

## EL CONCEPTO ARISTOTELICO DE CIENCIA Y LA DIALECTICA COMO PRACTICA

Salvador Mas Torres  
Dpto. de Filosofía.UNED

Frente a la visión platónica de la dialéctica, de acuerdo con la cual ésta es ciencia de las restantes ciencias (pues es ciencia de los principios de las ciencias y, en el grado más alto de abstracción, ciencia del primer principio: la Idea de Bien) Aristóteles sostiene la imposibilidad de tal saber arquitectónico y totalizador, puesto que cada ciencia tiene unos principios adecuados a ella y no a las restantes ciencias (*Anal. Seg.* 75b37-76a3). La dialéctica, por tanto, no es ciencia, ya que no tiene unos principios propios y determinados, sino que se mueve en el ámbito de los *koinai archai*, aquéllos que son comunes a toda forma de razonamiento. La ciencia, en efecto, se refiere a un género determinado del ser y sólo a uno, mientras que la dialéctica no "es una ciencia de cosas definidas de tal o cual manera, ni de un género único" (*Anal.Seg.* 77a29)<sup>1</sup>. La dialéctica, como quería Platón, es completamente universal, pero, de acuerdo con Aristóteles, esta universalidad, lejos de convertirla en el "remate de las demás ciencias", la aleja inevitablemente del ámbito de la ciencia en sentido estricto, pues la contrapartida de tal generalidad es su carácter meramente plausible<sup>2</sup>: el silogismo

---

<sup>1</sup> *Ret.* 1354a13-15 lo expresa con toda claridad: la dialéctica es la antistrofa de la retórica, puesto que ambas "tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada", con lo cual está indicando Aristóteles el carácter estrictamente formal de estas dos artes: se ocupan, bien sea de manera retórica, bien de forma dialéctica, de cualesquiera cuestiones que les sean presentadas.

<sup>2</sup> Cfr. P.Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1974, p.249.

científico y el dialéctico difieren en aquello que los comentaristas griegos de Aristóteles<sup>3</sup> llamaban la materia de las premisas: el científico concluye a partir de premisas verdaderas y primitivas, el dialéctico lo hace desde premisas plausibles. Si la dialéctica no es ni una ciencia particular (puesto que no establece verdades sobre una materia determinada a partir de unos principios adecuados a ella), ni tampoco -como quería Platón- el verdadero saber arquitectónico y fundamentador, ¿qué papel es entonces el que Aristóteles le tiene reservado?. En *Tópicos* I,2 se responde a esta cuestión: la dialéctica es útil para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía. Esta tercera utilidad, a su vez, se divide en dos: de una lado "...porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada caso"; de otro lado, la dialéctica es también útil "para las cuestiones primordiales propias del cada conocimiento": la dialéctica, pues, es útil "para lo primero" de cada una de las ciencias, y lo primero, obviamente, son los principios.

Este planteamiento general da lugar a dos problemas que, aunque interrelacionados, conviene plantear por separado: el problema de los principios y el del estatuto epistemológico de la dialéctica. Más adelante retomaremos la primera de estas dificultades, de momento atendamos a la segunda de ellas, pues si no se alcanza claridad acerca de esta cuestión, difícilmente se logrará acerca de la otra.

#### *El estatuto epistemológico de la dialéctica.*

Aristóteles, en los *Tópicos*, no está interesado tanto en el análisis de lo que sea la dialéctica, cuanto en la presentación de una práctica dialéctica útil para las discusiones tal y como éstas se desarrollaban, por ejemplo, en el seno de la Academia. Desde este punto de vista, la habilidad para encontrar lo *éndoxa* correcto desde donde argumentar una conclusión dada sería la clave de la

---

<sup>3</sup> Por ejemplo, Alej.Aphr. in *Top.* 2.2-5,2.15-3.4.

