

## **Aristóteles: la construcción de la episteme. Una propuesta metodológica para la ciencia de hoy**

Aristotle: the construction of the episteme.  
A methodological proposal for today's science

ALFONSO GARCÍA MARQUÉS\*

**Resumen:** La filosofía moderna se ha caracterizado por un interés especial hacia el método científico. Su propuesta se ha constituido como un *novum organum* contra el *vetus organon* de Aristóteles. Sin embargo, tras cuatro siglos de esfuerzos, sólo hallamos anarquía o ineficacia en los métodos propuestos; por eso, se ha intentado una rehabilitación del método aristotélico.

En el presente texto se investiga, en primer lugar, si los procedimientos cognitivos, propuestos en los *Analytica*, son el método de la filosofía o si, más bien, describen procedimientos propios de otras ciencias; y entonces el auténtico método de la filosofía —y de la episteme en general— habría que buscarlo en los *Tópicos*: «El fin de este tratado es encontrar un *métodos*, que nos permita argumentar [...] sobre cualquier problema propuesto» (*Topica*, A 1, 100 a 18-21). En segundo lugar, se expone en qué consiste y cómo procede la *dialéctica* aristotélica como método de la filosofía, «aplicada a las ciencias filosóficas» (*Topica*, A 2, 101 a 26-27).

**Palabras claves:** Método de la Filosofía, Método de la Ciencia, Aristóteles, Tópicos, Dialéctica.

**Abstract:** Modern philosophy has been characterized by a particular interest for the scientific method. This proposal has been constituted as a *novum organum* against Aristotle's *vetus organon*. However, after four centuries of efforts, we find only anarchy or inefficiency in the proposed methods; therefore, a rehabilitation of the Aristotelian method has been attempted.

This paper attempts to seek, first, if the cognitive procedures proposed in the *Analytica* are the method of philosophy or, rather, describe procedures of other sciences; and then, the true method of philosophy and the episteme in general would have to be found in the *Topics*: «Our treatise proposes to find a line of inquiry whereby we shall be able to reason [...] about every problem propounded to us» (*Topica*, A 1, 100a 18-21). Second, it presents what the Aristotelian dialectic consists in and proceeds as a philosophical method, «applied to the philosophical sciences» (*Topica*, A 2, 101 a 26-27).

**Keywords:** Philosophy's method, Science's method, Aristotle, Topics, Dialectic.

El pensamiento científico de la Modernidad ha traído un incremento notable en las cuestiones metodológicas. En buena medida, la ciencia moderna es consecuencia del método empleado. Igualmente, la influencia del método científico en la filosofía moderna es indudable, como se echa de ver a partir de textos claves como *El discurso del método* o las *Regulae*.

---

\* Universidad de Murcia. Este artículo forma parte del proyecto de investigación «La metafísica tras la superación posmoderna de la metafísica» (FFI2008-05782/FISO), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

Ahora bien, este incremento de la importancia del método ha llegado, en no pocas ocasiones, hasta el abuso desorbitado. Es ya un lugar común hablar del exceso de método y del «metodologismo» predominante en las ciencias, hasta el punto de que incluso el objeto es creado por el método: éste deja de ser camino para convertirse en fin. Y si atendemos al método en filosofía, hemos de reconocer que, tras cuatro siglos de esfuerzos, esta cuestión no parece haberse resuelto de modo adecuado, pues se ha llegado a un punto muerto, donde sólo hallamos anarquía o ineficacia en los métodos filosóficos propuestos. En consecuencia, han aparecido autores, como Walter Schulz, que han negado que la filosofía tenga método, añadiendo incluso que es una cuestión meramente superflua<sup>1</sup>. Por eso, no es de extrañar que, en general, sea un tema olvidado, prácticamente inexistente, en los actuales programas de nuestras Facultades de Filosofía.

Sin embargo, me parece que, si se quiere hacer ciencia en sentido riguroso, incluyendo bajo ese rótulo también a la filosofía, no podemos dejar nuestro proceder investigador al mero azar, como si la cuestión de la construcción de la ciencia fuera algo meramente casual. Se impone, pues, una reflexión sobre este importante tema.

### 1. *Novum organum* frente a *vetus Órganon*

El primer punto que quiero delimitar es el horizonte histórico en el que voy a plantear el tema. Podría parecer que es la Modernidad, como acabo de señalar, la que sabe de cuestiones de método, la que ha sido capaz de plantear esta cuestión. Sin embargo, ya en su mismo inicio, la Modernidad era consciente de que había un método anterior: es altamente significativo que la primera gran obra metodológica de la Modernidad (1620) llevara el significativo título de *Novum organum* en un intento explícito y consciente de constituirse *contra* el *vetus organum*, o sea, el *Órganon* de Aristóteles.

Esta oposición de «lo moderno» frente a «lo antiguo», si bien con diversas valoraciones, está presente en toda la filosofía de los últimos cinco siglos. Ni siquiera Hegel, «el único de la Edad Moderna que ha comprendido a fondo, y no por azar, la grandeza del Aristóteles metafísico»<sup>2</sup>, supo ver más allá de los manuales escolares a la hora de juzgar el método del Estagirita. En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* apenas dedica un apartado, a modo de apéndice, a la lógica aristotélica. Sin embargo, al menos supo ver que ese método de los *Analíticos* no podía ser el verdadero método que Aristóteles empleó en construir su metafísica, su física o su filosofía del espíritu, pues entonces no sería el más grande filósofo especulativo de toda la historia de la filosofía<sup>3</sup>.

Además, los intentos posteriores de enriquecer el método aristotélico apelando a la inducción fueron inútiles: la inducción aristotélica carecía de reglas y era inclusiva, y a todas luces insuficiente y pobre comparada con los experimentos de la ciencia galileana

1 Cfr. Schulz, Walter, *Philosophie in der veränderten Welt*, Neske, Pfullingen 1972, pp. 55 y ss.

2 Berti, Enrico, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Bari 1989, p. XI.

3 «Se trata de uno de los más ricos y profundos genios científicos que jamás hayan existido: un hombre que nunca ha podido ser igualado [...]. Aristóteles es un espíritu tan vasto y especulativo como ningún otro», Hegel, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, p. 132. «Si se tomase verdaderamente en serio el estudio de la filosofía, nada habría más digno que dar clases sobre Aristóteles», *Ibidem*, p. 148. Cito por *Werke*, E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt 1969 y ss.

y el método matemático de los cartesianos. Por eso, no es de extrañar que todavía hoy encontremos frecuentemente el cliché de la oposición entre método silogístico-deductivo y método científico moderno<sup>4</sup>.

