

La filosofía práctica y el método dialéctico aristotélicos: ¿Es la argumentación práctica una especie de dialéctica?

Esteban E. Bieda
Universidad de Buenos Aires

Es sabido que Aristóteles suele comenzar la mayor parte de sus investigaciones con un relevamiento de posiciones y/o concepciones previas relativas al tema a tratar. En el presente trabajo trataremos de mostrar que tanto las referencias a autores anteriores como a las opiniones corrientes sobre el tema tratado responden a las exigencias de cierto proceder metódico que las necesita como elementos constitutivos. Nuestra tarea concreta consistirá en intentar develar el valor metódico-epistemológico de los pasajes dedicados tanto a la opinión de la “mayoría” como a personajes que en el pasado habrían abordado cuestiones similares a las aristotélicas. Por último, como objetivo general trataremos de hallar la función de estas referencias en la estructura del método argumentativo expuesto en los *Tópicos* para, de este modo, mostrar la relación –si es que la hubiere– entre el llamado “método dialéctico” o de los “*éndoxa*” y la filosofía práctica aristotélica.

*

“Practical philosophy and the Aristotelian dialectical method. Is practical argumentation a kind of dialectics?”. It is known that Aristotle often starts most of his investigations by reviewing the conceptions of authors previous to him, related with his present subject. In this paper we will try to show that these references to previous authors, as well as references to current opinions about the subject discussed, are related to certain method that needs them as constituents elements. We will try to reveal the methodic-epistemological value of the passages dedicated to the opinion of the “majority” as well as to characters that in the past would have dealt with similar matters as the Aristotelian. Finally, as a general aim, we will try to find the function of these references within the structure of the argumentative method as it is presented and explained in the *Topics*, so we can show the relation –if there is any– between the so called “dialectic method” or “*éndoxa*’s method” and the Aristotelian practical philosophy.

La especulación en torno a la Verdad es difícil en cierto sentido, y en cierto sentido, fácil. Prueba de ello es que nadie puede alcanzarla considerablemente pero, a la vez, no todos yerran, sino que cada uno dice algo acerca de la naturaleza. Y que, si bien cada uno en particular le aporta poco o nada, de todos conjuntamente resulta una cierta magnitud. Metafísica, 993a30-b4.*

Y entre estas "opiniones", algunas son dichas por varones numerosos y antiguos, otras por pocos y célebres. Pero es razonable que ni unos ni otros entre estos hayan errado por completo, ya que en menor o mayor medida tuvieron éxito. Ética Nicomáquea, 1098b27-29.

I. Introducción

Es sabido que Aristóteles suele comenzar la mayor parte de sus investigaciones destacando posiciones y/o concepciones previas relativas al tema a tratar. Este modo de proceder, por su parte, nos ha permitido acceder a un sinnúmero de pensadores anteriores a los tiempos de la Academia y el Liceo, incluso a referencias supuestamente textuales que aún hoy en día se coleccionan y editan a modo de fragmentos. Ahora bien, más allá del valioso material que representa en nuestros tiempos para los historiadores de la filosofía, cabría preguntarse cuál es el motivo que mueve al Estagirita a proceder de tal manera. Asimismo, en referencia a la argumentación propia de la filosofía práctica, se suma la consideración de las opiniones de la mayoría como elemento imprescindible para la investigación.

En el presente trabajo trataremos de mostrar que las referencias tanto a autores anteriores como a las opiniones corrientes sobre el tema tratado responden a las exigencias de cierto proceder metódico que las necesita como elementos constitutivos. Dada la vastedad y heterogeneidad de la producción aristotélica centraremos nuestra atención en sus escritos sobre filosofía práctica (ética fundamental-

* Traducción de Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994). Las traducciones de los textos griegos son nuestras salvo donde se indica.

mente) pero sin desentendernos, cuando sea pertinente y necesario, del resto del *corpus*. Nuestra tarea concreta consistirá en intentar develar el valor metódico-epistemológico de los pasajes dedicados tanto a la opinión de la “mayoría” (dentro de la cual son distinguibles los muchos y los cultos educados¹) como a personajes que en el pasado habrían problematizado cuestiones similares a las aristotélicas.

Por último, como objetivo general, trataremos de hallar la función de estas referencias en la estructura del método argumentativo expuesto en *Tópicos* para, de este modo, mostrar la relación –si es que la hubiere– entre el llamado “método dialéctico” o de los “*éndoxa*” y la filosofía práctica aristotélica. Esta tarea nos permitirá aproximarnos a la elucidación de la interrogante que encabeza nuestro trabajo: ¿es la argumentación práctica una especie de dialéctica?

II. El método dialéctico de los *éndoxa* en *Tópicos*

El comienzo del capítulo 1 del libro A de *Tópicos* es bastante explícito con respecto al objetivo perseguido en la obra: “El propósito de este trabajo es encontrar un método (*methodon*) a partir del cual podremos razonar, partiendo de *éndoxa*, acerca de todo problema que se nos proponga, y que, si nosotros sostenemos un enunciado (*lógos*), ‘no’ contestemos nada contrario ‘a éste’.”²

Comencemos haciendo una breve referencia al término “*éndoxa*” que hemos optado por no traducir. Es sabida la polémica que hay en torno a la traducción que más se adecue a su amplio campo de significación. El problema fundamental reside en que lo *éndoxon* parece definirse, en numerosos casos, según el contexto donde se encuentre. En el marco teórico de *Tópicos*, la traducción más acertada quizás sea “plausible” o “verosímil”, aunque, para otras temáticas y funcionando como adjetivo, su valor se aproxima más al de “ilustre” o “famoso”³. Por otra parte, se debe tener en cuenta la raíz *dok-/dox-* que nos remite inmediatamente al verbo *dokein* y al campo semántico de la *dóxa*. En efecto, los *éndoxa* serán también aquellas “...concepciones u

¹ Cf. *Ética Nicomáquea (EN)*, I, 4, 1095a16.

² *Tópicos (Tóp.)*, 100a18-21.

³ Cf. *Tóp.*, 100b21-23 (citado *infra*) donde ambos sentidos aparecen juntos.

opiniones comunes sobre el asunto del que se está tratando...”⁴, o bien, “...aquel material contenido en las *opiniones generalmente admitidas* que proveen una forma de conocimiento”⁵. Finalmente, y tratando de conservar los dos sentidos fundamentales del término, debemos tener en cuenta que, al referirnos a los *éndoxa*, estamos mentando una serie de *opiniones generalmente admitidas* o *consagradas por consenso* que, por ello, son *plausiblemente* verdaderas⁶.

Pero, volviendo al pasaje citado, vemos que Aristóteles busca un método universal que no parta de principios cuya verdad nos es conocida, *i.e.* que no sea “demostrativo” sino más bien *dialéctico*. Lo que diferencia a un razonamiento (*sylogismós*) demostrativo de uno dialéctico es que el primero “...es a partir de cosas verdaderas y primeras o a partir de cosas tales que han alcanzado el origen de su conocimiento a través de ciertas cosas primeras y verdaderas...” (*Tóp.* 100a27-29); el razonamiento dialéctico, en cambio, se construye a partir de *éndoxa* (100a29-30). Nótese que ambos son *razonamientos*: se parte de ciertas premisas de las cuales se desprende una conclusión. La diferencia radica en el modo en que las premisas se hacen *creíbles*, esto es, de dónde surge su credibilidad (*pístis*). Las cosas “verdaderas y primeras”, necesarias como punto de partida para la demostración (*apódeixis*), son aquellas que “...poseen credibilidad (*pístin*) no a través

⁴ Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien*, Madrid: Visor, 1995, p. 337 (traducción de A. Ballesteros), destacado nuestro.

