. L. Owen (ed.), 1968, pp. 80-90. La referencia a la distinción en cuestión se encuentra en las pp. 83 s.

²⁴ *Análiticos segundos*, I, 2, 71 b 22 s.

²⁵ Véase *Retórica*, 1355 a 4 ss.

²⁶ *Refutaciones sofísticas*, 183 a 37 ss.

²⁷ Moreau, 1968, p. 83.

para evitar la circularidad, *la dialéctica puede hacerlo en vista del carácter plausible de sus premisas y de su alcance universal, crítico y formal que trasciende las ciencias particulares*. Por ello es el método propio del saber metafísico en cuanto saber onto-protológico y, por consiguiente, la temática que abordaré a continuación concierne al rol de semejante método en la *Metafísica*.

II. La *Metafísica* y la dialéctica

Esta fase del artículo se subdivide en dos partes. En la primera de ellas, estudiaré aquellos textos de la *Metafísica* en los que Aristóteles utiliza explícitamente el término 'dialéctica'. En la segunda, intentaré mostrar el carácter dialéctico de algunas argumentaciones metafísicas fundamentales. Como veremos, en la primera parte se evidenciará que, en los pasajes de su *Metafísica* en los que el estagirita utiliza el término 'dialéctica' y 'dialécticos', el filósofo se refiere a los platónicos, en cambio, cuando argumenta utilizando su propia noción de dialéctica, no utiliza tal palabra.

Al estudiar la dialéctica en la *Metafísica* es preciso, en primer lugar, analizar un grupo de textos que podrían sembrar algunas dudas. En efecto, en la mencionada obra, Aristóteles utiliza el término 'dialéctica' *sólo* en cuatro lugares, a saber: en A, 6, 987 b 30-33; en B, 1, 995 b 18-27; en ' 2, 1004 b, 17-26 y en M, 4, 1078 b 17-28²⁸. Ahora bien, lo curioso es que, en ninguno de estos pasajes, el término en cuestión es utilizado para referirse a la dialéctica del propio Aristóteles, sino a la dialéctica practicada por otros filósofos. A continuación estudiaremos estos textos con el fin de individuar a cuáles filósofos se refiere el estagirita²⁹.

En el sexto capítulo del libro A, Aristóteles escribe:

El situar, a diferencia de los pitagóricos, lo Uno y los números fuera de las cosas y la *introducción de las Formas* surgió como consecuencia de que su investigación se mantuvo

²⁸ En honor a la verdad, habría otro importante pasaje en el que Aristóteles hace referencia a la dialéctica. Se trata de XI, 3, 1061 b, 7 ss. Sin embargo, en vista de las fuertes sospechas acerca de la naturaleza apócrifa del libro XI, no lo tomaré en cuenta.

²⁹ A este respecto me apoyaré en el artículo de Cristina Rossitto, «La dialettica e il suo ruolo nella *Metafísica* di Aristotele», en A. Bausola e G. Reale (eds.), *Perchè la metafísica*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, pp. 233-288. En efecto, comparto plenamente la lectura de esta valiosa intérprete.

en el nivel de los conceptos (su predecesores, desde luego, *no alcanzaron* el conocimiento de la *dialéctica*) (énfasis añadido).

Como podemos apreciar, estas palabras no dejan dudas acerca de quienes son los aludidos: en efecto, los dialécticos a los que se refiere Aristóteles son los platónicos³⁰. Ahora bien, es oportuno señalar que el filósofo parece considerar un avance el desarrollar dialécticamente la filosofía.

El segundo pasaje reza así:

Ciertamente, como decimos, estas cuestiones han de someterse a examen, y 'V' si nuestro estudio se ocupa solamente de la sustancia o también de los accidentes que, por sí mismos, pertenecen a las sustancias. Y además de éstos, a qué ciencia pertenece el estudio acerca de lo Idéntico y lo Diverso, lo Semejante y lo Desemejante y la Contrariedad, y acerca de lo Anterior y lo Posterior, y todos los otros opuestos de este tipo que pretenden estudiar los *dialécticos* derivando su examen *exclusivamente* [*monon*] de las opiniones comunes. Y además, cuántos accidentes pertenecen, por sí mismos, a estas cosas, y no sólo qué es cada una de ellas, sino si cada una tiene un solo contrario (III, 1, 995 b 18-27; énfasis añadido)³¹.

Lo que puede engañar en este texto es la referencia a los dialécticos como los filósofos que centraron su examen en las opiniones comunes (*endoxa*) que son, justamente, el punto de partida de la misma dialéctica aristotélica. Ahora bien, la palabra clave que es preciso destacar es *monon* y este término puede ayudarnos a resolver la aparente contradicción. En efecto, una vez más Aristóteles, al utilizar la palabra 'dialécticos', se refiriere a otros filósofos cuyo método

³⁰ Escribe Rossitto: «podemos observar [...] que, si bien es cierto que en este contexto filosófico Aristóteles utiliza la dialéctica, sin embargo, es también verdad que cuando él cita explícitamente su nombre, *no se refiere para nada a la dialéctica que él está usando, es decir a su propia dialéctica, sino a la de Platón.*» (Rossitto, 1994, p. 242; énfasis añadido).

³¹ En lo referente a esta aporía que, como se recordará, es la quinta, Rossitto indica lo siguiente: «es oportuno recordar que esta aporía es considerada por algunos como una única aporía, mientras que otros la consideran como dos aporías distintas porque Aristóteles, hacia el final, utiliza la expresión *eti de* para introducir un problema particular concerniente a los contrarios, es decir, se sirve de una fórmula análoga a las que -por lo general y en este contexto- utiliza para pasar de una aporía a la otra.» (Rossitto, 1994, pp. 246 s.) Sin embargo, Reale en su tercer tomo de comentarios a su traducción de la *Metafísica*, señala que «la segunda parte de esta aporía no es retomada en la discusión [se refiere a 997 a 25-34]. En realidad ella es un apéndice.» (Aristóteles, *Metafísica*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, vol. III, p. 118).

es criticado precisamente por reducirse *sólo* al planteamiento de la aporía, es decir, por dejar de lado el segundo momento del examen dialéctico que es lo que el estagirita denomina *diaporía* y que él mismo considera decisivo³².