Estos juicios sobre Aristóteles permanecieron inalterados hasta el segundo de los *Symposia Aristotelica*, tenido en Lovaina en 1960, donde se abordó el tema «Aristóteles y los problemas de método»<sup>5</sup>. Las intervenciones de Pierre Aubenque y de G.E.L. Owen fueron decisivas para establecer que, en la cuestión del método, en Aristóteles hay mucho más que cuestiones de mera lógica formal: el Estagirita habría teorizado una pluralidad de usos de la razón conducentes a establecer la verdad en muy diversos ámbitos y con muy diverso alcance<sup>6</sup>. A partir de entonces una serie muy amplia de publicaciones mostraron un Aristóteles totalmente renovado: un pensador problemático en el que el análisis del lenguaje y la dialéctica en sentido actual se constituían en vías para la construcción del saber<sup>7</sup>.

Por todas estas consideraciones, me ha parecido de importancia y actualidad exponer las tesis aristotélicas sobre el método de la investigación científica<sup>8</sup>.

- 
- 4 Aparte de eso, en nuestro país, pesan elementos ideológicos, idénticos a los que señala Berti para otros países «católicos»: «En Italia y en los países francófonos, quizá a causa del persistir de una tradición de filosofía escolástica ligada a la Iglesia católica, la cultura «laica» ha continuado en gran parte sin tener mucho en cuenta la racionalidad antigua, o considerándola irremediablemente caducada, quizá porque siempre la ha relacionado con esa tradición», Berti, *Le ragioni di Aristotele*, p. IX.
  - 5 Ciertamente hay un episodio anterior, pero sin repercusión histórica: J.M. Le Blond, en su obra *Logique et méthode chez Aristote* (Vrin, Paris 1939), propugnó la separación en el Estagirita entre su lógica y el método que él emplea, pero A. Mansion, con el peso de su autoridad, aplastó la incipiente tesis, en *Introduction à la physique aristotélicienne* (Vrin, Paris 1946, 2ª ed.).
  - 6 Las actas del congreso fueron publicadas por Suzanne Mansion, *Aristote et les problèmes de méthode*, Institut supérieur de philosophie, Louvain 1961. La repercusión de estas investigaciones aún no está presente en la gran obra de Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote* (1962), donde todavía identifica ciencia y ciencia apodíctica: «¿Qué condiciones hacen posible que un discurso sea llamado científico, o bien (las dos expresiones son equivalentes para Aristóteles) demostrativo (apodeiktikós)?» p. 200 (Taurus, Madrid 1974). Esta identificación entre ciencia y apodíctica le conduce a la imposibilidad de la metafísica en Aristóteles, pues efectivamente la metafísica no es una ciencia meramente apodíctica.
  - 7 Cfr. por ejemplo, Wieland, W., *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1961 y Lugarini, L., *Aristotele e l'idea di filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1961. Como obra colectiva, especial importancia tiene *La méthodologie d'Aristote*, publicado como vol. 34 (1980) de la «Revue Internationale de Philosophie». Esta rehabilitación del Estagirita se completó a finales de los 60 y décadas siguientes con el establecimiento de la pluralidad de usos aristotélicos de la razón con su consiguiente diversidad metodológica. Así, por ejemplo, los neoaristotélicos de Chicago —R.S. Crane, P. McKeon, E. Olson— propugnaron la necesidad de multiplicar los métodos de acceso a los diversos objetos científicos.
  - 8 Por claridad señalo que, en el presente texto, sólo voy a exponer el método de la investigación, no el de docencia. En efecto, es absolutamente necesario separar el método de investigación (*via inveniendi*) del método de enseñanza (*via docendi*): una cosa es cómo se construye una ciencia, cómo se investiga, y otra distinta, cómo se ordenan los conocimientos encontrados, cómo se presentan y transmiten. Igualmente hay que separar entre el método general de una ciencia, que es lo que ahora investigamos, de los múltiples métodos auxiliares que puedan usarse. Cfr. Bunge, Mario, *La investigación científica: su estrategia y su filosofía*, Ariel, Barcelona 1972, p. 24 y Hessen, J., *Tratado de Filosofía*, trad. de J.A. Vázquez, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1970, p. 48, donde concluye: «De este modo se comete casi siempre el error que consiste en tomar la parte por el todo, convirtiendo en método de la filosofía el método válido para una región del saber».

## 2. Ciencia apodíctica y ciencia anapodíctica

### a) La ciencia demostrativa

Tradicionalmente se considera a Aristóteles como el creador de la forma de racionalidad que llamamos *ἐπιστήμη ἀποδεικτική* (*ciencia apodíctica*) es decir, ciencia demostrativa o deductiva. Esta expresión —ciencia apodíctica— podría parecer redundante, pues toda ciencia —al menos en el Estagirita— parece que tiene que ser demostrativa. Sin embargo, en los mismos *Analíticos posteriores*, donde teoriza la ciencia apodíctica, Aristóteles señala que también hay una *ἐπιστήμη ἀναποδεικτική*, una ciencia no-apodíctica o, valga la transcripción, anapodíctica<sup>9</sup>.

En los *Analíticos posteriores*, encontramos la definición de ciencia apodíctica: «Pensamos que tenemos ciencia de algo en sentido estricto —o sea, no de modo sofístico, por accidente— cuando poseemos la causa por lo que la cosa es, que ella es causa de esa cosa y que no es posible que sea de otra manera»<sup>10</sup>. De esto se desprende que la ciencia es conocimiento por causas y que es necesaria. Causas, que hay que entender en sentido aristotélico, o sea, los cuatro tipos de causa: material, formal, eficiente y final.