⁵ Guariglia, O., *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires: Eudeba, 1997, p. 50, destacado nuestro. El profesor Guariglia, a su vez, enriquece más adelante esta definición: “...conocimiento de los hechos transmitido por una experiencia secular depositada en el nivel semántico del lenguaje cotidiano..., conocimiento no accidental sino general o típico que se puede fundamentar argumentativa pero no deductivamente” (p. 76). Este valor de los *éndoxa* como dadores de cierto tipo de conocimiento será de suma importancia para nuestra tarea. Para un tratamiento específico de la semántica del término griego *éndoxon*, cf. Vega Renon, L., “Aristotle’s *éndoxa* and Plausible Argumentation”, en: *Argumentation*, 12 (1998), pp. 95-113; o también Chichi, G., “El concepto aristotélico de *éndoxon* según la técnica de discusión de los *Tópicos*”, en: *Actas del Congreso Aristóteles 1997*, Mendoza: Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo, 1998, pp. 180-187.

⁶ Lidell y Scott, en su *Greek-English Lexicon*, Nueva York: Oxford University Press, 1996, oponen lo *éndoxon* a lo necesariamente verdadero (*tà prôta kai alēthē*) así como el *éndoxōs syllogizesthai* al *alēthōs syllogizesthai*. La validez de estas oposiciones está sujeta a la previa traducción del término como aquello que “descansa en la opinión” (*resting on opinion*), es “plausible” (*plausible*) y “generalmente admitido” (*generally admitted*).

de otras cosas sino por sí mismas” (100b18), mientras que los *éndoxa* son aquellas “...cosas que parecen plausibles (*dokoūnta*) a todos o a la mayoría o a los sabios y, para estos ‘últimos’, ya sea a todos o a la mayoría o a los más conocidos e ilustres (*endóxois*)” (100b21-23). De este modo, un razonamiento dialéctico será aquel que parta de “premisas dialécticas” (*protáseis dialektikaí*) –esto es, proposiciones que gocen de un grado de plausibilidad tal que sean del buen parecer de la mayoría o de los sabios o, entre estos, de la mayoría o de los más conocidos–; asimismo, debe tratar sobre un “problema dialéctico” (*próblēma dialektikón*) –esto es, una cuestión sobre la cual, o bien no hay opinión formada, o bien los muchos y los sabios no están de acuerdo; esto implica que hay un *vacío* de opinión sobre el tema o un *desacuerdo* que debe ser resuelto⁷.

Centrémonos por un momento en las *premisas* del razonamiento dialéctico: ¿existe algún criterio o indicador que señale cuáles deben ser aceptadas y cuáles no? Esto es, ¿cómo saber qué nos conviene tomar como punto de partida y qué debemos aceptar como tal si nos movemos fuera del ámbito de la necesidad y la demostración? Aristóteles da una serie de pautas con respecto a la selección de las premisas de un razonamiento dialéctico de las cuales nos interesa la siguiente: admitir “...bien las opiniones (*dóxai*) de todo el mundo, bien las de la mayoría, bien las de los sabios, y, de estos, ya sea las de todos, bien las de la mayoría, bien las de los más conocidos, o las que no sean contrarias a las ‘opiniones’ manifiestas (*tàs ‘me’ ēnantías taís phainoménais*), y, ‘por último’, todas las opiniones que son conformes a una técnica” (*Tóp.* 105a35 ss.). La primera parte del pasaje concuerda con la definición de lo *éndoxon* a la que ya hemos aludido. Lo que más llama la atención, sin embargo, es el papel de las opiniones caracterizadas como manifiestas (*phainoménais*)⁸. Se aceptará aquello que no sea contrario a las *dóxai* de los hombres en la medida en que éstas son manifiestas, es decir, consolidadas como una especie de “hechos”

⁷ Para las “premisas dialécticas”, cf. *Tóp.* 104a8; para los “problemas dialécticos”, cf. *Tóp.* 104b1 ss.

⁸ Decir que las opiniones son “aparentes” no debe tener connotaciones peyorativas. El adjetivo debe interpretarse etimológicamente como aquello “que se aparece”. De aquí que hayamos traducido por opiniones “manifiestas”.

lingüísticos pertenecientes a la “realidad” lingüística de una sociedad. Así, no se puede admitir una proposición o premisa que vaya en contra de los hechos –que, como vimos, no necesariamente son sensibles– tal y como se nos aparecen. En las *Refutaciones sofisticas* Aristóteles diferencia al dialéctico del sofista de la siguiente manera: “...el que observa las cosas comunes (*tà koiná*) en conformidad con el objeto (*katà tò prāgma*) es un dialéctico; el que hace esto sólo aparentemente (*phainómōs*) es un sofista” (171b6). Lo que “se aparece” impera como tal sobre el ámbito de las opiniones: una proposición que se contradiga con los *phainόμενα* no puede ser aceptada ya que dejaría de ser plausible y se seguirían de ella cosas absurdas (*átōpa*) o contrarias a la voluntad común⁹. Las “apariencias” serán, como veremos más adelante, uno de los elementos principales en nuestra búsqueda de puntos en común entre la dialéctica y la argumentación propia de la filosofía práctica.

Otra cuestión importante con respecto a las premisas dialécticas es su clasificación: existen premisas “éticas” (*ēthikaî*), “físicas” (*physikaî*), y “lógicas” (*logikaî*). El criterio para distinguir las radica, desde ya, en el objeto del razonamiento que las utilice. Es interesante observar lo aparentemente explícita que es la utilidad de la dialéctica para la ética dadas las premisas homónimas. Pero un problema surge inmediatamente después de hecha esta división, en *Tópicos* 105b30: “Así pues, para la filosofía hay que tratar acerca de estas cosas conforme a la verdad (*kat’ alētheia*), mientras que, para la opinión, se han de tratar dialécticamente”. Este pequeño pasaje introduce la cuestión de la *verdad* (*alētheia*) en el método dialéctico. El dialéctico *no se ocupa de la verdad* del tema sobre el cual argumenta. La dialéctica es simplemente una *técnica interrogativa*, una *erōtētikē*, y el dialé-

⁹ Cf. *Tóp.* 160b17 ss., sobre lo *ádoxon* y la referencia al famoso *pollachōs legómenon* como un elemento fundamental y útil para que los razonamientos surjan “conforme al hecho mismo” (*kat’ autò tò prāgma*) y no con relación al nombre ya que, si no se explicitaran las diferentes maneras en que algo puede decirse, podría ocurrir que no esté hablando de la misma cosa quien efectúa el razonamiento y quien lo escucha (*Tóp.* 108a18 ss). También al comienzo de las *Refutaciones sofisticas* (*SE*) Aristóteles se refiere a quienes carecen de experiencia, los *ápeiroi*, que, en tanto tales, observan las cosas como “desde lejos” (164b26).

ctico es simplemente aquél que dice proposiciones y hace objeciones¹⁰. El filósofo, en cambio, no se preocupa por preguntar o esperar algo de alguien que responde, sólo le interesa que las cosas sobre las cuales razona sean *verdaderas* y *conocidas* para, de esa manera, establecer razonamientos de tipo científico¹¹.