Mucho más compleja es la interpretación de ‘, 2, 1004 b 17—26, pasaje en el cual Aristóteles asienta lo siguiente:

Y prueba de ello es que los dialécticos y los sofistas se revisten del mismo aspecto del filósofo. La sofística, desde luego, es sabiduría solamente en apariencia, y los dialécticos discuten acerca de todas las cosas —y el ser constituye lo común a todas las cosas— y discuten, evidentemente, acerca de tales cosas porque son el asunto propio de la filosofía. En efecto, la sofística y la dialéctica discuten acerca del mismo género que la filosofía, pero ‘esta’ se distingue de la una por el alcance de su capacidad y de la otra por el tipo de vida elegido: y es que la dialéctica es peirástica sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente, y la sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría, pero no lo es (1004 b, 22 ss).

Es indudable que estas palabras, leídas de la manera conveniente, proporcionan un arma sumamente eficaz a aquellos intérpretes que niegan el carácter dialéctico de la metafísica aristotélica. Veamos al respecto, el siguiente comentario de Aubenque: «Sólo un texto de Aristóteles (sin contar otro apócrifo del libro XI³³) trata expresamente de las relaciones entre la dialéctica y la especulación general sobre el ser, y dicho texto es tan embarazoso que no sólo justifica las interpretaciones divergentes de los comentaristas, sino que parece traducir un embarazo del propio Aristóteles.»³⁴ Ahora bien, el sentido del citado pasaje, según este exégeta, no es sólo el de diferenciar sino el de «oponer filosofía

³² En lo concerniente a la cuestión de quiénes pueden ser los filósofos aludidos por el estagirita, Rossitto señala: «Si «los dialécticos» son Platón y los platónicos, el sentido de la argumentación aristotélica podría ser el siguiente. Estos dialécticos [...] pensaban filosofar sobre las nociones comunes, pero habían creído que ello se tenía que hacer «sólo» a partir de *endoxa*, podríase decir, sólo con la dialéctica siendo, por otra parte, que ellos identificaban la dialéctica con la filosofía misma. [...] En cuanto al término *mónon*, en esta perspectiva adquiere una mayor relevancia porque, quizá, se logra por fin vislumbrar la verdadera alternativa que la aporía presenta, es decir, la que se da entre un tratamiento filosófico que procede de las nociones comunes, el cual, identificándose inmediatamente la filosofía con la dialéctica, se revela insuficiente y un nuevo tratamiento filosófico de las mismas nociones, que sin duda utiliza la dialéctica sin confundirse con ella.» (Rossitto, 1994, pp. 250 s.)

³³ Se refiere a 1061 b 7-10.

³⁴ Aubenque, 1981, pp. 286 s.

y dialéctica»³⁵. Aun reconociendo la identidad de los respectivos dominios (de hecho, filosofía, dialéctica y sofística tratan de «todas las cosas»), el estagirita señalaría que las dos primeras disciplinas se oponen por las diferentes actitudes de los respectivos interlocutores (dirigida hacia la verdad, en el caso del filósofo y dirigida simplemente a convencer, en el caso del sofista) mientras que filosofía y dialéctica se enfrentan porque «Aristóteles veía en la dialéctica tan sólo una prueba, en el sentido socrático del término, destinada a preparar o a confirmar [...] la realidad del saber filosófico.»³⁶ Con lo cual Aubenque se acerca a la lectura de Schwegler la cual, a su vez, es elogiada por Reale, de manera que, por lo menos respecto del tema de la dialéctica, estos dos tan lejanos intérpretes –Reale y Aubenque– coinciden con el Schwegler. He aquí sus palabras: «la filosofía se distingue de la dialéctica [...] en esto: ella deduce y prueba científicamente sus propias proposiciones, mientras que la dialéctica, cuyas proposiciones son solamente probables, partiendo del punto de vista de las convicciones comunes, proporciona solamente resultados provisionales y, a la vez, investiga las razones en pro y en contra sólo preliminar y tentativamente.»³⁷ Y Reale exclama: «¡Mejor imposible!» No obstante, en mi opinión y como veremos al estudiar el desarrollo de la argumentación dialéctica en la *Metafísica*, semejante lectura –a la par de la de Aubenque– produce más problemas que los que resuelve. Por mi parte, coincido con la interpretación que propone Rossitto quien escribe: «Aristóteles quiere buscar en los predecesores y en los contemporáneos una ratificación del hecho de que corresponde al filósofo ocuparse de las nociones comunes, y luego de haberla encontrado en los «dialécticos», es decir, en los platónicos y en los sofistas, muestra de qué manera los procedimientos puramente dialécticos de los primeros, sofísticos de los segundos, son insuficientes, es decir no se realizan plenamente como filosofía.»³⁸ Esta lectura, además de mantener la sintonía con

³⁵ Aubenque, 1981, p. 287.

³⁶ Ibid.

³⁷ Schwegler, *Metaphysica*, III, p. 159. Citado y traducido por Reale en Aristóteles, 1995, vol III, p. 163.

³⁸ Rossitto, 1994, p. 272. A este respecto, me parece oportuno citar estas palabras de Nussbaum quien, refiriéndose justamente al pasaje de la *Metafísica* que estamos estudiando, escribe: «El filósofo se distingue a la vez del dialéctico y del hombre corriente, no tanto por los asuntos de que se ocupa, ni siquiera por sus aspiraciones. Se diferencia sobre todo en la minuciosidad y dedicación con que responde a la necesidad humana de percibir el orden y hacer

los anteriores textos citados, no produce ninguna contradicción, como veremos, respecto de los procedimientos argumentativos que utiliza Aristóteles en la *Metafísica* de manera que me parece la interpretación más idónea.