destreza dialéctica<sup>4</sup>. Si la dialéctica supone argumentar desde las opiniones generalmente admitidas, parece claro que debería ocuparse de tales opiniones. Sin embargo, esta tarea es imposible dada la infinita multiplicidad de opiniones que sustentan los seres humanos. Lo que sí parece factible es agrupar esta multiplicidad en diferentes tipos, y esta tipología podría configurar la base de un arte dialéctico. La dialéctica no se ocupa de lo que es plausible para Sócrates o Hippias, sino de lo que lo es respecto de una clase (*Ret.* 1356b28-35). Y precisamente lo que hace la definición de *éndoza* que se lee en *Tóp.* 100b21-23 es proporcionar tal tipología, de forma que resulte más sencilla la tarea de seleccionar premisas que puedan ser aceptadas por el oponente en la discusión dialéctica. De este planteamiento inicial que apunta a la primacía de la acción (de dialogar) frente a la teoría (i.e. frente a la pregunta teórica ¿qué es la dialéctica?) pueden extraerse tres conclusiones acerca del estatuto epistemológico de la dialéctica.

En primer lugar, desde esta perspectiva que atiende más a la elaboración de prácticas dialécticas que a la definición teórica de la dialéctica, queda claro que lo que hace a un argumento dialéctico (en tanto que opuesto a los argumentos demostrativos y a los sofísticos) no es su forma lógica, sino la cualidad de sus premisas, esto es, que se desarrolle a partir de premisas que tengan la característica en su uso de ser plausibles. Esta circunstancia pone de manifiesto la estrecha vinculación entre lógica y dialéctica. E.Kapp<sup>5</sup>, por ejemplo, ha puesto de relieve cómo el origen de la lógica deductiva debe ser buscado en la práctica dialéctica de la Academia platónica: al igual que sucedía en el caso de la dialéctica, el problema que plantea el silogismo no es tanto teórico (i.e. cómo, sobre la base de unas premisas dadas, hay que dar el paso

---

<sup>4</sup> Cfr. R.Smith, "Aristotle on the Uses of Dialectic", en *Synthese*, 96, 1993, pp.335-358.

<sup>5</sup> Cfr. "Syllogistik", en *R.E.*, IV, Ai, pp.1055-1057. Cfr. tb. J.Hintikka, "Socratic Questioning, Logic and Rhetoric", en *Revue Internationale de Philosophie*, 47, 184, 1/1993, pp.5-30.

hacia la conclusión), cuanto práctico (i.e. cómo, dada una conclusión, puedo encontrar las premisas necesarias para la demostración). Planteadas así las cosas, el acento no recae en la elucidación de la estructura interna del silogismo, sino que se trata más bien de una descripción de la tarea que cabe exigir de un silogismo, más exáctamente: de lo que hace aquél que practica la tarea de hacer silogismos. Y esta tarea -como señala el mismo Kapp- no es otra que la puesta al que pregunta en la práctica dialéctica de forzar al que responde, mediante preguntas elegidas adecuadamente, a aceptar una proposición que previamente había rechazado. En ocasiones la respuesta puede ser predicha completamente sobre la base de anteriores respuestas, de manera que la admisión de determinadas respuestas predetermina y hace predecible la admisión de una respuesta ulterior. Aristóteles se daría cuenta de esta circunstancia y comenzaría a estudiar y a desarrollar una teoría de tales respuestas predeterminadas y predecibles, que acabaría coagulando en su silogística.

Ahora bien, con este paso la dialéctica deja de ser dialéctica, pues si la respuesta está predeterminada por respuestas anteriores, al que responde ya no le queda ningún papel por jugar, dado que su respuesta tendrá que ser completamente independiente de lo que piense o crea. De este modo se pierde (o, más bien, se olvida) la referencia al nivel preteórico (la "gimnasia" platónica) que la dialéctica mantiene con toda claridad, pues la discusión dialéctica no es en función de la cosa dicha, sino en función del oyente -y esta sería la segunda conclusión. Alejandro de Afrodisia (*in Top.* 19.24-27) lo vió con total claridad: "En el caso de lo verdadero, el juicio se da por referencia a la cosa misma sobre la que versa la opinión: cuando la opinión concuerda con ella, es verdadera. En el caso de lo plausible, el juicio no se da por referencia a la cosa misma, sino por referencia a los oyentes y a las creencias que ellos tienen sobre las cosas mismas", esto es, por referencia a un

auditorio, entendiendo este concepto como el conjunto de aquéllos en quienes el dialéctico quiere influir con su argumentación<sup>6</sup>.