En el caso de la ciencia apodíctica, esas dos características están garantizadas por la *apódeixis* (de-mostración), que Aristóteles llama «silogismo científico», que discute en los *Analíticos posteriores*, a diferencia de los *Analíticos primeros*, donde había expuesto la teoría silogística general. En general, el silogismo es una argumentación en la que una proposición —conclusión— se deriva de otras —premisas—, más conocidas; y por eso, las premisas son causa necesaria de la conclusión<sup>11</sup>.

El silogismo científico aporta nuevas características: las premisas han de ser verdaderas, primeras y anteriores respecto a la conclusión. Aristóteles insiste en la verdad de las premisas, pues, al hacer ciencia, no se trata de razonar correctamente, sino de hallar la verdad. La prioridad de las premisas indica que ellas han de ser conocidas inmediatamente, si no fuese ése el caso, habría que derivarlas de otras más conocidas e indemostrables; o sea, no deductibles silogísticamente, pues, si no, se abriría un proceso al infinito que anularía toda ciencia demostrativa.

Las premisas mayores de cada ciencia son llamadas por Aristóteles «principios propios» —definiciones e hipótesis—, puesto que son los propios de cada ciencia y sin los cuales es imposible tener la ciencia de que se trate. Pero también hay principios comunes, que Aristóteles

9 *An. post.* I, 3, 72 b 18-20. Cito por *Opera*, ex recognitione Inmanuelis Bekkeri, Regia Academia Borussica, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Berlin 1960.

10 *An. post.* I, 2, 71 b 9-12.

11 Mucha burla se ha hecho del silogismo aristotélico, aduciendo su inutilidad e inoperancia: decir «todos los hombres son mortales, Sócrates es hombre, luego Sócrates es mortal» es ridículo o meramente vano. Sin embargo, si adujéramos otros ejemplos, incluso de la misma figura (barbara), las cosas se verían de otro modo: un médico intenta diagnosticar la enfermedad de su paciente; sabe que «todos los que tienes tales síntomas (fiebre, ganglios hinchados y doloridos, bubones...) tienen la peste», y comprueba que «su paciente los tiene», y deduce que «éste tiene la peste». Es cierto que las figuras silogísticas y las condicionales no son las mismas, pero ambas son igualmente válidas para hacer ciencia. Con el ejemplo aducido: ¿qué diferencia cognitiva hay entre «todos los que tiene tales síntomas (bubones...), tienen la peste; este paciente los tiene; luego tiene la peste» y «si alguien tiene tales síntomas, tiene la peste ( $s \rightarrow p$ ); este paciente los tiene (s), luego tiene la peste (p)»?

llama axiomas (=dignidades), puesto que son dignos de ser aceptados por sí mismos. Aristóteles aduce como ejemplo que «sustrayendo lo igual de lo igual, se obtiene lo igual»<sup>12</sup>, pues es un principio común a la geometría y a la aritmética. Igualmente los de contradicción y de *tertio excluso* son también axiomas<sup>13</sup>.

Ésa sería, pues, en esbozo, la ciencia deductiva de Aristóteles. La pregunta que hemos de hacernos ahora es: ¿en general, la episteme aristotélica es una ciencia apodéctica? Berti ha mostrado que las ciencias demostrativas expuestas por Aristóteles en los *Analíticos posteriores* son básicamente las ciencias matemáticas, entre las que destaca la geometría, la única que había alcanzado entonces un estatuto epistemológico definitivo<sup>14</sup>.

Dicho de otro modo, Aristóteles está hablando *no* de una ciencia, sino de un momento de ordenación y ampliación del conocimiento, tal como sucedía ya en la geometría y se haría evidente en los *Elementos* de Euclides, escritos una treintena de años después de la muerte de Aristóteles. Así pues, aunque la demostración es, en Aristóteles, el método más adecuado a la geometría, no es algo exclusivo de ella ni es el único procedimiento que ella emplea en su construcción. Como ha señalado Berti, «la demostración [...] es la estructura en la cual los conocimientos deben poder estar dispuestos, pero no sólo para poder ser enseñados, como alguno ha sostenido, sino también y sobre todo para poder ser controlados desde el punto de vista de su científicidad»<sup>15</sup>. Por eso, la coherencia de las proposiciones científicas entre sí y sus mutuas conexiones hacen ver que se trata no de conocimientos aislados, o incluso opuestos entre sí, sino que forman un *corpus*, un sistema, coherente y susceptible de ser enseñado.

En suma, la demostración nos proporciona un indudable rigor, pero al mismo tiempo muestra claramente sus limitaciones: ella no demuestra sus principios, sino que los supone. Tiene, por tanto, que haber más formas de racionalidad que la puramente demostrativa, a fin de poder justificar los principios.

### **b) El conocimiento de los principios**

En los *Analíticos posteriores*, Aristóteles ha establecido que no hay demostración de los principios. Sin embargo, los principios son conocidos y están operantes en las ciencias. Esto exige, evidentemente, que tiene que haber un saber de los principios. Es un saber que no puede ser demostrativo, pero que tiene que ser totalmente riguroso, pues, si no, todo el saber humano quedaría sin fundamento. Aristóteles da el nombre de ἐπιστήμη ἀναποδεικτικός (*ciencia*

12 *An. post.* I, 11, 77 a 30-31.

13 Aristóteles señala una importante conclusión: de los principios *comunes* no se deduce nada concreto y de los *proprios* sólo se deduce lo que pertenece a cada ciencia. Con esto nos está diciendo que no es posible una ciencia universal que demuestre los principios *proprios* de *todas* las ciencias. Por eso, para Aristóteles el ideal cartesiano es absolutamente imposible. Sin embargo, algunos aristotélicos, como Temistio, Juan Filopón o Tomás de Aquino, han pretendido que hay una ciencia que establece los principios de todas las demás; ésta sería precisamente la metafísica. En mi opinión se trata de un desconocimiento de las ciencias particulares: ¿por qué pretender que la metafísica ha de establecer los axiomas de Euclides o los principios de la mecánica newtoniana?

14 Escribe Berti (*Le ragioni*, p. 10): «En suma, [Aristóteles] no hace más que describir el estatuto epistemológico de la geometría griega [...]. La situación concreta en la que Aristóteles piensa al teorizar la ciencia apodéctica es la de un científico —por ejemplo, un geómetra—, cuando ya posee la ciencia, y se propone exponerla a otros, o sea, enseñarla».