En cuanto al último texto de la *Metafísica* en el que se emplea el término 'dialéctica', he aquí las palabras del filósofo:

Sócrates, en cambio, se ocupaba en estudiar las virtudes éticas y trataba, él primero, de definir las universalmente. En efecto, de los físicos, sólo Demócrito tocó esto en muy pequeña medida y definió de algún modo lo caliente y lo frío. Los Pitagóricos, a su vez, se habían ocupado antes en definir unas pocas cosas reduciendo sus nociones a los números, por ejemplo, qué es Ocasión Favorable, o Justicia, o Unión. Aquél, sin embargo, pretendía con razón encontrar la esencia, pues pretendía razonar por silogismos y la esencia constituye el punto de partida de los silogismos. Pues la *dialéctica no era entonces lo suficientemente vigorosa como para ser capaz de investigar los contrarios aparte de la esencia*, y si la misma ciencia se ocupa de los contrarios (*Met.*, XIII, 4, 1078 b 17-28; énfasis añadido).

El significado de este pasaje está en plena sintonía con B, 1 y ⁴, 2 ya que en ⁴, 2 (y en M, 4) se sostiene el *endoxon* según el cual hay una sola ciencia de los contrarios³⁹ y en B, 1 se insiste en el papel de los *éndoxa*⁴⁰. En conclusión, y como afirma Rossitto, «las características del vigor dialéctico deberían entenderse de esta manera. En primer lugar, *la dialéctica está en condición de investigar los contrarios independientemente de la esencia porque, desarrollando las consecuencias de dos hipótesis opuestas entre sí por contradicción, si se muestra que una consecuencia es inaceptable, entonces es falsa la tesis de la que se infirió pero, por ello mismo, es verdadera la otra [...] Y este constituye justamente el uso filosófico de la dialéctica que Aristóteles establece en Tópicos, I, 2, y que consiste en desarrollar las aporías en ambas direcciones para luego poder distinguir la verdad de la falsedad. En segundo*

distinciones [...] el filósofo aristotélico es lo que podríamos denominar un ser humano profesional. Es la clase de persona que, en la ética, nos muestra con más claridad el fin que estábamos buscando (*EN*, 1094 a 23-4); que, en la lógica, explicita los principios que utilizamos al valorar las inferencias de los demás. Es más serio y menos distraído, más dispuesto que el resto de nosotros. Por todo ello puede ayudarnos a satisfacer adecuadamente nuestras aspiraciones naturales.» (Nussbaum, *La fragilidad del bien*, Madrid, Ed. Visor, 1995, p. 339).

³⁹ *Met.*, IV, 2, 1004 a 8.

⁴⁰ Rossitto, 1994, p. 280. En cuanto al texto de la *Metafísica*, véase B, 1, 995 b 24.

lugar la dialéctica puede investigar si de los contrarios hay una misma ciencia»⁴¹. En suma, una vez más, en XIII, 4 el término 'dialéctica' no se refiere a la de Aristóteles sino a la de Sócrates.

Analizados como hicimos los textos donde Aristóteles utiliza expresamente la palabra 'dialéctica', la conclusión que parece la más certera es la siguiente: *en los cuatro pasajes en los que el filósofo se refiere explícitamente al término 'dialéctica' y a los dialécticos, utiliza siempre estas expresiones para indicar las doctrinas de otros filósofos, en particular, Platón y los platónicos y Sócrates: en ninguno de ellos se refiere a su concepción de la dialéctica de manera que parece suficientemente probado que el estagirita concibe su noción de dialéctica como algo novedoso o, por lo menos, que no coincide con el procedimiento que practicaban los filósofos anteriores.* Ha llegado, pues, el momento de determinar de qué manera Aristóteles practica la dialéctica y, dado que el tema central de estas reflexiones es desentrañar su concepto del método y de la filosofía, a continuación intentaré determinar hasta qué punto el método de la filosofía que se utiliza en la *Metafísica* puede ser considerado como dialéctico.

II.2. La concepción aristotélica de la dialéctica en la Metafísica

Es sabido que es posible recorrer la *Metafísica* en su totalidad utilizando como hilo conductor las aporías expuestas por Aristóteles en B y sus respectivas soluciones brindadas a lo largo de la obra. Es pues sensato sospechar que el procedimiento aporético puede ser considerado como un buen candidato en la búsqueda del método que se utiliza en la *Metafísica*. En tal sentido y a continuación, procederé a desentrañar tres problemas fundamentales, a saber: (1) qué es el procedimiento aporético; (2) en qué consiste la dialecticidad de ese procedimiento; (3) si se trata de un procedimiento de exposición o de investigación.

Para contestar la primera interrogante es oportuno analizar un texto decisivo del libro B en el que leemos:

Con vistas a la *ciencia que andamos buscando* es necesario que vayamos, primeramente, a aquellas cuestiones en cuyo carácter aporético [aporesai] conviene situarse en primer lugar. Se trata de aquellas 'cuestiones' acerca de las cuales *algunos han pensado de manera*

⁴¹ Rossitto, 1994, p. 283; énfasis añadido.

distinta y, aparte de éstas, si alguna otra resulta que fue pasada por alto. Ahora bien, detenerse minuciosamente en una aporía [diaporesai] es útil para el que quiere encontrarle una salida adecuada [euporesai]. En efecto, la salida adecuada ulterior no es sino la solución de lo previamente aporético. Por lo demás, quien no conoce el nudo no es posible que lo desate, pero tal situación aporética de la mente pone de manifiesto lo problemático de la cosa. Y es que, en la medida en que se halla en una situación aporética, le ocurre lo mismo que a los que están atados: en ambos casos es imposible continuar adelante. Por eso conviene considerar primero todas las dificultades, por las razones aducidas, y también porque los que buscan sin haberse detenido antes en las aporías se parecen a los que ignoran adónde tienen que ir, y además 'ignoran' si han encontrado o no lo que buscan. Para éste no está claro el final, pero sí que lo está para el que previamente se ha detenido en la aporía. Además, quien ha oído todas las razones contrapuestas, como en un litigio, estará en mejores condiciones para juzgar (Met., B, 1, 995 a 25—b 4; énfasis añadido).