Decir que al dialéctico no le interesa la verdad de sus enunciados sino el preguntar y oír las respuestas de un interlocutor que supuestamente objeta su posición parece un obstáculo difícil de sortear si nuestro objetivo es indagar sobre la posibilidad de enmarcar el método dialéctico en el ámbito de la argumentación propia de la filosofía práctica. Esto implicaría decir que *a Aristóteles no le interesa la verdad en sus obras sobre filosofía práctica –particularmente, las éticas–*, lo cual, como veremos en la siguiente sección, no es así: la ética tiene su propio grado de exactitud (*akribēia*), lo que le otorga un tipo de verdad que, aun diferente de la precisión teórico-matemática, es valiosa si se tiene en cuenta la contingencia y mutabilidad del objeto sobre el que trata. ¿Cuál es, entonces, la utilidad del método dialéctico?

En *Tópicos* 101a25 ss., Aristóteles distingue tres usos posibles de la dialéctica: para el *ejercicio* (*gymnasia*), para las *conversaciones* (*enteúxēis*) y para los *conocimientos filosóficos* (*hai katà philosophían epistēmai*). Los dos primeros usos parecen corresponderse con la definición de la dialéctica como una *erôtētikē*. Pero, ¿qué quiere decir que también es útil para los conocimientos relativos a la filosofía? Esto parece contradecir lo dicho anteriormente: *que el filósofo investiga conforme y tras la verdad mientras que el dialéctico sólo se ocupa de decir proposiciones y objeciones en referencia a una serie de opiniones sobre un tema*. Sin embargo, debemos considerar en qué sentido es útil la dialéctica para la filosofía¹². Podemos comenzar diciendo que es útil

¹⁰ Para la dialéctica como *erôtētikē*, cf. *SE* 172a17; para la definición del dialéctico, cf. *Tóp.* 164b2, 105b30 y *SE* 171b6.

¹¹ Cf. *Tóp.* 155b1 ss.

¹² Dejaremos de lado la cuestión de la *epagôgē* como mecanismo de comprobación de proposiciones universales que podrían servir, eventualmente, como principios para los razonamientos científicos propiamente dichos. Recordemos que la *epagôgē* es una de las especies (*eidē*) de argumentos dialécticos que distingue Aristóteles además del razonamiento (*syllogismós*). Para la división: cf. *Tóp.* 105a10 ss., y para el uso de la *epagôgē* dentro de la argumentación misma de los *Tópicos*, cf. 103b1 ss., donde se utiliza para fundamentar la distinción de los cuatro predicables.

“...para los conocimientos filosóficos porque, pudiendo desarrollar ‘a través de la dialéctica’ una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero de lo falso en cada caso” (*Tóp.* 101a34-36). Esto significa que, puesto que la dialéctica, según dijimos, tiene como propósito resolver determinados conflictos de opiniones a través de un mecanismo de preguntas y respuestas, es necesario que el dialéctico conozca, en la medida de sus posibilidades, no sólo la posición que pretende defender sino también la contraria para, de este modo, poder argumentar más eficazmente en su contra¹³. Hacia el final del último libro de los *Tópicos* encontramos un pasaje que da cuenta de lo que queremos mostrar: “...el poder ver y haber visto globalmente las consecuencias de cada una de las hipótesis no es una herramienta pequeña tanto para el conocimiento (*gnōsis*) como para la prudencia (*phrónēsis*) filosófica: pues sólo resta elegir correctamente una de las dos cosas. Pero para un asunto tal es necesario que se den buenas dotes naturales (*hypárchein euphyā*); y esta es verdaderamente la buena disposición natural: el poder escoger correctamente lo verdadero y rechazar lo falso, que es precisamente lo que los naturalmente dotados (*hoi pephykótes*) pueden hacer bien...” (163b9 ss.). Si ponemos en contacto este pasaje del libro VIII con el del libro I citado más arriba – 101a33– podremos comenzar a esbozar una salida al problema de la utilidad de la dialéctica para la filosofía. Centrémonos en aquellos razonamientos dialécticos que revisten mayor interés para nuestra temática: los que parten, según la distinción que hemos comentado, de premisas dialécticas de tipo *ético*, esto es, los que se ocupan, por ejemplo, de “...si acaso es preciso obedecer más a los padres o a las leyes, si acaso desentonaren...” (105b22). El dialéctico se ocupará de enunciar las premisas y objeciones pertinentes para argumentar en favor de alguna de las opciones *sin importarle si es verdadera o falsa*, ya que su objetivo es vencer a un interlocutor que sostenga la tesis opuesta. El filósofo, en cambio, se ocupará de discernir lo verdadero

¹³ Considerar a fondo ambos polos del conflicto le permitirá al dialéctico cosas tales como “...hacer lo menos claro posible si uno acaso quiere hacer aceptar o negar lo que ha expuesto: pues, al no estar claro lo que es útil para la argumentación (*prōs tōn lōgon*), ‘los que responden’ exponen en mayor medida lo que ellos opinan” (*Tóp.* 156b6), lo que facilitará su posterior refutación.

de lo falso más allá de lo que un supuesto interlocutor opine. Ahora bien, ¿puede llegar a revestir algún tipo de provecho para el filósofo la actividad del dialéctico? Absolutamente. Como vimos, en el momento de decidir sobre la verdad o falsedad frente a un conflicto ético, le será de suma utilidad haber recorrido, *previamente*, ambas posibilidades.

De este modo, podemos concluir la presente sección señalando que la dialéctica es útil para el quehacer filosófico al brindar una serie de elementos necesarios para tomar decisiones prudentes en el marco de una investigación o conflicto ético. Pero Aristóteles no explicita cuál sería el provecho concreto que cada rama de la filosofía podría obtener obrando dialécticamente. En lo que sigue intentaremos ver qué lugar puede llegar a tener este método en los trabajos aristotélicos sobre el comportamiento humano, en el análisis de la acción. Es evidente que, entre los dos tipos de razonamientos (*sylogismoi*) que se distinguen al comienzo de *Tópicos* –el dialéctico y la demostración (*apódeixis*)–, la ética sólo podría servirse de los dialécticos, por cuanto su objeto será aquello que se da “en la mayoría de los casos” (*hōs epì tò polý*). Esto implica, lógicamente, el destierro de la necesidad y los valores morales absolutos en el campo de la ética; pero, ¿implica también que los razonamientos dialécticos son el *único* modo de discurrir para la ética?

En la siguiente sección nos ocuparemos de rastrear y fijar el tipo de argumentación propia de la filosofía práctica para, a continuación, ponerla en contacto con lo visto sobre la dialéctica.

III. El método de la filosofía práctica

Ya hemos mencionado que quien intente abordar la cuestión del método en la filosofía aristotélica deberá enfrentarse de antemano con la complejidad y heterogeneidad de su obra. Lo que filosóficamente es, de hecho, una inagotable fuente de inspiración e interés, puede constituir para el historiador de la filosofía uno de los mayores obstáculos a sortear a la hora de hallar regularidades o elementos formularios que se repitan a lo largo del *corpus*. En el caso del método el problema es aun mayor. Es hartamente conocido el frecuentemente citado *dictum* aristotélico según el cual “...es propio de quien ha sido educado (*pepaideuménou*) buscar la exactitud (*takribés*) para cada cosa

según el género de cada cosa en cuanto la naturaleza del asunto (*prágmatos*) [lo] permita”¹⁴. La naturaleza de cada objeto de estudio determinará el método. Por lo tanto, es este pequeño pasaje el que nos obliga a considerar la clasificación aristotélica de las ciencias y sus posibles grados de *akríbeia* para intentar hallar, luego, el propio de la ética.