Pero dado que hay auditorios de diferentes tipos, ¿a cuál de ellos cabe atribuir un papel normativo?. Si el auditorio es universal no hay problemas, que sí surgen cuando hay discrepancias entre el auditorio de la mayoría y el de los sabios. Es cierto que Aristóteles señala que "cualquiera haría suyo lo que es plausible para los sabios, siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría" (*Tóp.* 104a8-12), pero también destaca el papel de los expertos y admite conflictos de plausibilidad (Cfr. *Tóp.* 104b y ss.). En cualquier caso, y como tercera conclusión, hay que señalar que en el presente contexto este problema es hasta cierto punto irrelevante, pues lo que aquí importa destacar es, por un lado, que argumentar ante un auditorio de sabios partiendo de premisas *éndoxa* (o *adoxá*) para la mayoría, así como argumentar ante la mayoría a partir de premisas *éndoxa* (o *adoxá*) para los sabios, supone atentar directamente contra la ética de la discusión (Cfr. *Ref.Sof.* 173a12-14), y, por otro lado, olvidar que la plausibilidad no es propiedad semántica, sino una relación pragmática<sup>7</sup>.

### *Dialéctica y verdad*

Que la dialéctica tenga que ser pensada dentro del ámbito de la pragmática no quiere decir (al menos, en principio) que a Aristóteles deje de interesarle la verdad, y que, como los sofistas, defienda que lo decisivo es la mera persuasión. Al contrario. De las tres utilidades de la dialéctica mencionadas más arriba parece evidente que la que más interesa a Aristóteles es la tercera; pero que la dialéctica sea útil "para los conocimientos en filosofía" quiere decir que aunque anclada en el ámbito de lo plausible,

---

<sup>6</sup> Cfr. Ch.Perelman, L.Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación*, Madrid, Gredos, 1989, p.71.

<sup>7</sup> Cfr. L.Vega "Tà *éndoxa*: argumentación y plausibilidad", en *Endoxa. Series Filosóficas*, nº1, 1993, UNED, Madrid, pp.5-19.

intenta desde éste alcanzar la verdad de algún modo. Aristóteles defiende una dialéctica que si no es en la verdad, sí es, al menos, una práctica discursiva con vistas a la verdad<sup>8</sup>.

Ahora bien, ¿cómo es posible que la dialéctica sea con vistas a la verdad, si el dialéctico examina los problemas exclusivamente desde lo *éndoxa* (*Mtf.* 995b22-24), y, en consecuencia, no es pensable que alcance la verdad objetiva que cabría esperar de un argumento científico?. Para solucionar esta dificultad T.H.Irwin<sup>9</sup> distingue en Aristóteles dos dialécticas. De un lado estaría la que él llama "ordinary dialectic", que busca dar cuenta de forma coherente de lo *éndoxa*, pero que no hace ulteriores demandas acerca del *status* de sus conclusiones, de suerte que el hecho de obtener una conclusión gracias a un argumento dialéctico ordinario no ofrecería razones suficientes para demandar la verdad objetiva para su conclusión. Pero, por otro lado, Aristóteles utilizaría una dialéctica diferente de la ordinaria, que Irwin denomina "strong dialectic", y cuya característica esencial sería que toma pie, no en

---

<sup>8</sup> Este hecho permite interpretar la dialéctica aristotélica desde el "interrogative model of inquiry" elaborado por J. Hintikka, ciertamente con algunas diferencias. En primer lugar, mientras que la investigación dialéctica procede exclusivamente a través de preguntas y respuestas, en los juegos interrogativos de Hintikka el investigador puede, en algún momento de su línea argumentativa, no proponer una pregunta a una fuente de respuestas (lo que Hintikka llama *oracle*), sino extraer una inferencia lógica desde los resultados ya obtenidos. En segundo lugar, de acuerdo con el modelo interrogativo propuesto por Hintikka, el que pregunta tiene a su disposición una gran variedad de fuentes de respuestas: observaciones, experimentos, resultados anteriores codificados en tratados y manuales, etc.; en la práctica dialéctica, por el contrario, todas las respuestas entran en la argumentación por el camino de las réplicas del que responde. Sin embargo, a pesar de estas diferencias, la dialéctica puede ser considerada como un "truth-seeking game". En *Tópicos* 159a25-40 Aristóteles distingue diferentes tipos de juegos interrogativos dialécticos, pues se puede dialogar tanto con fines pedagógicos o erísticos como también "de cara a una investigación"; queda claro también en este mismo texto que Aristóteles siente que su contribución se sitúa en la aclaración de este último juego interrogativo, que es, en efecto, un juego cooperativo y no de suma cero.