He utilizados las cursivas para enfatizar los conceptos que me parecen decisivos. A este respecto y en primer lugar, es evidente, como se desprende de la primera línea, que *Aristóteles está reflexionando en torno a la aporía en función de la ciencia buscada, es decir, de la filosofía en cuanto tal*. En segundo lugar, es también innegable que las cuestiones a partir de las cuales hay que emprender el camino que, a lo mejor, conducirá a hallar la ciencia tan anhelada, son *cuestiones de orden aporético, esto es, temas acerca de los cuales hay opiniones encontradas⁴² o que el mismo curso de la investigación ha puesto en el tapete como fundamentales y problemáticas*. Ahora bien, según el filósofo, es decisivo reconocer que, para llegar a resolver la aporía, es decir, para que se produzca la *euporía*, es preciso detenerse atentamente (esto es, desarrollar diaporéticamente) en la dificultad a partir de la cual se emprendió el camino. De manera que *se configuran tres etapas fundamentales del proceder aporético, a saber: el aporesai, el diaporesai y el euporesai; esto es, el planteamiento de la dificultad, su atento desarrollo y su final solución*. Ahora bien, quisiera detenerme en este aspecto de

⁴² A este respecto Wieland destaca la «costumbre peculiar de Aristóteles de tomar en cuenta, en lo relativo a las cuestiones más importantes, las opiniones de los predecesores y de confrontarse con ellos. El hecho de que estas cuestiones sean tomadas en consideración en todas las obras más importantes y que su análisis ocupe un espacio que a menudo parece a primera vista excesivo, sugiere la hipótesis de que, para Aristóteles, *el estudio de sus predecesores no se limita a una simple integración historiográfica en sí misma o a una mera introducción del argumento en estudio, sino que constituye un momento integrante de la misma investigación.*» (W. Wieland, *La Física di Aristotele*, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 126 s; énfasis añadido).

la cuestión por su decisiva importancia, así que insistiré recordando otro texto, esta vez no perteneciente a la *Metafísica* sino a la *Ética Eudemia*:

Ahora bien, *es inútil examinar todas las opiniones que algunos tienen acerca de la felicidad*. Muchas cosas, en efecto, se forjan los niños, los enfermos y los locos, sobre las cuales ningún hombre sensato se plantearía problemas, puesto que no tienen necesidad de argumentos, sino unos, tiempo para crecer y cambiar, otros, corrección médica o política (pues el empleo de remedios, no menos que los azotes, es una corrección). Igualmente, *es inútil examinar solamente la opinión de la masa, pues ella habla al azar sobre casi todo*, y de manera especial acerca de la felicidad. *Hemos de examinar solamente las opiniones de los sabios, ya que está fuera de lugar aplicar el razonamiento a aquellos que no tienen ninguna necesidad de ello, sino sólo de experiencia*. Pero, puesto que *hay dificultades [aporíais] propias de cada materia*, es evidente que esto mismo ocurre sobre el género de vida mejor y sobre la mejor forma de existencia. Está bien, pues, *examinar a fondo* estas opiniones ya que las refutaciones de los que las rechazan son demostraciones de los argumentos que se oponen a ellas (*EE*, I, 3, 1214 b 29—1215 a 8; énfasis añadido).

Este pasaje confirma el anterior de *Metafísica* B, 1 acerca de la estructura del procedimiento aporético. En efecto, el punto de partida son las aporías; el desarrollo de las mismas (es decir el *diaporesai* de la *Metafísica*) es aquí ese «examinar a fondo» que es el momento central del procedimiento aporético; y, por último, la etapa euporética de la *Metafísica* corresponde, en el pasaje de la *Ética Eudemia*, a la refutación de las opiniones erróneas que permite la solución de la dificultad. Ahora bien, el paralelismo entre los dos pasajes ya no permite albergar ninguna duda: *el método aporético se desarrolla en tres momentos que consisten en plantear la dificultad; examinar a fondo, es decir, desarrollar las tesis opuestas que pueden formularse sobre el tema y, finalmente, proponer la solución que consiste en un proceso de refutación. En suma, el aporesai, el diaporesai y el euporesai constituyen las tres fases del método aporético y es precisamente este procedimiento el que aplica Aristóteles en la discusión de las quince aporías de B a largo de la Metafísica*. Pasemos, pues, a la segunda pregunta que, como se recordará, es la siguiente: ¿puede calificarse de dialéctico el método aporético?

La respuesta a este interrogante es positiva y, para mostrarlo, consideremos el siguiente pasaje de los *Tópicos* en el cual Aristóteles, refiriéndose a la utilidad del estudio de la dialéctica, escribe:

A continuación, se podría decir para cuántas y cuáles cosas es útil este estudio. Y lo es para tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y *para los conocimientos en filosofía*. Pues bien, que es útil para ejercitarse resulta por sí mismo: en efecto, teniendo un *método*, podremos habérsela más fácilmente con lo que nos sea propuesto; para las

conversaciones, porque, habiendo inventariado las opiniones de la mayoría, discutiremos con ellos, no a partir de pareceres ajenos, sino de los suyos propios, forzándoles a modificar aquello que nos parezca que no enuncian bien; *para los conocimientos en filosofía, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos*, discerniremos más fácilmente lo verdadero de lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello *es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos*. Ahora bien, *esto es propio o exclusivo de la dialéctica; en efecto, al ser adecuada para examinar 'cualquier cosa', abre camino a los principios de todos los métodos* (Tóp. I, 2, 101 a 25—101 b 4; énfasis añadido).