Tomaremos como punto de partida una primera división posible entre ciencias formales y naturales. Las primeras parten de *axiomas*, *postulados* e *hipótesis* para llegar a proposiciones necesarias como conclusión¹⁵. Las ciencias naturales, por su parte, parten de los hechos concretos, del mundo de la experiencia y sus *apariencias* (*phainómena*), en busca de sus principios. Aun cuando las ciencias *prácticas* no entran, *sensu stricto*, en ninguno de los dos grupos podemos decir que se asemejan a las naturales por cuanto, como veremos, también parten de las apariencias. Pero antes de centrarnos en las ciencias prácticas pasemos a una segunda división posible: la clasificación en ciencia “teórica” –o contemplativa– (*theôrētikē*), “práctica” (*praktikē*) y “productiva” (*poiētikē*), presente en múltiples obras y contextos a lo largo del *corpus*. Un breve y claro pasaje al respecto lo hallamos en el libro *K* de la *Metafísica*: “...puesto que hay una ciencia de la naturaleza, es evidente que será distinta tanto de la [ciencia] práctica como de la productiva. En cuanto a la productiva, el principio del movimiento se halla en el que produce, y no en lo producido... Y del mismo modo, en cuanto a la [ciencia] práctica, el movimiento no tiene lugar en lo que ha de hacerse, sino más bien en los agentes. La del físico, por su parte, se ocupa de las cosas que tienen en ellas mismas el principio del movimiento. Por ello resulta evidente que la ciencia física, necesariamente, no es ni práctica ni productiva, sino teórica (ya que ha de caer en alguno de estos géneros)”¹⁶. Aquí se evidencia la distinción

¹⁴ *EN* I, 3, 1094b23-25. Estas pocas líneas de la *Ética Nicomáquea* contienen en sí la mayor parte de los elementos involucrados en el problema que nos interesa; más adelante volveremos sobre cada uno de ellos.

¹⁵ *Axiómata*, *aitēmata* e *hypothéseis* respectivamente (cf. *Segundos Analíticos* I, 10, 76a31 ss.)

¹⁶ *Metafísica* (*Met.*), *K*, 7, 1064a10-19, traducción de T. Calvo Martínez. Otros lugares donde se menciona esta clasificación son: *Met. A*, 1, 993b19 ss.; *E*, 1, 1025b18 ss.; *E*,

entre las ciencias teóricas, por un lado, y las prácticas y productivas, por el otro, en referencia a la ubicación del principio del movimiento –las primeras *en* su objeto y las otras dos en el agente¹⁷. Asimismo, la distinción entre ciencias prácticas y productivas podemos hallarla de manera bastante clara en la *Ética Nicomáquea*: la *prāxis*, en tanto “acción”, tiene su fin en sí misma, mientras que la *poiēsis*, como “producción”, tiene su fin en el objeto producido; ambas, desde ya, y según el pasaje citado de la *Metafísica*, tienen el principio de movimiento en el agente que las ejecuta¹⁸.

Pero centrémonos ahora en las ciencias prácticas. Su objeto son las acciones humanas (*prāxeis*) cuyo principio absoluto reside en los hombres mismos que las efectúan¹⁹. En el libro II de la *Ética Eudemia*, en el marco de una consideración sobre lo contingente, dice Aristóteles que “...lo que depende de los hombres mismos es propio en gran medida de este tipo de variables [sc. contingentes], y ellos mismos son los principios (*archai*) de tales cosas; de modo que, de cuantas acciones el hombre es principio (*archē*) y dueño (*kýrios*), es evidente que es posible tanto que sucedan como que no...” (II, 6, 1223a1 ss.). Esto introduce a la *contingencia* como elemento casi definitorio de la filosofía práctica. Parece ser bastante evidente que el grado de exactitud (*akríbeia*) de esta última no será el mismo que el de las ciencias teórico-demostrativas cuyo ideal es estrictamente matemático. Pero esto no implica la imposibilidad de acceder a algún tipo de conocimiento en lo que hace a las contingentes acciones de los hombres. Aristóteles

2, 1026b4 ss.; *Tóp.* VIII, 1, 157a10; VI, 6, 145a14 ss.; también: *EN* VI, 2, 1139a27 y *EE* I, 5, 1216b11 ss. Sobre un tratamiento pormenorizado de la división de las ciencias en Aristóteles, cf. Guariglia, O., o.c., pp. 64-72; y Joachim, H.H., *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, Londres: Clarendon Press, 1962, Introducción.

¹⁷ Con respecto a la primera división que hemos hecho entre ciencias formales y naturales es evidente que ambas entran dentro de las que aquí denominamos “teóricas”, ya que ni en las matemáticas ni en la física el agente parece tener influencia alguna sobre el objeto (que posee en sí todo aquello que dichas disciplinas pretenden descifrar).

¹⁸ Cf. *EN* VI, 4, 1140a1 ss. Cf. también: *EE* II, 1, 1219a14 ss.

¹⁹ Cf. *EN* II, 2, 1103b26 ss.: “Así pues, por cuanto el presente asunto no es con vistas a la teoría (*theōrias hēneka*) como los otros –pues investigamos no para saber qué es la virtud sino para llegar a ser buenos–, es necesario examinar lo relativo a las acciones (*tà perì tās prāxeis*)...”.

mismo aclara al comienzo de la *Ética Nicomáquea* que, aun cuando las acciones justas y nobles –objeto concreto de la ética– parecen existir por convención (*nómōi*) y no por naturaleza (*phýsei*), “nuestra exposición será suficientemente satisfactoria si es presentada tan claramente como lo permite la materia, porque no se ha de buscar el mismo rigor (*tò akribés*) en todos los razonamientos...” (I, 3, 1094b11 ss). ¿Cuál será entonces la rigurosidad propia de las ciencias prácticas teniendo en cuenta, repitámoslo, que su objeto no es *necesario* sino que versan acerca de cosas que se dan la mayoría de las veces (*perì tòn hōs epì tò polý*)? Aristóteles dirá que sólo podemos acceder a la verdad en estos asuntos de un modo *típico* o *esquemático* (*týpōi*). Esto significa que sólo podemos hallar regularidades, esquemas básicos y típicos, para los valores morales que caracterizan las acciones humanas; éste es el límite que un estudio sobre cuestiones éticas no puede trascender²⁰.