15 Berti, Enrico, *Profilo di Aristotele*, Edizioni Studium, Roma 1979, p. 118.

*anapodíctica*) a ese saber no demostrativo, aunque más propiamente debería llamarla *principio de las ciencias*, pues se ocupa de los principios indemostrables y, más en concreto, de las definiciones<sup>16</sup>.

Este conocimiento no demostrativo ha sido emparentado con la intuición, sea de tipo bergsoniana sea eidética al estilo husserliano. Incluso el mismo Heidegger, comentando el capítulo 10 del libro  $\Theta$  de la *Metafísica*, expone que Aristóteles se refiere a un conocimiento semejante en su inmediatez al sensible: se ve o no se ve; es decir, se comprende el principio o se permanece en la ignorancia<sup>17</sup>.

En los *Analíticos posteriores*, donde Aristóteles se explaya sobre el tema, encontramos que la intelección (*nous*) es resultado de un proceso que «conduce a» o «guía hacia». Se trata de un caso especial de la *epagogé*, del proceso que conduce de los singulares a la definición, al universal, al principio, a la causa; por ejemplo, de la circunferencia pintada a la definición universal de circunferencia<sup>18</sup>.

Podría pensarse que, con la doctrina del conocimiento de los principios, acaba la teoría aristotélica del método de la ciencia. De hecho, muchos autores así lo han considerado, pues, si tenemos acceso a los principios de modo inmediato —por intuición— y a partir de ellos podemos deducir, ya tenemos el típico método que se puede aplicar tanto a las ciencias matemáticas (axiomático-deductivo) como a las empíricas (hipotético-deductivo), ya que en todas ellas establecemos principios o axiomas o hipótesis y deducimos de ellos.

Sin embargo, Aristóteles no estaría satisfecho con esas explicaciones: por hablar de que podemos conocer o «intuir» los principios, no hemos resuelto nada metodológicamente. De hecho, el propio Aristóteles era plenamente consciente de que en la ciencia no se puede apelar a una presunta intuición, ni siquiera en el caso de los primeros principios filosóficos (el de contradicción, *tertio excluso*, etc.). Lo señala claramente cuando, después de haber dicho que los principios se ven o no, añade: «Lo que se investiga acerca de ellos es qué son, y si son tales o no»<sup>19</sup>. De entrada, ambas afirmaciones parecen contradictorias: hay conocimiento *inmediato* de los principios y hay *investigación* sobre qué y cuáles son. Heidegger comenta la primera parte (se ven o no se ven), pero omite la segunda, evitando la perplejidad. Para solucionar esta aporía, Berti ha puesto de relieve los dos planos presentes en dicho texto. Por un lado, Aristóteles tiene en cuenta el proceso de docencia: cuando se transmite al alumno una definición ya elaborada, éste la entiende o no; pero, por otro, la elaboración de la definición no es posible hacerla con esa inmediatez, sino que se requiere un proceso racional no deductivo conducente a ella<sup>20</sup>.

16 Cfr. *An. post.* I, 3, 72 b 18-25. Cuando se refiere a los primeros principios de la metafísica, Aristóteles llama a ese saber  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , que Boecio tradujo por *intellectus* (intelección). Aristóteles quiere separar las definiciones —las cosas necesarias para las ciencias— de las hipótesis, que podrían ser otras de las que son.

17 Cfr. Heidegger, *El problema de la veritá*, tr. de U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1986, pp. 114 ss. El pasaje de *Met.  $\Theta$*  es 10, 1051 b 17-1052 a 2.

18 *An. post.* II, 19. Por eso, aunque habitualmente se traduce *epagogé* por *inducción*, más bien habría que traducirlo por *reducción* o *resolución*, como ha hecho gran parte de la tradición, pues se trata de un proceso o camino hacia atrás (re-), hacia el origen, hacia los principios. Sobre la *epagogé*, cfr. Melendo, Tomás, *La Metafísica de Aristóteles: Método y temas*, II, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1997, pp. 35-52.

19 *Met.  $\Theta$* , 10, 1051 b 32-33.

20 Berti, *Le ragioni*, pp. 14-15. Vemos una vez más que, sin la adecuada distinción metódica entre la *via inveniendi* y la *docendi*, muchos problemas se tornan insolubles.

En consecuencia, dado que estamos intentando precisar el método de investigación, hemos de reconocer que no basta la afirmación «se ven o no se ven». Es preciso, pues, seguir buscando un método de acceso a los principios.

### c) *Compositio y resolutio*

¿Qué hemos ganado hasta ahora? ¿Cuáles son esas ciencias apodíctica y anapodíctica? Mi opinión es que Aristóteles **no** está hablando de dos ciencia, sino de dos momentos o aspectos o procesos que se dan en toda ciencia. ¿Por qué las llama *ciencias*? Considero que se trata del modo habitual de hablar del Estagirita, como cuando sostiene que en el hombre hay un alma vegetativa diferente de la sensitiva: no se trata de dos realidades distintas, sino de aspectos (elementos, funciones procesos, según los casos) de una misma y única realidad, de modo semejante a como nosotros hablamos del primer y segundo Wittgenstein para señalar dos periodos del mismo autor.

En consecuencia, la tesis que sostengo es que *epagogé* (y *nous*) y *apódeixis* son los dos procesos básicos que recorre la mente humana en la comprensión de la realidad y que, cuando se usan en la construcción de las ciencias, tenemos dos momentos: el anapodíctico y el apodíctico. Esto es lo que la tradición filosófica ha teorizado como análisis y síntesis, *inventio et iudicium*, *resolutio et compositio*, tópica y crítica, inducción (en sentido genérico) y deducción, etc.<sup>21</sup>. Por ejemplo, en dependencia del Estagirita, Tomás de Aquino explica que el proceso de la razón humana va fundamentalmente en dos direcciones: *via resolutionis* y *via compositionis*. En la primera, la razón busca la unidad a partir de una multiplicidad; por ejemplo: busca la causa o el universal a partir de muchos efectos o casos particulares. El otro proceso es el contrario: de la unidad se pasa a la multiplicidad; de las causas a los efectos; de lo universal a lo particular. En la *resolutio*, lo que, en definitiva, se busca es el principio raíz que dé explicación última de una multiplicidad; por eso, más que por el proceso, esta vía se caracteriza por alcanzar la intelección<sup>22</sup>.