Como podemos apreciar, Aristóteles recomienda la dialéctica para el conocimiento filosófico porque tal método permite discurrir sobre los principios, tarea que, como hemos visto, es una labor vedada a toda ciencia particular. Ahora bien, *la dialéctica, entendida como el método fundamentador de los principios, realiza su función porque discute las cuestiones opuestas en ambos sentidos permitiendo desarrollar a fondo la dificultad mediante la exposición de las hipótesis encontradas. Su punto de partida son los endoxa, es decir, aquellas opiniones admitidas y, a la vez, sometidas a examen, de donde, como sabemos, arranca el saber principial. Como podemos apreciar, pues, no hay duda de que el método aporético expuesto en Metafísica B, 1 coincide con el método dialéctico de los Tópicos. En ambos casos, en efecto, Aristóteles enfatiza el rol decisivo del «diaporizar»; en ambos casos el punto de partida son las opiniones admitidas y, en ambos casos también, las cuestiones tratadas conciernen a los principios. Por todo lo señalado, no hay, pues, duda alguna de que el método aporético de Metafísica B, 1, que constituye la columna vertebral de tal obra, es el método dialéctico de los Tópicos y ésta es mi respuesta a la segunda pregunta*. En cuanto a la tercera, es decir, si la dialéctica es un método expositivo o es propio de la investigación *in fieri*, pienso que la respuesta supone profundizar un poco en los tres momentos del proceso dialéctico, es decir, en la aporía, a *diaporía* y la *euporía*.

Como ha señalado Aubenque⁴³, en el pasaje ya recordado con el cual empieza el libro B, Aristóteles parece entender la dialéctica, en un primer

⁴³ P. Aubenque, «Sur la notion aristotélicienne d'aporie» en Varios, *Aristote et les problèmes de méthode* Louvain-La- Nueve, 1980, pp. 3-19. El pasaje al que me refiero se encuentra en las páginas 4-8.

momento, como un paso metódico, es decir, como la primera fase de un procedimiento que nos ayuda a resolver la dificultad. Sin embargo, en 995 a 32, se nos dice que la «situación aporética de la mente pone de manifiesto lo problemático de la cosa»: esta vez, no se trata ya de un simple paso de orden metódico sino más bien de una «situación existencial»⁴⁴ producida por un problema objetivo cuya misma realidad condiciona la fase aporética. Lo cual, a su vez, es confirmado por la definición de 'aporía' que se encuentra en *Tópicos*:

la igualdad de razonamientos contrarios parece ser productora de la aporía: pues cuando, *razonando en ambos sentidos*, nos parece que todo resulta de manera semejante en uno y otro caso, *dudamos sobre qué haremos* (*Tóp.*, VI, 6, 145 b 17 ss; énfasis añadido).

Aquí la duda no es sólo el mero resultado de una fase metódica, sino algo que atañe al alma misma del filósofo o, como bien dice Aubenque, refiriéndose al texto en cuestión, «La aporía se parece aquí tan mínimamente a un proceso metódico que llega hasta a incluir la incertidumbre que concierne a la acción.»⁴⁵ Reconocer esto es sin duda correcto, sin embargo, no hay que exagerar. En efecto, del hecho de que la aporía se refleje en una situación psicológica no se infiere que por ello deje de ser un paso de naturaleza metódica. Más bien, es verdad todo lo contrario. *Por reflejarse en la misma situación existencial del filósofo, la aporía es el primer y fundamental paso de un método que no es el resultado post festum de la reflexión epistémica, sino el primer paso de toda investigación real. En este sentido, entonces, la dialéctica no es un simple recurso metodológico de orden expositivo sino más bien constituye una fase fundamental del real proceder de la investigación.*

En cuanto a la *diaporía*, como pudimos apreciar en el pasaje de los *Tópicos* recién citado, ella es la que, desarrollando en ambos sentidos el tema —como confirma en la misma obra la línea 101 a 33— produce la misma aporía. En otras palabras, la dificultad inicial, es decir, la aporía llega a su plena comprensión sólo en la *diaporía*, es decir en el esfuerzo que desarrolla la dificultad mediante la contraposición de hipótesis opuestas. En este sentido, una vez más un paso del método forma parte de la misma investigación de manera que no es algo extraño a la cosa, no es un método expositivo, sino es el desarrollarse de la misma búsqueda de los principios.

⁴⁴ Aubenque, 1980, p. 5.

⁴⁵ Aubenque, 1980, p. 6.

En cuanto al tercer momento dialéctico, es decir, a la euforia es preciso recordar que no siempre se trata de una solución definitiva. En efecto⁴⁶, el «euporizar», a veces, es pensado por el estagirita como el final feliz de la búsqueda y la solución de la dificultad. Esto se patentiza en este pasaje de la *Ética a Nicómaco*:

Como en los demás casos, deberemos después de establecer las opiniones admitidas y resolver las dificultades que se presenten, probar, si es posible, la verdad de las opiniones admitidas sobre estas pasiones, y si no, la mayoría de ellas y las más importantes; pues, si se resuelven las dificultades y las opiniones aceptadas quedan firmes, resultará suficientemente establecido este asunto (*EN*, VII, 1, 1145 b 1 ss).

Pero hay problemas tan intrincados en los que la euforia no logra la solución definitiva. Como bien observa Aubenque⁴⁷, es el caso de las famosas palabras de *Metafísica* VII en las que el estagirita sentencia:

Con que la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que resulta siempre aporética qué es el ser, se identifica con ésta: ¿qué es la sustancia? (*Met.*, VII, 1, 1028 b 2 ss).

Y el comentario de Aubenque es definitivo: «Sería sin duda filológicamente criticable y, en todo caso, filológicamente anacrónico interpretar el «ahora y siempre» significando la perspectiva de una investigación eterna en el sentido del futuro; una idea de esta naturaleza, que implica una concepción lineal del tiempo y de la historia, es sin duda extraña al pensamiento griego. Pero el «siempre aporética», cuya formulación no se refiere ni al futuro ni al pasado, sino que encierra a ambos a la vez, se comprende [...] en el marco de una concepción cíclica del tiempo. Se trataría, entonces, de una cuestión siempre repetida, a pesar de los progresos parciales, a la manera de esa sabiduría antigua, de la que nos dice Aristóteles que los hombres la han descubierto y olvidado y que le corresponde volver a descubrir siempre de nuevo.»⁴⁸ Y este es otro aspecto fundamental del método dialéctico así como lo concibe Aristóteles. *Semejante proceder no nos asegura siempre la victoria: pero sí nos recuerda que la filosofía es diálogo –con la tradición sin duda, pero, también con nosotros mismos– que nunca*

⁴⁶ Véase al respecto Aubenque, 1980, pp. 12-17.