Ahora bien, si reflexionamos un instante sobre el modo en que Aristóteles llega a la conclusión de que el *týpos* es el marco en el que debe desenvolverse la ética veremos que, debido a que su *akríbeia* no es absoluta sino relativa a cada ciencia y, por ello, al objeto de estudio, lo primero que hay que hacer es justamente establecer dicho objeto, *i.e.* las acciones de los hombres en la medida en que se nos “aparecen” constituyendo las “apariencias” (*phainómena*) sobre las que se hablará: “Acercas de todas estas cosas hay que esforzarse por procurar la creencia (*zēteîn tēn pístin*) [sc. en lo que queremos mostrar] por medio de argumentos (*dià tòn lógōn*), sirviéndose de los *phainómena* como prueba (*martyrion*) y modelo (*parádeigma*)”²¹. Para Nussbaum: “el método filosófico correcto se compromete con las apariencias y está limitado por ellas”, ya que “...los *phainómena* son nuestros mejores y únicos *paradeigmata*”²². Hasta aquí, entonces, podemos decir que el

²⁰ Cf. *EN* II, 2, 1104a1; I, 3, 1094b20.

²¹ *EE* I, 6, 1216b26 ss. Y más adelante: “no hay que tratar todas las cosas a través de argumentos, sino, a menudo [y] mayormente, con los hechos observados (*tois phainoménois*)” (1217a12). No podemos dejar de mencionar, a propósito del primer texto citado, que es sólo la *pístin* lo que podemos lograr en un supuesto interlocutor ya que nos manejamos fuera del ámbito de la necesidad; el hecho de que el punto de partida –las *práxeis*– sea contingente hace que las conclusiones sean contingentes (cf. *EE* II, 6, 1222b40 ss.).

²² Nussbaum, Martha, *o.c.*, pp. 315 y 317 respectivamente. Más adelante veremos cómo la teoría debe adecuarse a la práctica, o sea, a los hechos tal como se nos aparecen.

grado de *akríbeia* de cada ciencia se determina de acuerdo con la naturaleza de su objeto. Es por ello que Aristóteles precisa la rigurosidad que será lícito exigirle a la ética indagando las características de las acciones humanas (su objeto). De este modo concluye que su estudio tendrá, como dijimos, un carácter *esquemático* o *típico* (*týpōi*). Pero si queremos profundizar aun más en el lugar y la función que las “apariencias” desempeñan en el método debemos incluir un elemento sobre el cual ya nos hemos extendido en la sección anterior: los *éndoxa*²³.

Un extenso pasaje que recorre varios capítulos del libro VII de la *Ética Nicomáquea* está dedicado a la consideración de la incontinencia (*akrasía*) como aquello que hay que rehuir. En 1145b2 ss., se hace una aclaración de carácter metódico que enumera, en escasos renglones, los elementos fundamentales de nuestra discusión: “Es necesario, tal como para los otros casos, tras establecer (*tithéntas*) los *phainómena* y, primeramente, recorrer las aporías (*diaporēsantas*) [que se suscitaren acerca de ellos], exponer (*deiknýnai*) así, en mayor medida, todos los *éndoxa* relacionados con estas pasiones, y si no, la mayoría [de ellos] y los principales; pues, si acaso se resolvieren (*lýētai*) las dificultades y los *éndoxa* subsistieren (*kataleípetai*), [el asunto] estaría suficientemente expuesto”²⁴. Podemos ver que son dos los requisitos que se deben satisfacer para afirmar algo en el campo de la ética: tras establecer los objetos de estudio (los *phainómena* en cuestión) debemos resolver las dificultades que presentan y corroborar que los *éndoxa* existentes sobre el asunto queden firmes. La primera cuestión apunta a que los *phainómena* presentan, por lo general, un panorama confuso, a menudo contradictorio en la medida en que reflejan desacuerdos y ambivalencias entre los hombres; por ello hay que resolver las contradicciones que puedan presentar²⁵. En este contexto

Como ejemplo de esto, cf. *De generatione et corruptione*: “De esta manera y por estas causas aquellos pensadores expresaron su opinión acerca de la verdad. Por lo demás, si bien según los razonamientos (*epi tôn lógōn*) las cosas parecen ser así, según los hechos (*epi tôn pragmatōn*) este tipo de opinión resulta poco menos que una locura...” (325a16 ss.; traducción de E. LaCroce).

²³ Para la complicada cuestión del significado del término griego *éndoxon* remitimos a la sección anterior y sus notas al pie.

²⁴ Cf. También *Tóp.* I, 11, 104b19-25 y *EE* I, 3, 1215a5 ss.

²⁵ Así interpretan Nussbaum (o.c., p. 322) y Joachim. Éste último se expresa claramente al decir que los hechos “...son más o menos consistentes unos con otros y, de este

podemos comenzar a vislumbrar cierta sinonimia entre *phainómenon* y *éndoxon*: en última instancia, ambos se nutrirán y formarán recíprocamente; las apariencias se nos presentarán en su diversidad y contingencia de acuerdo con nuestras creencias y opiniones y, a su vez, nuestras creencias comunes se formarán a partir de aquello que se nos aparece dándole forma al mundo de nuestra experiencia. En última instancia, los *éndoxa* son, ellos mismos, una especie de ‘apariencias’ al pertenecer al campo de la opinión –generalmente aceptada²⁶. Pero para ver más claramente cómo es que se da esta interdeterminación entre *phainómena* y *éndoxa* debemos ocuparnos por un momento de estos últimos.

Así pasamos al segundo elemento importante del pasaje que estamos analizando: los *éndoxa*. Lo que se pretende es traer a cuenta las opiniones generalmente admitidas que se han acumulado en el nivel del lenguaje conformando lo que hoy, quizás anacrónicamente, podríamos considerar la “tradicición” o “cultura” de un pueblo. Este paso es fundamental para el establecimiento de una teoría ética ya que, tomando como ejemplo el caso de la discusión sobre el bien supremo entre los realizables para un hombre, “para su nombre existe el acuerdo (*homologeítai*) de casi toda la mayoría, pues tanto los muchos (*hoi polloí*) como los sabios (*hoi charíentes*) [lo] llaman la ‘felicidad’... Pero acerca de qué es la felicidad discuten y los muchos no lo explican del mismo modo que los sabios (*sophoí*)”²⁷. A primera vista podría resultar extraño que Aristóteles se preocupe tan vehementemente por la opinión de la mayoría. Pero no hay que perder de vista dos factores fundamentales: primero, se están tratando los *éndoxa* sobre el asunto en discusión que, según la definición dada en *Tópicos*, no sólo reflejan la opinión

modo, la conciencia moral se encuentra perpleja. Presenta problemas que deben ser esclarecidos (*disentangled*) si se quiere establecer una teoría científica sobre la conducta” (o.c., p. 219, traducción nuestra).

²⁶ En la sección II hemos visto que Aristóteles mismo introduce cierta *dóxa* “fenoménica” o “manifiesta” otorgándole un papel esencial en la elección de las premisas dialécticas (cf. *Tóp.* 105a34-b1 –citado *supra*–). Este elemento refuerza la idea de la proximidad semántica y funcional, en este contexto, de los *éndoxa* y los *phainómena*.

²⁷ *ENI*, 4, 1095a16 ss.. Con respecto al valor del adjetivo griego sustantivado *charíeis*, su sinonimia con su par *sophós* y su oposición a *hoi polloí*, cf. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Graz: Akademische Druck, Verlagsanstalt, 1955 (*secunda editio*), “*charíeis*”.

de los más sabios, sino también la de la mayoría²⁸. Por otro lado, la Ética parece diferir de otro tipo de investigación también en el hecho de que, al centrarse en las acciones de los hombres –de todos los hombres– y en el fin que persiguen, se debe tener en cuenta la opinión de esta mayoría que parece estar directamente *involucrada* en el asunto que se discute²⁹. Este factor hace que no sea necesario, como en el caso de la física o la metafísica, confrontar la propia opinión *sólo* con la de otros filósofos, científicos o especialistas, sino que *cualquiera* está en condiciones de criticar y discutir con el filósofo cuál es el bien supremo que deben perseguir todos sus actos y cómo ser feliz³⁰.