Así pues, digámoslo una vez más: se trata de procesos dirigidos a la comprensión de la realidad, pero **no** de un método, de un protocolo o procedimiento, que debamos seguir para construir la ciencia. Y en concreto, dado que el auténtico problema es hallar los conceptos

21 El tema del análisis y la síntesis, o de la *resolutio* y *compositio*, ha sido tratado muy extensamente por Leopoldo-Eulogio Palacios, *Filosofía del saber*, Gredos, Madrid 1974. Su tesis central es que «*ex resolutione et compositione oritur lux in mente*» (p. 115), y desarrolla el análisis y la síntesis en el orden de las cuatro causas aristotélicas.

22 Cfr. Tomás de Aquino, *Exposición del «De Trinitate» de Boecio*, Eunsa, Pamplona 1986, q. 6, a. 1. En coherencia con lo que hemos indicado supra, la *via compositionis* es puesta por Tomás en relación, aunque no exclusiva, con la *via disciplinae*, o sea, el método de enseñanza, pues, al conectar unos conocimientos con otros por medio de la deducción, se construye un cuerpo científico transmisible. Me remito a mi introducción a la mencionada obra de Tomás de Aquino, pp. 48-50.

Fuera de la tradición aristotélica podríamos ver muchas versiones distintas de este proceder apodíctico y anapodíctico que el Estagirita propugna. Así, los métodos matemáticos del racionalismo, los intuicionismos intelectualistas (como en Descartes o los idealistas alemanes), la intuición bergsoniana, la intuición eidética (Husserl), intuicionismos volitivos (Schopenhauer, Scheler), la búsqueda de los principios en Vico, etc. Con esto no quiero decir que todos los autores dependan de Aristóteles, sino que, si es verdad que el intelecto humano procede así, entonces es necesario que se utilicen esos procesos y hayan sido expuestos, más o menos transformados, por los diversos pensadores.

y principios (o hipótesis) que nos permitan explicar la realidad, es preciso hallar una vía o método hacia esos principios, que nos permita establecerlos y defenderlos frente a sus negadores. Método que, posteriormente, deberá ser ampliado y enriquecido, para que, de este modo, se constituya en el método general de la ciencia.

### 3. La dialéctica

Esta necesidad metodológica había sido sentida por diversos pensadores, pero, por desgracia, a veces no se había entendido el alcance de sus propuestas. Ya Cicerón había señalado que «todo método sistemático de razonar consta de dos partes: la una se refiere a la invención, la otra al juicio»<sup>23</sup>, y sobre eso comenta Vico: «Hoy se tiene en gran estima sólo la crítica y no sólo se antepone a la tópica, sino que ésta es pospuesta completamente. Pero esto es erróneo, porque, como la invención de los argumentos precede naturalmente al juicio sobre su validez, así también la tópica debe, en la enseñanza, preceder a la crítica»<sup>24</sup>. Se echaba, pues, en falta la necesidad de un auténtico *ars inveniendi*, una tópica, que es precisamente lo que estamos buscando.

Una vez más Aristóteles se muestra un pensador clave en esta cuestión. Cicerón lo considera *princeps* en ese método inventivo<sup>25</sup>, y Aubenque señala que «Aristóteles es el filósofo que más se aproxima al programa de una ontología tópica y dialéctica (en el sentido que él mismo dio a esos términos), que se aparta de una caída hiperfiscalista en una ontología olvidadiza de su propio logos, que en su huida hacia delante caiga en una ontología donde el ser se encuentra bajo las reglas de la transparencia lógica»<sup>26</sup>.

#### a) La dialéctica como método argumentativo general

A diferencia de la ciencia anapodéctica, a la que Aristóteles dedica escasas páginas, encontramos una forma de racionalidad que, además de su larga ascendencia histórica<sup>27</sup>, es tratada *in extenso* por el Estagirita. Se trata de la *dialéctica* a la que dedica los ocho libros de los *Tópicos* y *Los argumentos sofísticos*, que vienen a ser el noveno libro de los *Tópicos*. Aristóteles es plenamente consciente de la importancia de sus tratados de dialéctica, pues mientras que había ya tratados de retórica, él es el primero que exponía de modo completo la teoría general sobre el proceder de la razón en todas las cuestiones, científicas o no.

Habitualmente se considera —y no sin cierta razón— que la dialéctica se refiere a una argumentación no suficientemente concluyente, opuesta, pues, a la apodéctica. Sin embargo, el mismo inicio de los *Tópicos* nos muestra que la intención de Aristóteles era otra: «El fin

23 «Cum omnis ratio diligens disserendi duas habeat partes, unam inveniendi, alteram iudicandi, utriusque princeps, ut mihi videtur, Aristoteles fuit», *Topica*, 6. Cito por <<http://www.thelatinlibrary.com/>>.

24 Vico, Giambattista, *De nostri temporis studiorum ratione*, en *Opere filosofiche*, cur. Paolo Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971, III, p. 797.

25 Vid. supra nota 24.

26 Aubenque, Pierre, *Onto-logique*, en Jacob, A. (director), *Encyclopédie Philosophique Universelle*, PUF, Paris 1989, p. 10.

27 Aristóteles sostiene que Zenón de Elea fue el creador de la dialéctica.

de este tratado es encontrar un método (μέθοδος), que nos permita argumentar, a partir de premisas admitidas comúnmente, sobre cualquier problema propuesto»<sup>28</sup>.

Lo primero que se desprende de este texto es que la dialéctica es un *método*, un camino, que hemos de recorrer si queremos argumentar a partir de *premisas admitidas comúnmente (éndoxa)*. Esto significa que no se trata de un monólogo de la razón consigo misma, no es una exposición lineal para los discípulos, sino de un procedimiento para debatir racionalmente, razonar, sobre cualquier asunto, sea científico, ético, político...