⁴⁷ Aubenque, 1980, pp. 16 s.

⁴⁸ Ibid. Aubenque se refiere a *Metafísica*, XII, 8, 1074 b 10 ss.

acaba. Es diálogo en el sentido más pleno de la palabra: diálogo socrático que empieza por reconocer nuestra ignorancia y que, a pesar de ello o, quizá, justamente por ello, se atreve a plantear las cuestiones últimas o, como dice el estagirita, las cuestiones primordiales de todo conocimiento. Ésta es la dialéctica o, por lo menos, es la dialéctica así como la hemos mostrado en estas páginas; sin embargo, y como ya se dijo, queda por contestar una pregunta decisiva: ¿es eficaz el método dialéctico o su misma utilización condena al fracaso el saber que se constituye a partir de él? Esta interrogante será el tema de la próxima y última fase de mi investigación.

III. La eficacia de la dialéctica

El problema que vamos a enfrentar ahora es de suyo bastante claro. Si es cierto lo que se dijo hasta ahora, *el método de la filosofía concebida como onto-protológica es la dialéctica entendida, a su vez, como un procedimiento aporético que, tomando como punto de partida las opiniones compartidas, avanza a través de la aporía, la diaporía y la euporía hacia la solución de cuestiones concernientes a los primeros principios. Este método—que no es un simple procedimiento expositivo, esto es, un modo arbitrario de ordenar la materia una vez que la investigación ha concluido— es el proceder mismo de la metafísica aristotélica en su constitución. Su aplicación es necesaria porque la otra posibilidad metódica, es decir, la apodéctica, falla cuando el objeto de investigación son los principios y las primeras causas del ser en cuanto ser*⁴⁹.

Ahora bien, la pregunta por la eficacia de semejante método proviene de una observación de suyo evidente. Si es verdad que el método dialéctico es el único procedimiento epistémico que podemos utilizar en el desarrollo de la investigación onto-protológica, entonces, aparentemente, tendremos que conformarnos con resultados probables, esto es, con resultados que no se compa-

⁴⁹ Creo que una de las definiciones más precisas del método dialéctico es la de Ackrill quien escribe: «El procedimiento de trabajar a partir de los *endoxa*, a través de la discusión de los puntos de vista en conflicto y de los problemas (*aporiai*), en dirección hacia algo claro y cierto, es un procedimiento que Aristóteles recomienda con frecuencia y adopta con regularidad.» (J. L. Ackrill, *La filosofía de Aristóteles*, Caracas, Monte Ávila, 1987, p. 200). La única objeción posible a esta definición es que no se trata simplemente de un procedimiento entre otros, sino del método que Aristóteles utiliza para edificar su concepto de filosofía como onto-protología.

ginan con la necesaria objetividad propia del conocimiento científico así como lo concibe el estagirita. En efecto, el punto de partida del método dialéctico son los *endoxa* y, por consiguiente, la plausibilidad de las premisas se reflejará en la probabilidad de las conclusiones⁵⁰. Dicho de otra manera, si los enunciados iniciales desde los cuales arranca la dialéctica son las opiniones admitidas, una de dos: o Aristóteles renuncia a su realismo y se conforma con la más modesta coherencia interna del saber onto-protológico o, manteniéndose fiel a su concepción de la objetividad de los principios, es decir, manteniéndose fiel al realismo característico de su filosofía, renuncia al método dialéctico. Pero, entonces, nunca podrá encontrar la ciencia buscada porque la demostración no puede ser su método y, mucho menos, la inducción. Como podemos ver, la dificultad es sumamente aguda y, por otra parte, de su solución depende la posibilidad misma de la filosofía así como la concibe Aristóteles en la *Metafísica*.

A mi manera de ver, semejante dificultad deriva de la naturaleza misma del pensamiento realista. En efecto, el realismo depende de dos postulados fundamentales, a saber: (a) la objetividad de nuestras teorías, es decir, la concepción de la verdad como correspondencia y (b) la independencia de la realidad respecto del pensamiento. Por consiguiente, semejante postura deja abierta la posibilidad lógica del escepticismo dado que la independencia de la realidad respecto de la teoría hace que sea lógicamente posible la no correspondencia. Ahora bien, tratar de resolver esta dificultad acudiendo a la coherencia interna no satisface al realista porque, entonces, se abandona la concepción de la verdad como correspondencia. Pues bien, esta es, justamente, la salida que parece asegurar la aplicación del método dialéctico. La dificultad teórica que

⁵⁰ Irwin plantea esta dificultad con magistral claridad cuando escribe: «Si la dialéctica tiene acceso a los principios objetivos, entonces los argumentos dialécticos de Aristóteles tendrían que brindarnos razones razonables para estar seguros de que nos conducen a principios objetivos que son primeros y más conocidos por naturaleza. Sin embargo, surge aquí una *seria dificultad*. La descripción aristotélica del método dialéctico parece no brindar razones para creer alcanzar sistemáticamente principios primeros objetivos. Normalmente examina opiniones establecidas (*endoxa*) si, tiene éxito, alcanza una versión más coherente de las opiniones que tomó cual punto de partida, resolviendo las aporías que ha revelado nuestro examen de las opiniones iniciales. Pero, la coherencia interna de las opiniones comunes no parece ser una razón para asegurar haber encontrado principios objetivos.» (Irwin, *I principi primi di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1996, p. 13; énfasis añadido).