<sup>9</sup> *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford 1988. pp. 174 y ss.

ámbito de lo *éndoxa* sin más, sino en un subconjunto de opiniones comunes especialmente relevantes (es decir, lo *éndoxa* dentro de una determinada tradición y comunidad de investigación). Si nuestros argumentos dialécticos se limitaran ellos mismos al subconjunto de creencias comunes generalmente admitidas que son juzgadas relevantes, entonces tendríamos más razones de las que nos ofrece la dialéctica ordinaria para creer en la verdad objetiva de nuestras conclusiones.

En este sentido, la dialéctica (al menos la "strong dialectic") es con vistas a la verdad, pero esta verdad dialéctica no puede ser entendida como lo exige el supuesto realismo de Aristóteles, esto es, como adecuación, sino, más bien, dentro del contexto comunicativo y preteórico que la misma dialéctica hace saltar a primer plano. Frente a esta interpretación cabe aducir que en *E.N.* 1145b1, poco antes de comenzar su estudio sobre la *akrasía*, Aristóteles señala que lo primero de todo es "establecer los *phainomena*". J.Palli Bonet, en su versión castellana de la *E.N.*, siguiendo una larga tradición en la interpretación de la teoría de la ciencia aristotélica, traduce *phainomena* por "hechos observados". Esta traducción asimila los *phainomena* aristotélicos a los *observation-data* baconianos: el científico comienza su investigación observando empíricamente los datos, y evita escrupulosamente cualquier tipo de teorización o interpretación. Nada, pues, más alejado de esta forma de proceder que la discusión dialéctica.

Ahora bien, esta lectura realista ha sido sometida a fuertes críticas. G.E.L.Owen<sup>10</sup>, por ejemplo, ha detectado cierta ambigüedad en el uso que realiza Aristóteles de la palabra *phainomena*. De un lado, en las obras biológicas y en la meteorología, Aristóteles se mantendría dentro de lo que el mismo Owen denomina "Baconian picture": los *phainomena* serían observaciones empíricas. Sin embargo, en el texto de la *E.N.* que acabamos de citar la

---

<sup>10</sup> "Tithenai ta Phainomena", en, entre otros sitios, J.Barnes, M.Schofield, R.Sorabji, *Articles on Aristotle*, vol. 1: "Science", Duckworth, London 1975, pp.113-126.

palabra *phainomena* no puede tener este sentido, pues lo que Aristóteles expone en estos capítulos de la *E.N.* no son datos de observación en sentido baconiano, sino lo *éndoxa*, las concepciones, las opiniones generalmente admitidas, que se tienen sobre la *akrasía*. De hecho, concluye su investigación con las siguientes palabras: "...esto es, pues, lo que se dice (*ta legomena*)", y *ta legomena* no son "datos de observación", sino usos lingüísticos. Aristóteles, por tanto, en estos capítulos de la *E.N.* no describe la conducta del agente incontinente en un lenguaje no interpretativo; al contrario, investiga las vías mediante las cuales se interpreta tal conducta, esto es, investiga (dialécticamente) los usos del concepto de *akrasía*. Y lo más interesante del asunto es que esta forma de proceder dialéctica no se limita a las obras éticas, sino que -como el mismo Owen ha demostrado de manera suficientemente convincente- también en la *Física* los *phainomena* deben ser entendidos como nuestras creencias e interpretaciones tal y como se muestran en su uso lingüístico. Los datos de la *Física* -escribe Owen<sup>11</sup>- "are for the most part the materials not of natural history but of dialectic, and its problems are accordingly not questions of empirical fact but conceptual puzzles".

M.C.Nussbaum<sup>12</sup> ha radicalizado la posición de Owen: entiende que la ambigüedad que este último detecta en el uso aristotélico de la palabra *phainomena* se debe a que todavía permanece preso del prejuicio baconiano. En Aristóteles no hay nada que se asemeje a la imagen baconiana de una ciencia basada "on theory-neutral observation". *Phainomena*, en efecto, es el plural neutro del participio de presente del verbo *phainesthai*, que significa "aparecer", y esto es justamente lo que intenta hacer Aristóteles, a saber: describir el mundo, tanto el natural como el práctico, tal y como aparece a observadores miembros de nuestra especie. Y en este

---

<sup>11</sup> *Op.cit.* p.116.