Finalmente, los hechos tal como se nos aparecen (*tà phainómena*) no son otra cosa que los hechos tal como los nombramos con el lenguaje (*tà legómena*), lo que constituye, en última instancia, las opiniones generalmente admitidas sobre un asunto determinado (*tà éndoxa*)³¹. Es esta cadena que va desde los hechos tal como se nos aparecen hasta dichas opiniones lo que hace que debamos cerciorar-

²⁸ Cf. *Tóp.* 100b23.

²⁹ En la *Metafísica*, por ejemplo, se justifica la exposición de pensamientos anteriores sobre el tema de la causalidad de manera distinta: "...tomaremos, con todo, en consideración a los que antes que nosotros se acercaron a investigar las cosas que son, y filosofaron acerca de la verdad... Al ir a ellos sacaremos, sin duda, algún provecho para el proceso de investigación de ahora, pues o bien descubriremos algún otro género de causa, o bien aumentará nuestra certeza acerca de las recién enumeradas" (A, 3, 983b1 ss., traducción de T. Calvo Martínez); a continuación encontramos el resto del capítulo tercero hasta el séptimo con la exposición de distintas doctrinas *filosóficas* (no provenientes de la mayoría) acerca de los posibles tipos y cantidades de causas, para pasar luego a los capítulos octavo y noveno del mismo libro A donde se exponen las dificultades de estas doctrinas. Aquí no entra en consideración la opinión de la mayoría porque el tema la trasciende. De esto podríamos concluir –junto con Vega Renon (*o.c.*)– que parece haber cierta gradación en la definición de *éndoxon* dada en los *Tópicos* ya que no es lo mismo lo que creen todos o la mayoría, o los sabios o la mayoría entre estos; el tipo de estudio parece ser lo que determinará en qué nivel nos ubicaremos a la hora de discutir con potenciales adversarios de nuestra teoría.

³⁰ En esta línea, cf. Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon Press, 1995, §184. La legitimidad de la opinión general y no especializada en temas relacionados con la propia vida o con el gobierno de la ciudad no es un tópico propiamente aristotélico. En el *Protágoras* de Platón 319a-320c, Sócrates sostiene la misma posición argumentando en favor de la no enseñabilidad de la *aretē*. Pero aun antes que Platón, Tucídides pone en boca de Pericles un pensamiento similar (cf. *Historia* II, 40, 1-3).

³¹ Cf. Owen, G.E.L., "*Tithēnai tà phainómena*", en: *Aristote et les problèmes de méthode*, París: Publications Universitaires de Louvain, 1961, pp. 85-103. Owen muestra deta-

nos de que los primeros no se *contradigan* con las segundas puesto que, como vimos, las opiniones surgen de los hechos o viceversa.

De este modo, tanto los *phainómena* como los *éndoxxa* constituirán el punto de partida para la ética; la *akríbeia* absoluta y necesaria de las matemáticas es desplazada en favor de lo contingente pero *generalmente* presente (*hōs epì tò polú*), y el fundamento deductivo es reemplazado por uno estrictamente argumentativo³².

La importancia tanto de la opinión como de los hechos se ve reflejada en varios pasajes de la obra aristotélica. Con respecto a los *phainómena*, en el libro A de la *Metafísica*, en el marco de la discusión con doctrinas anteriores sobre el tema de las causas, Aristóteles menciona el “contratiempo” de Parménides quien, “...viéndose obligado a hacer justicia a las apariencias (*akoloutheîn toîs phainoménois*) y suponiendo que según el concepto existe lo Uno, y según la sensación la pluralidad, vuelve a establecer que dos son las causas y dos los principios...”³³. Sobre la importancia de las opiniones con vistas al

lladamente cómo en el campo de la ética debemos considerar los *phainómena*, los *éndoxxa* y los *legómena* en conjunto ya que, en última instancia, hay una remisión implícita en cada uno de ellos a los otros. Asimismo critica la traducción de *phainómenon* por “hecho observado” (“*observed fact*”) ya que, según él, puede remitir tanto a apariencias empíricas como a *éndoxxa*. En el artículo citado (del año 1961) Owen atribuye esta traducción a W.D. Ross. Cabe aclarar, sin embargo, que la última edición de la clásica traducción de Ross de 1925 contiene una revisión a cargo de los profesores J. L. Ackrill y J. O. Urmson donde evidentemente la crítica de Owen ha sido tenida en cuenta, ya que encontramos el mismo pasaje pero con una variante clave: “We must, as in all other cases, set the aparent facts before us and, after first discussing the difficulties...” (*The Nicomachean Ethics*, Oxford: Oxford World’s Classics, 1998, traducción de W.D. Ross, revisada por J. L. Ackrill y J. O. Urmson). De este modo, traduciendo *phainómena* por “hechos aparentes” evitamos la identificación indiscutible con los hechos empíricos sensibles a la que nos remitían los ya antiguos “hechos observados”.

³² Una vez más, recordemos que Aristóteles hace numerosas alusiones al nivel de *akríbeia* que es justo demandar para cada disciplina científica: “...tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones” (*EN* I, 3, 1094b26-7; cf. También *Tóp.* VIII, 11, 161b34-38 y *Met.* II, 3, 995a15).

³³ *Met.* A, 5, 986b31 ss. (traducción de T. Calvo Martínez). Más adelante, Aristóteles le da cierto crédito a Anaxágoras con respecto a su opinión sobre el asunto diciendo que “...no lo expresa ni con acierto ni con claridad, si bien lo que pretende decir se aproxima a los que después de él se expresaron al respecto, y más aún [se aproxima] a los hechos tal como ahora se nos aparecen (*toîs nyn phainoménois*)” (*A*, 8, 989b18).

establecimiento del significado de la felicidad, un pasaje de la *Ética Eudemia* hace notar que “lo que decimos en relación con su género y su definición es correcto; prueba [de ello] es lo que todos nosotros creemos” (1219a40). También en la *Ética Nicomáquea* hallamos una clara prescripción metódica en lo que hace a las opiniones: “Acercas de la felicidad, se debe examinar su concepto (*lógos*) no sólo a partir de la conclusión (*sympérásmatos*) y de las cosas de las que se desprende [*i.e.* las premisas], sino también a partir de lo que se dice acerca de ella (*ek tón legoménōn perī autēs*). Pues todo lo que se da de hecho (*tā hypárchonta*) está de acuerdo con la verdad, pero la verdad más bien desentona con lo falso”³⁴.