pesa sobre la dialéctica, sin embargo, podría servir para corregir cierta ingenuidad del realismo epistemológico aristotélico y es Irwin quien se ha percatado claramente de ello. He aquí sus palabras: «La posición de Aristóteles respecto del método empírico consiste en una forma bastante ingenua de realismo. En efecto, tiende a asumir sin problematizar que podemos aislar un cuerpo confiable de datos perceptivos sólidos que nos brindan informaciones sobre una realidad independiente y que estos datos determinan firmemente la posibilidad de compartir una teoría aceptable. [...] Su determinación de la dialéctica, en cambio, *supera algunas de las ultrasimplificaciones y, si hubiese reconocido más analogías entre los dos métodos, su determinación de la investigación empírica habría podido ser mejor. Aristóteles reconoce que no podemos aislar un conjunto firme de datos anteriores a una teoría y que los requisitos de la teoría pueden convencernos a modificar algunos datos que al comienzo parecían asentados. La dialéctica busca la coherencia y la armonía recíproca y si Aristóteles hubiese reconocido las mismas exigencias en la investigación empírica, su tratamiento de este tipo de investigación hubiese podido resultar menos ingenuo.*»⁵¹ Es un hecho que Aristóteles no hizo, respecto de las ciencias particulares, lo que Irwin con razón le recomienda: sin embargo el mismo Irwin considera que la dialéctica, aun fundándose en las opiniones comunes, logra una selección de las mismas—la que Irwin denomina «dialéctica fuerte»- que brinda razones bien fundadas para aceptar las conclusiones de manera que, superando las ingenuidades del realismo, logra evitar los escollos del relativismo⁵².

Para mostrar esa superación de la «dialéctica pura» en la «dialéctica fuerte» que plantea Irwin, quizá uno de los ejemplos más emblemáticos sea la defensa del principio de no contradicción en el libro ‘ de la *Metafísica*. He aquí el comentario de este exégeta: «Aristóteles pretende demostrar que la filosofía puede argumentar en defensa de la verdad de los axiomas. Se concentra en el principio de no contradicción (PNC) afirmando que el principio debe ser

⁵¹ Irwin, 1996, p. 60; énfasis añadido.

⁵² Escribe Irwin: «El tipo de argumentación que Aristóteles presenta en la *Metafísica* es dialéctico en la medida en que acude a algunas opiniones comunes; sin embargo, no es simplemente dialéctico porque, en la misma referencia a las opiniones comunes, es sistemáticamente selectivo; es dialéctica fuerte, en cuanto opuesta a dialéctica pura.» (Irwin, 1996, p. 61; énfasis añadido).

verdadero para las propiedades de cualquier sujeto. La defensa del PNC constituye una *prueba del método de la filosofía primera*. En efecto, Aristóteles admite e insiste en admitir que el PNC no se puede demostrar [...] Aristóteles, por lo tanto, tiene que brindar una *argumentación no demostrativa pero tampoco puramente dialéctica* y, en efecto, desarrolla una «demostración por refutación» [...]. Es a todas luces evidente que esta «demostración por refutación» no es demostrativa en sentido propio y también está claro que el método es, en cierto sentido, dialéctico, porque *comienza a partir de una concesión al adversario.*⁵³ Veamos, pues, un poco más de cerca esta innovación de la dialéctica que practicaría Aristóteles según Irwin. Es preciso señalar, en primer lugar, que Aristóteles argumenta tomando como punto de partida aquellas premisas que el negador del PNC tiene que presuponer: es decir, Aristóteles procede a una *selección de las premisas en el marco de las opiniones admitidas* que, en este caso, serían también las del sofista o del negador del principio de no contradicción. Ahora bien, «En primer lugar es preciso que O [Irwin se refiere al negador del PNC] acepte que no puede formular su posición si no concuerda⁵⁴ con nosotros acerca de los siguientes puntos: (1) O tiene que significar algo, esto es, un sujeto S del que se predicen las propiedades F y no F. (2) F y no F son propiedades contradictorias y, por ende, no son idénticas: si, en efecto, fuesen la misma propiedad, la tesis de O sería una verdad obvia, distinta de la proposición que O pretende afirmar. (3) O tiene que referirse a un mismo sujeto S como sujeto de ambas propiedades. Aristóteles pretende afirmar que, si la tesis de O es

⁵³ Irwin, 1996, pp. 225-227; énfasis añadido.

⁵⁴ A este respecto Viano señala: «la situación dialéctica fundamental queda definida sencillamente por la presencia de alguien que sostiene una tesis y por la de un interlocutor que intenta refutarla. Sobre esta base consigue Aristóteles una generalización bastante elevada que permite identificar la situación respecto a la que pueden formularse las reglas con las que sea posible sostener el pro y el contra de cualquier tesis planteada.» (C. A. Viano, *La dialéctica en Aristóteles*, en Varios Autores, *La evolución de la dialéctica*, Barcelona, Martínez Roca, 1971, p. 52). El aspecto peirástico de la dialéctica que destaca Viano es fundamental pero no hay que olvidar la dimensión de un acuerdo mínimo entre las partes que es lo que enfatiza Owen cuando escribe que Aristóteles sostiene que «la cuestión controvertida es estrictamente dialéctica sólo cuando hay colaboración y un objetivo común y no una competencia en la que uno sólo es el ganador.» (G. E. L. Owen, *Dialectic and eristic in the forms*, en G. E. L. Owen (ed.), 1968, p. 106).