<sup>12</sup> *The Fragility of Goodness*, Cambridge Univ. Press, 1986, en especial cap. 8: "Saving Aristotle's appearances".

intento en modo alguno privilegia un grupo de datos, los datos "no interpretados" o "duros": "Instead of the sharp Baconian distinction between perception-data and communal belief, we find in Aristotle, as in his predecessors, a loose and inclusive notion of 'experience', or the way(s) a human observer sees or 'takes' the world, using his cognitive faculties"<sup>13</sup>.

Hay que comenzar con los *phainomena*, pero éstos no son "datos de observación" en sentido baconiano, sino, en todo caso, evidencias empíricas recolectadas en favor de una teoría sobre la base de creencias comúnmente aceptadas dentro de una determinada tradición y comunidad de investigación. Lo cual indica, simplemente, que todo conocimiento toma pie en algún tipo de conocimiento previo. El problema de los principios, que nos ocupaba en páginas anteriores, debe ser planteado en este contexto intelectual.

En *Fis.* 184a10-21 afirma Aristóteles que hay que ir de las cosas más claras y más conocidas para nosotros a las cosas más claras y más conocidas por naturaleza: este es el orden de la investigación. Pero en el orden del conocimiento las cosas más claras y más conocidas lo son sin más, incondicionalmente. Sin embargo, la distinción aristotélica entre "las cosas más claras y más conocidas para nosotros" y "las cosas más claras y más conocidas por naturaleza" no es una distinción entre un ámbito subjetivo y otro objetivo o entre un orden del ser y otro del conocer, sino que se trata, simplemente, de una distinción entre dos formas de conocimiento; de este modo, el orden de la investigación no es antitético respecto del orden del conocimiento, pues el paso de lo más conocido para nosotros a lo más conocido por naturaleza no es el paso del no-conocer al conocer, sino el movimiento desde una

---

<sup>13</sup> *Idem* p.244. Cfr. también: "The Role of *Phantasia* in Aristotle's Explanation of Action", en *Aristotle's De Motu Animalium*, Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays by M.V.Nussbaum, Princeton Univ. Press, Princeton, 1978, pp.221-271.

forma de conocimiento a otra forma de conocimiento<sup>14</sup>. Lo cual, por otra parte, no es sino una forma algo sofisticada de decir lo mismo que ya señalábamos unas líneas más arriba, que todo conocimiento toma pie en algún tipo de conocimiento previo.

Los *Segundos Analíticos* comienzan reconociendo esta circunstancia: "Toda enseñanza y todo conocimiento comienzan a partir de un conocimiento previamente existente", lo cual -añade Aristóteles- vale para toda ciencia y para todo arte, o sea, para todas las argumentaciones dirigidas por reglas (deductivas o inductivas). ¿Qué tipo de conocimiento es ese conocimiento previo en el que toma pie todo otro conocimiento?. Aristóteles lo aclara en 71a12-17: de un lado está el conocimiento "de que determinadas cosas son", de otro, el conocimiento "de lo que es lo dicho"; y precisamente lo que hacen las definiciones es decirnos lo que son determinadas cosas y lo que es lo dicho. Por otra parte, en este mismo texto pone Aristóteles dos ejemplos sumamente pertinentes: el principio de tercio excluso y la tesis de que existe la unidad. Los teoremas lógicos (en este caso, el principio de tercio excluso) son válidos en todas las ciencias, y a tales proposiciones las denomina Aristóteles "postulados"; y a las conjeturas existenciales sobre objetos fundamentales de determinadas ciencias (en este ejemplo, la aritmética) las llama "hipótesis". Así pues, ese conocimiento previo que es presupuesto en todo conocimiento ulterior se refiere a las definiciones, postulados e hipótesis. Y algo más adelante (*Anal.Seg.* 72a14-24) Aristóteles explica que las definiciones, postulados e hipótesis son los principios.