Señalemos, entonces, los dos pasos que hemos identificado hasta ahora: *primero*, establecer las apariencias (*phainómena*) pertinentes según los diversos ámbitos de conocimiento junto con los *éndoxa* de la mayoría y de los sabios que anteriormente hayan tratado el tema. En *segundo* lugar, se habrán de resolver las contradicciones –si las hubiere– que puedan encerrar, para lo cual será necesario explicitar tales opiniones, aclararlas, exponer las razones a favor y en contra, para finalmente adoptar aquéllas que se avengan a los *phainómena* y desechar las que no. Sin embargo, aún nos falta un último paso que apunta a la necesaria adecuación de la teoría a la práctica. Este *tercer* momento sirve de garantía para que la teoría explicativa obtenida no se aparte del mundo de los hechos y evite acusaciones como las que el mismo Aristóteles hace a los platónicos cuando, rozando la ironía, pregunta: “...¿de qué sirven las Formas para las cosas sensibles, tanto para las eternas como para las que se generan y corrompen? Desde luego, no son causas ni de su movimiento ni de cambio alguno suyo”³⁵. Para lograr que la teoría sea *útil* en el mundo sensible debemos, tras arribar a nuestra conclusión, regresar a los *phainómena* para ponerla a prueba y mostrar que conserva la validez que ha manifestado. Este nuevo elemento confirma que los *phainómena* son el verdadero límite y criterio último de validez para una teoría que pretenda describir el

³⁴ EN 1098b9 ss. Cf. también: 1172a33 donde se hace referencia a la supremacía de los “hechos” (*érgea*) frente a los argumentos (*lógoi*) en lo que hace a la verdad (*taethés*).

³⁵ *Met. A*, 9, 991a8 (traducción de T. Calvo Martínez).

contingente mundo de la *prâxis*³⁶. Es así como se rechaza cualquier tipo de ideal teórico en lo que hace a investigaciones éticas por el simple hecho de que su necesidad y eternidad *nunca* podrán adecuarse a la constante mutabilidad de los hechos de nuestra experiencia.

Finalmente, en esta sección podemos concluir que tanto los *phainómena* como los *éndoxa* son de fundamental importancia en lo que hace al método para la filosofía práctica. Con respecto a las opiniones generales ubicadas en la base misma de la cultura de una sociedad y plasmadas en el lenguaje cotidiano, en definitiva, los *éndoxa*, hemos visto que expresan, aun siendo *contingentes*, cierto tipo de conocimiento singular propio de la filosofía práctica y sumamente útil, hasta el punto de ser *necesario* para arribar a alguna conclusión válida en ese campo. Esto hace de la filosofía práctica una disciplina inevitablemente esquemática, cosa que, en principio, no es despreciable por cuanto implica otorgarle un grado propio de *akríbeia*: el *týpos*.

A continuación, concluiremos nuestro trabajo intentando hallar una posible relación entre el método utilizado por Aristóteles en sus investigaciones prácticas tal como lo hemos descrito en la presente sección y el llamado “método argumentativo de los *éndoxa*” expuesto en los *Tópicos* que comentamos en la sección anterior.

IV. El método dialéctico y la filosofía práctica

Luego de exponer suscitadamente el método dialéctico en los *Tópicos* y de esbozar el método para la filosofía práctica debemos ocuparnos de examinar una eventual relación entre ambos. Esto es, ¿sería lícito afirmar que el modo en que Aristóteles argumenta en sus escritos sobre ética es *dialéctico*? Hallar puntos comunes nos permitiría afirmar que la argumentación en el ámbito de la *prâxis* es efectivamente dialéctica. En la presente sección veremos que, aunque parezca una relación evidente, hay una serie de elementos que deben ser

³⁶ Para la adecuación de la teoría a los hechos cf. también: *De generatione et corruptione*, 325a13 ss. (ya citado *supra*. en la nota 23) y *De caelo*, 306a5 ss. , donde se habla de que “sucede, para los que hablan acerca de los *phainómena*, que lo hacen no de acuerdo (*homologóúmena*) con los mismos...”.

tenidos en cuenta para no precipitarse a afirmar un paralelismo absoluto.

Aun cuando la descripción de la dialéctica dada en los *Tópicos* no se reproduzca en sentido estricto quizás en ninguna obra del *corpus*, en muchos casos –entre ellos el de la ética– parecería identificarse algo así como un *momento dialéctico* en la argumentación. Con esto queremos decir que tanto la dialéctica como la filosofía compartirían un mismo punto de partida para sus respectivos fines y actividades. Pero esto no es ninguna novedad ya que Aristóteles mismo menciona la similitud entre el obrar del dialéctico y el del filósofo. Considerando que existe un orden y una manera de preguntar –actividad que, recordemos, es propia del dialéctico–, lo que en primer lugar debe hacerse es hallar el *lugar* a partir del cual atacar al adversario. Pero hasta este momento, es decir, “...hasta encontrar el lugar (*tópos*), el examen es semejante (*homoiós*) para el filósofo y para el dialéctico, mientras que ordenar las cuestiones y formular las preguntas es ya propio del dialéctico” (*Tóp.* VIII, 1, 155b7 ss.). En este pasaje se hace referencia explícita al “origen común” que comparten la argumentación dialéctica y la estrictamente filosófica. Ahora bien, sería pertinente preguntarnos cuál es ese “origen común”, esto es, qué es lo que viene *antes* de hallar el lugar (como primer elemento constitutivo de la interrogación dialéctica aparentemente ausente en la estricta especulación filosófica).

En primer lugar podemos señalar que la dialéctica y la ética, en tanto filosofía práctica, comparten como punto de partida los *éndoxa*. Recordemos que el razonamiento dialéctico es aquél que parte, no de primeros principios y/o verdades como la demostración, sino de premisas “plausibles” que se corresponden con las “opiniones generalmente aceptadas” por la mayoría o por los sabios o, entre estos, por la mayoría o por los más ilustres. La filosofía práctica, por su parte, halla en los *éndoxa* una garantía de que la teoría que finalmente se postule no será opuesta a los hechos tal como se nos aparecen (*phainómena*); esto es, un criterio que permite la selección del campo de estudio acorde con el grado de exactitud (*akribéia*) que él mismo permite. Así, podemos decir que, en lo que hace al *punto de partida*, la argumentación práctica parecería ser dialéctica.

En esta misma línea encontramos a prestigiosos comentadores de Aristóteles. Joachim diferencia entre *dialéctica*, *filosofía* y *ciencia* diciendo que la primera es inferior a la segunda ya que establecer verdades necesarias como consecuencia de verdades primeras indemostrables (*axiōmata*) –“demostración” (*apódeixis*) propia de la ciencia– es, en términos de exactitud, netamente superior a la dialéctica que argumenta desde premisas plausibles generalmente admitidas –y, por ello, contingentes–, debatiendo y discutiendo para que el que responde *admíta*, pero no *pruebe* nada. Para la filosofía de la conducta, la ética, la *apódeixis* es imposible de instrumentar ya que no hay *necesidad* sino, a lo sumo, leyes generales aprehensibles sólo a través de la dialéctica³⁷. Más allá de que estas “reglas generales” son sumamente discutibles –en el marco del debate en torno a los criterios de moralidad en la ética aristotélica– Joachim parece identificar sin más a la dialéctica con la filosofía práctica. Lo mismo le cabe a T. Irwin quien, por dos motivos fundamentales –a saber, que en ambos casos i) debemos partir de lo más conocido para nosotros, los *éndoxa*, y descansar en ellos como pruebas de cualquier teoría, y ii) debemos atender a los *phainόμενα* antes que a los *lógoi* que surgen de ellos, rechazando teorías que entren en conflicto con dichas apariencias o las “fuercen”– concluye que “el procedimiento de la ética es dialéctico”³⁸. También Ross se pregunta, “si la ética no es demostrativa, ¿es, pues (para utilizar una distinción frecuente en la lógica de Aristóteles) dialéctica? En cierto sentido, sí... partiendo no de principios conocidos como verdaderos, sino de opiniones, ya sea de la ‘multitud’, o bien de los ‘sabios’”³⁹.