verdadera, entonces sus presupuestos son verdaderos: si estos son verdaderos, entonces la tesis de O es falsa: por lo tanto, si es verdadera, es falsa y, por consiguiente, es falsa.»⁵⁵ Ahora bien, siguiendo la estrategia hermenéutica de este exégeta, para que O sostenga su tesis, la referencia a un mismo sujeto es un requisito necesario ya que, si no fuese así, entonces, no se produciría contradicción alguna. Pero, ¿cuál es la condición para que se mantenga -por lo menos durante un tiempo finito- la identidad del sujeto? Ésta sería, de acuerdo a la lectura de Irwin, la respuesta del estagirita: «El sujeto significado en una de las preferencias [...] tiene que satisfacer las condiciones necesarias para ser el mismo sujeto significado en la otra preferencia y, por lo tanto, el sujeto significado en ambas ocasiones *tiene que poseer las mismas propiedades esenciales*»⁵⁶ [...] Hemos pues defendido la posición aristotélica por la cual la tesis de O presupone la primera y la tercera presuposiciones ya indicadas.»⁵⁷ Por lo tanto, el error del negador del PNC estriba en afirmar la segunda presuposición y ahora podemos mostrarlo. En efecto, «Podemos considerar juntas las presuposiciones de O y percatarnos de que no pueden combinarse coherentemente. (1) Para negar *todo* ejemplo del PNC, O tiene que afirmar que es posible, para el mismo sujeto «hombre», poseer la contradictoria de *toda* propiedad suya. (2) Si está hablando del mismo sujeto, tiene que reconocer qué significa la esencia, es decir, la propiedad que hace que el sujeto de dos predicaciones distintas sea el mismo sujeto. (3) Por lo tanto, dado que el sujeto «hombre» es esencialmente un F, un sujeto que no es F no es el mismo sujeto [...] (4) por lo tanto, cuando O dice que ‘hombre es no F’, O tiene que negar que este sujeto (aquel que no es F) sea el mismo sujeto del que se ha dicho ser F porque ser F es una propiedad esencial del hombre.»⁵⁸ Esto patentiza que la estrategia de Aristóteles es hacer que el

⁵⁵ Irwin, 1996, pp. 227 s.

⁵⁶ A este respecto Düring señala: «El concepto de *ousia* fundamenta la discusión en torno al principio de no contradicción. Quien niega este principio, tiene que negar a la vez la *ousia*, es decir, tiene que negar que exista algo así como «lo que es el ser hombre»». (I. Düring, *Aristotele*, Milano. Mursia, 1976, p. 676). Sin embargo, es necesario destacar que «la expresión *hen semainein*, decisiva en vista de la argumentación, no significa simplemente «tiene un significado idéntico», o «es válida por aquello que es idéntico», sino que tiene un sentido existencial.» (ob. cit., p. 677).

⁵⁷ Irwin, 1996, p. 229.

⁵⁸ Irwin, 1996, p. 230.

negador del PNC caiga en una petición de principio. Ahora bien, es claro que la argumentación de Aristóteles, así como lee Irwin su defensa del PNC, no es una demostración ya que sus premisas no son verdades autoevidentes o, como dice Irwin, «*Aristóteles no ha brindado una argumentación que haga imposible que el PNC sea falso. En efecto, podríamos equivocarnos cuando pensamos que hay sujetos del tipo de los que se asumen en la investigación racional.*»⁵⁹ Se trata, pues, de una argumentación dialéctica ya que «se presenta como dialéctica ordinaria en la medida en que se fundamenta en el acuerdo del interlocutor.»⁶⁰ Pero, se trata de una «dialéctica fuerte». En efecto, «las premisas *no son opiniones comunes ordinarias: son opiniones comunes que no podemos negar sin dejar de participar en el debate científico acerca de la realidad.* Al poseer este *status* nos brindan una buena razón para apoyarnos en ellas, razón que no poseemos en el caso de cualquier opinión común.»⁶¹ Lo cual significa que, proyectando estas conclusiones en el marco de la *Metafísica* misma, para Irwin, la onto-protología, es decir, la filosofía de Aristóteles, consiste en una *reflexión sobre los presupuestos que condicionan nuestra concepción del saber mismo, es decir, en última instancia, es una reflexión sobre las condiciones últimas de racionalidad que caracterizan a cierta manera de entender la realidad: «Considerar el ser en cuanto ser significa examinar los presupuestos de las ciencias particulares; y Aristóteles supone que este examen brindará como resultado argumentaciones que no son meramente dialécticas.»*⁶²

Sin duda la lectura de la defensa del principio de no contradicción que propone Irwin es sumamente interesante y, en lo que concierne a mi manera de ver el asunto, es del todo correcta. En efecto, yo he sostenido las siguientes tesis: (1) *la filosofía –así como se constituye en la Metafísica– es, para Aristóteles, un saber que versa sobre los primeros principios del ser en su máxima abstracción; (2) el método de ese saber no puede ser apodíctico o, de lo contrario, la filosofía qua talis sería circular; (3) tampoco ese método puede ser la intuición ya que la misma existencia de los catorce tomos de la Metafísica así lo prueba; (4) si el método de la filosofía no es ni la apodeixis ni la intuición, no queda otra salida que acudir a la*

⁵⁹ Irwin, 1996, p. 235; énfasis añadido.

⁶⁰ Irwin, 1996, p. 233; énfasis añadido.

⁶¹ Irwin, 1996, p. 236; énfasis añadido.

⁶² Irwin, 1996, p. 222.

dialéctica la cual, desde los Tópicos, es considerada como el procedimiento que conduce a los principios; (5) lo peculiar del método dialéctico es asumir como premisas las «opiniones admitidas» que bien pueden derivar de la tradición filosófica como del propio desarrollo interno de un problema; (6) tales opiniones admitidas, que en principio son las más autorizadas, a lo largo del debate aporético, son sometidas a una selección la cual, como muestra Irwin, se realiza a partir de cierta concepción del saber y de la realidad; (7) esta selección permite no tanto superar la dialéctica, sino cierta arbitrariedad subjetiva que gravita en torno al concepto de opinión ya que las opiniones seleccionadas son, en cada caso, las que permiten una mejor explicación de un patrimonio científico compartido. Y éste es el «amargo triunfo»⁶³ de la dialéctica y de la filosofía aristotélica: el saber en su máxima expresión no nos infunde para nada aquella tranquila seguridad que nos brinda la demostración y ése es el precio a pagar si la ciencia quiere completar su constitución convirtiéndose en saber onto-protológico. Sin duda la dialéctica es eficaz, pero su eficacia tiene un límite y ese es, justamente, el límite propio de todo filosofar.

⁶³ Aubenque, 1981, p. 284.