### *Dialéctica y filosofía: el problema de los principios*

Precisamente el tema del último capítulo de los *Segundos Analíticos* es el conocimiento de los principios y el camino que conduce a su conocimiento. Los principios que aquí están en juego

---

<sup>14</sup> Cfr. W.Wieland, "Das Problem des Prinzipienforschung und die aristotelische Physik", en *Kant-Studien*, 52, 1960/61, pp.208-209.

son los del conocer, más exáctamente, los del conocer teórico, esto es, los de la ciencia en sentido estricto, que tiene un doble carácter: es una ciencia fundamentada y fundamentada a partir de principios. Aristóteles lo expresa cuando la denomina: *episteme* apodíctica. ¿Cómo llega el hombre al conocimiento de estos principios y de qué tipo es este conocimiento?. Conviene tener presente que la investigación que Aristóteles emprende en *Anal.Seg.* II,19 es doble, pues no sólo se pregunta cómo son conocidos los principios, sino también cuál es el estado (*héxis*) epistémico en el que nos encontramos cuando tenemos tal conocimiento. Afirma Aristóteles: "Es evidente, por tanto, que no es posible poseerlos (los principios) de nacimiento y que no los adquieren quienes los desconocen y no tienen ningún modo de ser (*héxis*) apto al respecto. Por consiguiente, es necesario poseer una facultad (*dynamis*) de adquirirlos, pero no de tal naturaleza que sea superior en exactitud a los mencionados principios"(Anal.Seg 99b31-34).

Aristóteles entiende esta facultad como facultad del "poder-distinguir" y la denomina percepción (*aisthesis*). Esta facultad no es sólo propia de los seres humanos, sino de todo lo viviente animal. En los seres humanos tendríamos los siguientes escalones, el último de los cuales es característico de ellos: 1) la acción de sentir, en el sentido del mero percibir, 2) retener lo sentido, 3) comparar lo sentido y lo retenido. En esta comparación, dice Aristóteles, "surge ya una distinción", esto es, podemos distinguir entre lo mucho diferente y lo uno que es lo mismo. Lo uno que es lo mismo en el sentido de "lo uno al lado de lo mucho": lo uno en comparación con lo mucho. Y lo uno es comparación con lo mucho es lo "universal". Nótese que el concepto de universal no designa aquí algo general en el sentido de una clase, sino algo que es general en tanto que indeterminado, en tanto que todavía no ha sido diferenciado en sus factores constituyentes. De este modo, lo primero que se muestra al ser humano es un universal y, como acabamos de ver, este es determinado "como lo uno en comparación con lo mucho" i.e., como aquello que está contenido en todo como lo uno y lo mismo. De la memoria repetida de lo "uno y lo

mismo" surge la experiencia, y de la experiencia nacen los principios. Nos encontramos, pues, con una epistemología genética que se articula en cuatro niveles: percepción, memoria, experiencia y conocimiento de los principios<sup>15</sup>. Pero, insisto, estos cuatro niveles no sólo remiten a un refinamiento en la escala cognoscitiva, sino que son además modos de ser, estados o disposiciones (*héxis*). El problema, por tanto, es saber en qué estado se encuentra aquél que conoce los principios y, por otra parte, cómo se puede llegar a alcanzar tal estado. Podría contestarse: percibiendo, rememorando y teniendo experiencia. Ahora bien, ¿el qué?. Evidentemente, no los mismo principios, pero sí las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, son cosas plausibles aquellas que son generalmente admitidas (por todos, por la mayoría, por los más sabios...), lo cual indica que los principios pueden ser discutidos a partir de las opiniones generalmente admitidas, esto es, a partir del análisis y discusión dialécticas de los usos generalmente admitidos de los términos que intervienen en la configuración y conformación de las definiciones, los postulados y las hipótesis. En consecuencia, a los primeros principios no se accede demostrativamente, sino dialécticamente, "desde lo *éndoxa*", esto es, desde lo que le parece bien "a todos, o la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, a la mayoría, o a los más sabios y reputados" (*Tóp.* 100b21-23).