Ahora bien, ¿qué pasa entonces con la sólita oposición entre filosofía, como ciencia de la verdad, y dialéctica, como ciencia de lo probable? Aristóteles clarifica este punto, precisando qué son los *éndoxa*: «Hay demostración, cuando el silogismo parte de premisas verdaderas y primeras [...], mientras que el silogismo dialéctico es el que argumenta a partir de *éndoxa*. [...] Son *éndoxa* aquellas premisas que son admitidas por todos, por la mayoría o por los sabios, y entre éstos por todos, por la mayoría o por los más conocidos y famosos»<sup>29</sup>.

Es claro que aquí no está operante la distinción entre apariencia y realidad, como si los *éndoxa* fuesen meras apariencia, y los principios, reales. Nótese que los *éndoxa* pueden ser incluso las tesis sostenidas por los más importantes pensadores o científicos. Por eso, tampoco se trata de grados, como entre lo verdadero y lo verosímil, sino, tal como dice Aristóteles, entre los principios que es necesario admitir y que, por tanto, sobre ellos, en el debate concreto, no hay nada que decir, y aquellas proposiciones que, en esta cuestión concreta, admitimos como verdaderas. Es importante notar que éstas serán habitualmente proposiciones realmente verdaderas, pero lo decisivo aquí es que sean admitidas por los que debaten: no tendría ningún sentido aducir, en un debate público, proposiciones verdaderas, pero que non son admitidas ni por el contrario ni por los presentes.

Que la dialéctica es concebida por Aristóteles como una vía hacia la verdad queda claro si atendemos a las distinciones que el Estagirita presenta a continuación: «No todo lo que aparenta ser *éndoxon* es realmente *éndoxon*, puesto que ninguna de las premisas que se llaman *éndoxa* tiene completamente el carácter de apariencia, como, por el contrario, sucede con las premisas de los *silogismos erísticos*. Inmediatamente y en la mayoría de los casos, aquellos que son capaces de darse cuenta de las cosas pequeñas, ven con claridad en éstas la naturaleza de lo falso»<sup>30</sup>. Con esto Aristóteles está introduciendo un tipo de argumentación distinto del apodíctico y del dialéctico: el erístico. En la discusión erística no se busca la verdad sino solamente la discusión; por eso, no importa que se parta de falsos *éndoxa* o que la argumentación no sea lógicamente correcta. Esto, evidentemente, no es una forma de racionalidad, sino una perversión de la racionalidad, puesto que no atiende a la verdad, sino al éxito en la discusión, mientras que tanto la dialéctica como la deducción buscan la verdad<sup>31</sup>.

28 *Tópicos* I, 1, 100 a 18-21.

29 *Tópicos* I, 1, 100 a 27-b 23.

30 *Tópicos* I, 1, 100 b 26-101 a 1.

31 Por eso, de modo general, Aristóteles afirma que «hay cuatro géneros de discurso que se usan en las discusiones: didascálico (=silogismo), dialéctico, peirástico (=examen socrático) y erístico (=sofístico)», *Confutaciones sofísticas*, 2, 165 a 38-39.

### b) *El uso científico de la dialéctica*

Todo esto nos conduce a una idea central del pensamiento de Aristóteles sobre este asunto: la dialéctica es el método general de argumentación racional sobre cualquier tema. Y por eso, no se identifica con la filosofía (ésta no es un método), ni siempre se usa en el ámbito filosófico, puesto que puede usarse la dialéctica en todos los ámbitos en los que quepa un discurso racional. Por eso, Aristóteles introduce el concepto de *usos de la dialéctica*: la dialéctica se usa «en relación al ejercicio, en relación a los debates y en relación a las ciencias filosóficas (*pros tas katá philosophían epistémas*)»<sup>32</sup>. El primer uso se refiere al entrenamiento de los alumnos, que Aristóteles hace remontar a Zenón de Elea y lo pone en relación también con Platón. El segundo es la discusión pública: «Es útil en relación a los debates, puesto que después de haber enumerado las opiniones de la mayoría, discutiremos con ellos no a partir de convicciones extrañas, sino de aquellas que defienden, corrigiendo lo que eventualmente se vea incorrecto»<sup>33</sup>. Y el tercero es el que ahora nos interesa, pues *las ciencias filosóficas* y la ciencia en general eran lo mismo para Aristóteles. Veamos, pues, el uso científico de la dialéctica.

El uso científico de la dialéctica —«sobre el que no se ha reflexionado todavía suficientemente»<sup>34</sup>— tiene, según Aristóteles, un interés doble. **1)** Por un lado, la dialéctica «es útil en relación a las ciencias filosóficas, puesto que, si somos capaces de desarrollar las *aporías* en las dos direcciones, descubriremos más fácilmente en cada una lo verdadero o lo falso»<sup>35</sup>. Insisto en que se trata de un uso dentro de las ciencias filosóficas, o sea, cuya finalidad es conocer, establecer la verdad, y esto se hace desarrollando las *aporías*, como veremos más abajo. **2)** Especial importancia tiene la dialéctica en filosofía, porque ella es un método que permite conocer con independencia de la esencia (o mejor, del *qué es*), es decir, donde no hay principios anteriores de los cuales deducir: «Sócrates buscaba con razón *el qué es*, puesto que buscaba silogizar [deducir apodóticamente] y el principio de los silogismos [científicos] es *qué*, pero en aquel tiempo no existía aún una fuerza dialéctica capaz de poder indagar los opuestos *incluso con independencia del qué es*»<sup>36</sup>. Me parece que éste es un texto clave, pues asigna a la dialéctica una función fundamental para la construcción de la ciencia: poder razonar donde no cabe deducción a partir del universal, o sea, de la esencia (o del *qué* característico de algo) y de los principios.

Esto último significa también que la dialéctica es *el* método para establecer los principios. Habíamos dejado abierta la cuestión de cómo es posible establecer y argumentar acerca de los primeros principios del conocimiento. El *nous* (la intelección) es capaz —quizá— de enunciar algún principio, pero ¿cómo argumentar sobre su verdad, sobre cuántos y cuales son? Por eso, ya dijimos que el *nous* sólo ve o no ve, pero que tiene que haber un

32 *Tópicos* I, 2, 101 a 26-27.