Todos los autores citados parecen hacer del método dialéctico el propio de la filosofía práctica. Pero incluso dándoles la razón debemos interrogarlos en referencia a la cuestión de la *verdad*. Recordemos que la dialéctica es, para utilizar una feliz expresión que Guariglia toma de especialistas tales como Aubenque y Berti, “...una técnica

³⁷ Joachim, H.H., *o.c.*, pp. 30-31.

³⁸ Irwin, T., *o.c.*, p. 352 (traducción nuestra).

³⁹ Ross, W.D., *Aristóteles*, Buenos Aires: Sudamericana, 1981, p. 271 (traducción de Diego F. Pró).

fundamentalmente *neutra* con respecto a la verdad ...”⁴⁰. Entonces, ¿cómo es que, no ocupándose de la verdad de su objeto sino de formular proposiciones y objeciones, preguntas acertadas y convenientes ante respuestas aleatorias, puede ser el método de un tipo de investigación que, según vimos, posee un grado de exactitud y de verdad propios? Este hecho parece echar por la borda todo tipo de consideración que pueda hacerse respecto de la relación entre ambos procedimientos: el *fin* que persiguen parece ser diferente, en un caso la verdad, en el otro, el “triumfo” frente a un eventual discudidor.

No obstante, la aparente encrucijada a la que nos llevó nuestra argumentación puede ser atenuada y, quizás, resuelta. La clave reside en detenernos por un momento en el análisis de la pregunta original que motiva nuestro trabajo : ¿acaso el método dialéctico ocupa lugar alguno en las argumentaciones aristotélicas en el campo de la acción humana? Hay que tener presente que no intentamos indagar sobre una posible *analogía* entre ambas formas de proceder, sino sobre la posibilidad de que la dialéctica pueda contribuir a la filosofía práctica formando parte de su proceder argumentativo. Es por ello que debemos rescatar el valor de la dialéctica como *técnica argumentativa*, es decir, como método general cuyo fin es la correcta argumentación, recordémoslo una vez más, “...acerca de todo problema que se nos proponga ...” (*Tóp.* 100a2).

Es así como la dialéctica es útil para el tipo de argumentación propia de la filosofía práctica por el simple hecho de razonar, al igual que esta, a partir de una serie de opiniones generalmente admitidas. Tener presentes tales opiniones facilita el establecimiento de la *verdad* propia de la ética. En la sección *III* hemos intentado mostrar que esto es lo que quería decir Aristóteles cuando hablaba de la utilidad de la dialéctica para los “conocimientos filosóficos”. Es cierto que el método dialéctico es *neutro* con respecto a la verdad, pero esto no quiere decir que no sea aun *necesario* para acceder a ella; fundamentalmente en una disciplina cuyo objeto le impone un grado de rigurosidad propio de aquello que puede ser de otra manera y que, en consecuencia, parte de lo que puede ser de otra manera: los *éndoxa*.

⁴⁰ Guariglia, O., o.c., p.130.

W.F.R. Hardie, discutiendo con Burnet, señala que “los argumentos dialécticos, entonces, tienen, para Aristóteles, un papel importante y útil que jugar en las discusiones éticas. Pero no hay ninguna sugerencia en el texto de la *Ética* de que la dialéctica es el único tipo de tratamiento de que dispone o el único tipo que propone usar”⁴¹. Hardie intentará probar que la ética no es *absolutamente* dialéctica sino que, aun cuando en el caso de cualquier ciencia el examen de los *éndoxa* será de utilidad si se quiere arribar a sus primeros principios, “...se espera que una investigación que comienza siendo dialéctica, una vez que los principios han sido hallados, cese de serlo y se haga científica”⁴². Esto parece aportar elementos a favor de lo que más arriba hemos llamado *momento dialéctico* –en referencia al punto de partida común a la dialéctica y la ética. En esta misma línea, R.A. Gauthier y J.Y. Jolif discuten con Burnet por no estar convencidos de que la filosofía práctica sea “pura dialéctica”. Según los célebres comentaristas franceses, si bien Aristóteles comienza incluso sus investigaciones científicas con una consideración dialéctica del problema –llegando a servirse de ella para confirmar lo establecido científicamente– esto no implica que no tenga consciencia de que, en un punto, hay un “cambio de método”, lo que supone que “...el método propio de la moral es otra cosa que la dialéctica”⁴³. No obstante, dichos autores admiten que tanto en la *Ética Nicomáquea* como en todas las demás obras de Aristóteles, hay una gran porción de dialéctica. Esta “porción” de dialéctica también se asemeja a nuestro *momento dialéctico*.

Evidentemente la dialéctica no nos conducirá a la *verdad* que buscamos para la ética; sin embargo, estamos en condiciones de afirmar que será uno de los pasos fundamentales si se quiere alcanzar la esquivada y cambiante certeza que nos brinda la observación de las acciones de los hombres.

⁴¹ Hardie, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, 2da. ed., Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 38 (traducción nuestra).

⁴² *Ibid.* p. 42.

⁴³ Gauthier, R.A. y J. Y. Jolif, *L'Ethique a Nicomaque*, Paris: Publications Universitaires, 1970, pp. 24-25 (traducción nuestra).

V. Conclusión

A partir de lo expuesto en las secciones anteriores podemos concluir que la ética aristotélica estaría, al menos en parte, fundada en un proceder de tipo dialéctico. Decimos “en parte” por el hecho de que los aportes de la dialéctica según se la describe en los *Tópicos* no alcanzan para *fundamentar* en su totalidad un tipo de conocimiento que, con las salvedades del caso, no deja de ser científico. En el presente trabajo hemos intentado dar cuenta de cómo esta verdad y exactitud contingentes pueden ser enmarcadas en un método que apela a las extendidas opiniones comunes que han forjado el carácter de los hombres, derribando tanto el ideal científico fundado en la exactitud teórico-matemática pregonado por la Academia platónica, como el difundido desmérito que dichas opiniones tenían entre la intelectualidad griega ya en tiempos de Parménides⁴⁴. Aristóteles rescata y defiende la *utilidad* del parecer de la mayoría y de los sabios, estén o no de acuerdo con el estudio.

La dialéctica es, sin duda, uno de los mayores aportes a la argumentación sobre temas éticos. ¿Implica esto que la ética es producto de una argumentación dialéctica (reiterando la pregunta que encabeza el presente estudio)? Como hemos visto en la sección anterior, no se puede afirmar rotundamente. Sin embargo, podemos decir que es prácticamente *indispensable* para acceder, aunque más no sea, a la escasa porción de verdad que nos toca a los habitantes del contingente mundo sublunar.

⁴⁴ Cf. *v.g.*, Parménides, fr. I, 28-30: “Es necesario que conozcas todo, tanto el corazón imperturbable de la verdad bien redonda, como las opiniones (*dóxas*) de los mortales, en las que no hay verdadera confianza (*pístis alēthēs*)...” (Kirk, G.S., J.E., Raven y M. Schoefield, *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos, 1987, p. 366, traducción al español de J. García Fernández).