Así pues, que los principios no sean fundamentales en el marco de la misma ciencia de la que son principios no quiere decir que en modo alguno sean fundamentales; pueden serlo, por ejemplo, dialécticamente. Ahora bien, si a los principios se llega dialécticamente, su estatuto epistemológico no podrá ser el de la ciencia, sino justamente el de la dialéctica. Siendo estos principios

---

<sup>15</sup> Cfr. *Anal. Seg.* 99b32-100b5. Es interesante destacar que en esta gradación no aparece la ciencia: se pasa directamente de la experiencia a los principios de la ciencia, lo cual pone de manifiesto que en II,19 se habla de principios en el sentido de "cosas originarias", esto es, proposiciones universales e inmediatas de la ciencia y no de esta o aquella ciencia en particular.

el fundamento de toda demostración, a menos de caer en una absurda circularidad, no puede ser ellos mismos demostrados. Pero si no pueden ser demostrados tampoco pueden ser dichos con necesidad, sino sólo con plausibilidad. ¿Habrá, pues, que concluir que todo el edificio de la ciencia descansa en unos principios sólo plausibles?. El modo dialéctico de acceso a los primeros principios parece obligar a esta conclusión.

Por esto Aristóteles intenta otra vía de aproximación que evite las debilidades e insuficiencias de la dialéctica. Así, en la *Metafísica*, busca elucidar una ciencia del ser en cuanto ser que permitiría una captación intuitiva de los primeros principios. Desde esta perspectiva estrictamente fundamentalista, la discusión dialéctica tendría una función meramente heurística: al igual que la investigación empírica ofrece, como máximo, una base para la intuición, pero ella misma ni produce ni contiene la aprehensión propiamente dicha de los primeros principios. De esta forma, tanto la investigación empírica como la discusión dialéctica prepararían a nuestra mente para la captación intuitiva de unos principios supremos que explicarían los *phainomena* y producirían los otros principios de la ciencia. Pero esta interpretación tampoco está libre de dificultades.

En efecto, la relación entre la intuición y la investigación empírica y la discusión dialéctica es sumamente problemática: no puede ser inferencial, pues en tal caso -en contra de lo defendido por el mismo Aristóteles- la prioridad epistemológica no estaría del lado del *nous*, sino justamente de parte de esas estrategias heurísticas que se supone sólo preparatorias de la intuición. Para solucionar esta dificultad puede pensarse que investigación empírica y discusión dialéctica son simplemente útiles desde un punto de vista psicológico en orden alcanzar convicciones estables acerca de los principios. Pero en tal caso, se podría prescindir perfectamente de una y otra, pues como bien señala Irwin<sup>16</sup> "for we could make our convictions stable without inquiry, if we were dogmatic enough, and protected our convictions from exposure to

---

<sup>16</sup> *Op.cit.* p.142.

possibly recalcitrant appearances". El problema, pues, reside en que la intuición va por un lado y la investigación empírica y la discusión dialécticas van por otro, sin que Aristóteles alcance a explicar de manera satisfactoria la relación que guardan entre sí.

En este punto Aristóteles parece olvidar su propia crítica a la teoría de las Ideas platónica; las Ideas no pueden satisfacer la función explicativa que de ellas exigía Platón precisamente porque no son principios en un sentido genuino, ya que han sido hipostasiadas en sí mismas como entidades independientes. Frente a ello, Aristóteles acentúa en la *Física* (185a4) que todo principio es necesariamente principio de algo, o lo que es lo mismo: según el planteamiento de la *Física* los principios nunca son independientes, como sí lo serían, sin embargo, los principios captados intuitivamente según el esquema propuesto en la *Metafísica*. Así pues, Aristóteles no puede explicar satisfactoriamente la relación entre intuición y discusión dialéctica porque se enreda en dos planteamientos esencialmente contrapuestos: de acuerdo con la tesis a la que obliga el planteamiento de la *Metafísica* los principios estarían al comienzo de la investigación, de acuerdo con la tesis que nace del punto de vista dialéctico estarían al final -precisamente como resultado de la discusión y de la práctica dialéctica.