33 *Tópicos* I, 2, 101 a 30-34.

34 Berti, *Ragioni*, p. 34. Berti no justifica su afirmación, pero me parece que se ajusta a verdad, pues los grandes estudiosos del Estagirita no han sabido ver la importancia de la dialéctica para la filosofía. Así, Ross llega a decir que «él mismo [Aristóteles] ha abierto una ruta mejor, la vida de la ciencia: son sus propios *Analíticos* los que han hecho caducar sus *Tópicos*», *Aristóteles*, p. 90.

35 *Tópicos* I, 2, 101 a 34-36.

36 *Met.* N, 4, 1078 b 23-27.

procedimiento, un método, para establecer incontrovertiblemente cuáles son los principios. Pues bien, sostiene Aristóteles, la dialéctica «es útil en relación a las primeras proposiciones concernientes a cada ciencia. En efecto, a partir de los principios propios de la ciencia en cuestión es imposible demostrar algo sobre ellos, pues los principios son primeros entre todas las proposiciones, por eso es necesario proceder en estos asuntos a través de los *éndoxa*. *Esto es peculiar de la dialéctica o propio sobre todo de ella, pues por ser una vía de investigación ella posee el camino hacia los principios de todos los tratamientos científicos*»<sup>37</sup>. Nótese que la dialéctica es «el camino hacia los principios». Es decir, que el *nous* no siempre es suficiente ni siquiera en la mera enunciación de los principios. Ciertamente ante una masa de datos, una multiplicidad, buscamos entender, buscamos hacer luz a partir de unos principios, pero tales principios no siempre somos capaces de verlos fácil e inmediatamente. Por eso, la dialéctica tiene también esta función: es el camino, el método, que conduce a la intelección de los principios<sup>38</sup>.

En suma, la dialéctica, en su uso científico y tal como la describe Aristóteles, se puede considerar el método general de la ciencia, pues es el camino que conduce a los principios (axiomas, hipótesis): nos permite establecerlos, defenderlos, etc.; y, en general, a través de las aporías permite la elaboración de la ciencia. Eso no obsta, para que el momento deductivo enriquezca y ordene lo ya encontrado, puesto que se trata de argumentar sobre un tema, y nada impide emplear la apódeixis para obtener conclusiones.

### c) *Los momentos de la dialéctica*

A lo largo de los *Tópicos* Aristóteles va señalando diversos aspectos o momentos de la dialéctica. De modo muy esquemático podemos señalar cuatro.

**1) Los *éndoxa*.** El problema al que se enfrenta Aristóteles es que la ciencia no tiene, ni puede tener, un método *intuitivo*-deductivo, pues el comienzo intuitivo —anapodético— no está dado. Ciertamente la ciencia intenta conocer el mundo, lo que hay y, por tanto, toma datos de la experiencia sensible, pero eso no es suficiente. No basta hacer experimentos o tener experiencia para poder hacer ciencia empírica o filosofía. Se necesita algo más. Ese algo más son los *éndoxa*, es decir, el conjunto de doctrinas o cuerpo de conocimientos que hay sobre el objeto estudiado. Sin conocer el *status quaestionis* no es posible hacer ciencia. Me parece claro que si alguien quiere trabajar un tema, lo primero que tiene que conocer es la ciencia correspondiente. Por ejemplo, si alguien quiere hacer una tesis doctoral sobre las categorías en Kant o sobre la libertad en general, lo primero que tiene que hacer es saber filosofía (conocer los *éndoxa*), más en concreto, el *status quaestionis* de las investigaciones

37 *Tópicos* II, 2, 101 a 36-b 4.

38 Esto no niega la distinción entre dialéctica y ciencia. Insisto: la dialéctica no es ciencia, es método, es procedimiento investigador en orden a la verdad. No se trata de meras discusiones verbales, como achaca Aristóteles a algunos platónicos. Cfr. *De an.* I, 1, 403 a 2 y en *Eud.* I, 8, 1217 b 21. Como ha escrito Beuchot, en *Ensayos marginales sobre Aristóteles* (UNAM, México 1985): «Los *Tópicos* tienen como finalidad a) ser por antonomasia la lógica de aristotélica, y b) ser la lógica inventiva o del descubrimiento que complementa a la *Analítica*, que es lógica demostrativa o justificatoria. Así, pues, no se trataba de una teoría científica y otra no científica de la argumentación, sino de dos técnicas igualmente científicas, una para la ciencia (*Analítica*) y otra para la discusión, fuera ésta científica o no (*Tópica*)», p. 36.

sobre Kant o sobre la libertad. Esto ya sí es un auténtico método científico, pues ¿cuáles son los primeros pasos que un investigador ha de dar?: conocer la ciencia y su estado. Esto ha sido recogido de distintos modos en la actual teoría de la ciencia, por ejemplo, bajo el rótulo de *paradigmas* al estilo kuhniano o de *programas de investigación* según Lakatos.

**2) La peirástica.** El conocimiento de los *éndoxxa* no implica una asunción acrítica de ellos, sino que implica una discusión crítica, si se trata de hacer ciencia. No se asume sin más una *status quaestionis*, sino que debe ser examinado, interpretado, etc. Buena parte de la tarea filosófica es la discusión con los autores que nos han precedido o con los contemporáneos. De hecho, Aristóteles en sus libros alfa suele hacer un examen crítico de sus predecesores. Se trata, pues, del examen filosófico de las opiniones de los demás. Sin embargo, este intento no es demostrativo en sentido fuerte, es decir, no nos da la verdad científica sobre la realidad, sino sólo un conocimiento mejor del estado de la ciencia. Por ejemplo, como se establece en *Metafísica A*, que los filósofos anteriores hayan visto cuatro y sólo cuatro causas, no demuestra que las causas son necesariamente cuatro. Por eso, Aristóteles llama a esta parte de la dialéctica *peirástica* (πειραστική, tentativa) no suficientemente cognoscitiva<sup>39</sup>.

Esta discusión radical sobre los *éndoxxa* es propia de la filosofía y nos recuerda el «sacudirse el yugo de la autoridad» de San Agustín<sup>40</sup>, la cartesiana duda metódica o la exención husserliana de presupuestos<sup>41</sup>. En este momento dialéctico, son relevantes la hermenéutica, el análisis semántico, las contextualizaciones históricas, etc., para poder entender qué se ha pensado, por qué, etc.