### *Práctica dialéctica y prácticas científicas.*

La originalidad de Aristóteles frente al discurso, por ejemplo, platónico se sitúa evidentemente en este nivel en el que los principios ya no son considerados como fuerzas o entidades independientes, sino como -por decirlo con una expresión kantiana (*KrV* B316) de la que se sirve Wieland<sup>17</sup>- "conceptos de la reflexión", esto es, conceptos que no se refieren directamente a los objetos en sí mismos, sino sólo a las condiciones bajo las cuales se puede llegar a conceptos de objetos. Pero, como es obvio, para Aristóteles esos conceptos no son transcendentales en sentido

---

<sup>17</sup> Cfr. *op.cit.* p.215.

kantiano, sino que, como señala el mismo Wieland, están en función de unas condiciones que tienen mucho que ver con los *topoi* de la práctica retórica y dialéctica, o bien -por decirlo con una expresión que ya nos ha ocupado- con la selección de subconjuntos de creencias comunes especialmente relevantes. El problema será ahora cómo realizar tal selección. Y es justamente en la respuesta a esta pregunta donde el planteamiento de la *Metafísica* aparece como un callejón sin salida, ya que tal selección no puede hacerse a partir de unos supuestos principios *apriori*, pues en tal caso o bien la investigación de los primeros principios se realiza tomando pie en unos principios todavía más primeros, con lo cual los primeros principios ya no serían primeros, o bien se cae en una absurda circularidad.

Quizá en la raíz de todo este enredo se encuentre un malentendido que afecta a la comprensión de la relación entre dialéctica y analítica<sup>18</sup>; suele pensarse que la segunda, a diferencia de la primera, merece el calificativo de "científica". Sin embargo, no este el caso: ni una ni otra son ciencia en el sentido de culminar en una aprehensión inmediata de una realidad absoluta y determinada o de unos primeros principios entendidos de manera fundamentalista. Dialéctica y analítica son, simplemente, dos *technai* y como tales debe ser diferenciadas: la analítica apunta al monólogo científico, mientras que la dialéctica toma pie y se desarrolla como diálogo científico, evidentemente dentro de una tradición y de una comunidad de investigación, esto es, dentro de un marco capaz de configurar la *héxis* adecuada. Por esto Aristóteles (que según vamos viendo aunque quiera presentarse como analítico es, sin embargo, un dialéctico) concede tanta importancia al examen de las tesis de sus predecesores, porque el interés de este examen no es meramente propedeútico o histórico, sino que conforma la

---

<sup>18</sup> Cfr. E.Weil, "La place de la logique dans la pensée aristotélicienne", en *Revue de métaphysique et de morale*, 56, 1951, pp.299 y ss.

misma substancia de la investigación<sup>19</sup>, en cuanto que configura la tradición de investigación en la que Aristóteles se mueve (esto es, porque el examen histórico es un punto decisivo en la configuración de la *hexis* pertinente). En esta medida, la identificación entre ciencia y analítica sólo sería posible si también lo fuera, asimismo, el monólogo científico que asimila la ciencia con una metodología pura de la ciencia. No puedo entrar aquí y ahora en esta cuestión, pero sí cabe señalar, al menos, que este planteamiento en modo alguno es el de Aristóteles, el cual, lejos de identificar ciencia y método puro, lo que sí hace es entrelazar ciencia y prácticas científicas, unas prácticas que precisamente en la medida en que son dialécticas están abiertas a todo tipo de modificaciones (y viceversa: por estar abiertas a todo tipo de modificaciones les conviene el modo de proceder dialéctico).

Recordemos que el problema que nos ha llevado a esta digresión era el de cómo realizar la selección del subconjunto de creencias especialmente relevantes. Podemos ahora responder a esta cuestión: tal selección se hace, por así decirlo, sobre la marcha, en virtud de las mismas necesidades que el curso argumentativo plantea<sup>20</sup>. Pero esto presupone, por un lado, que la captación de los primeros principios es, simplemente, una estrategia hermenéutica en que ciertos conceptos son comprendidos a través de otros conceptos y, por otro, que esta estrategia hermenéutica presupone, no el aislamiento de referentes ontológicos (ya sean "datos de observación" o "ideas"), sino la referencia a prácticas discursivas. Desde este punto de vista la dialéctica sería el instrumento que permite entrar en contacto con tales prácticas discursivas, en tanto que es la práctica dialéctica la encargada de generar la *héxis*, el modo de ser, el estado o la condición epistémica desde la cual cabe hacer ciencia.

---

<sup>19</sup> Cfr. W.Wieland, *op.cit.* p.211.

<sup>20</sup> Cfr. R.del Castillo Santos, *La práctica y los límites de la interpretación*, Tesis doctoral, Univ. Complutense de Madrid, 1993, p.137.