**3) Las aporías.** Es el momento en que se inicia la búsqueda científica, el momento creador en la ciencia. Es el momento principal de la *topica* o *ars inveniendi*. Aristóteles explica cuidadosamente: «Es necesario, en relación con la ciencia que buscamos, examinar primero los asuntos sobre los que es preciso aporetizar (*aporésai*) en primer lugar. Me refiero a cuantas opiniones diferentes sustentaron algunos en ese punto, y a lo que, fuera de ellas, puede haber sido descuidado. Los que quieran proceder correctamente (*euporésai*) han de comenzar por plantear bien las aporías (*to diaporésai kalós*), pues el correcto proceder (*euporía*) posterior consiste en la solución de las aporías anteriores. Pero no es posible soltar una atadura, si se la desconoce. La aporía del pensamiento manifiesta esa atadura a propósito de la realidad. En efecto, a quien está en la aporía le ocurre algo así como a los que están atados: en ninguno de los dos casos, efectivamente, es posible seguir adelante»<sup>42</sup>.

El texto no tiene desperdicio. Aristóteles nos está diciendo cómo hemos de proceder en nuestra investigación científica; es decir, nos está mostrando el momento principal del método

39 Cfr. *Met.* Γ, 2, 1004 b 22-26.

40 «Iam enim libertate, in quam maxime nos vindicaturam se philosophia pollicetur, iugum auctoritatis excussi» («A causa de la libertad, que máximamente la filosofía nos garantiza, he sacudido el yugo de la autoridad»), *Contra Academicos*, I, 3, 9. Cito por P.L.

41 «Lo más esencial de la actitud teórica del hombre que filosofa, la peculiar universalidad de la postura crítica, es la decisión de no admitir sin cuestionar ninguna opinión aceptada, ninguna tradición, sino de preguntar en seguida, respecto de todo lo tradicionalmente admitido en el universo, por su verdad en sí, por una idealidad», Edmund Husserl, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, en el volumen *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires 1981, p. 156.

42 *Met.* B, 1, 995 a 24-33.

de toda la investigación en general. En efecto, todo el proceder posterior estará condicionado por el buen planteamiento de las aporías, pues no consistirá más que en su resolución. Como es sabido, Aristóteles bajo el término *aporía* designa no una dificultad<sup>43</sup>, sino una situación muy especial: el investigador se encuentra en una encrucijada con, al menos, dos vías posibles. En plena perplejidad por no saber qué vía seguir, ha de explorar a dónde conducen esos caminos, pues encuentra serios argumentos a favor de una y otra vía. Es en definitiva, lo que hace toda ciencia: plantearse aporías o problemas más o menos generales; por ejemplo, ¿se atraen los cuerpos en función del cuadrado de la distancia o no?, ¿este gen controla tal rasgo fenotípico o no?, etc.

Prosigue Aristóteles: «Por eso, es preciso considerar bien, antes, todas las dificultades, por las razones expuestas, porque los que investigan sin haberse planteado antes las aporías son semejantes a los que desconocen adónde se debe ir, y además porque ni siquiera conocerán si han encontrado o no lo buscado, pues el fin no es claro para quien así procede, pero para el que ha planteado antes las aporías es manifiesto»<sup>44</sup>. Aristóteles insiste en la imposibilidad de investigar bien si antes no nos hemos planteado correctamente las aporías. Además, con una clara referencia implícita al *Menón*, resuelve el problema del reconocimiento de lo investigado: ya no es necesaria la reminiscencia, sino que, al plantear la aporía, ya sabemos bien lo que buscamos: una de las ramas de la aporía.

Este método no ahoga la investigación, pues permite plantear todo tipo de alternativas, generales y particulares, abstractas y concretas, teóricas y prácticas... De hecho, muchas veces se ha señalado que la filosofía es un conjunto de preguntas (irresolutas) y lo mismo puede añadirse de las ciencias empíricas o formales: a partir de un *status quaestionis* debemos diseñar los objetivos de la investigación, incluido la revisión y discusión del propio *status*, plantear los problemas, etc.

**4) La argumentación.** Por último, tenemos la argumentación sobre los problemas o aporías planteados, para lo cual emplearemos todo tipo de procedimientos, entre otros, la deducción o la silogística. Se trata de desarrollar las aporías planteadas, hallando nuevas consecuencias, contrastándolas con otras teorías o con datos empíricos, etc., hasta llegar a ver cuál es la rama verdadera de la alternativa propuesta: «En relación al conocimiento y a la intelección filosófica, poder abarcar de un vistazo general las consecuencias derivadas de las dos hipótesis es un instrumento (*órganon*) no pequeño. Sólo nos queda escoger rectamente una de las dos»<sup>45</sup>. La dialéctica es, pues, un *órganon*, o sea, un método de la filosofía, que a través del desarrollo de las aporías o hipótesis nos puede llevar a la verdad.

Un tipo de argumentación especialmente relevante en filosofía es la que conduce a la contradicción. Esta argumentación es llamada por Aristóteles *élenchos* (ἐλέγχος), que podríamos traducir por refutación o, mejor, *confutación*, para indicar que se trata de algo especial, pues desempeña un papel fundamental en el método de la filosofía y,

43 Así traduce García Yebra el término *aporía*.

44 Met. B, I, 995 a 33-b 2.

45 *Tópicos* VIII, 14, 163 b 9-12.

especialmente, de la metafísica. Dado la imposibilidad de deducir los primeros principios sólo podemos defenderlos mostrando que quien los niegue incurre en contradicción. Es decir, los primeros principios son innegables, pues en el mismo acto de negarlos los afirmamos. Y no sólo los primeros principios sino muchas otras cuestiones de la filosofía primera. Esto son los argumentos que solemos llamar *transcendentales* o, por Aristóteles, *élenchos*<sup>46</sup>.

## Conclusión

En Aristóteles ya hay una plena conciencia de la necesidad de un método, o sea, un camino concreto, que nos permita construir la ciencia.

Habitualmente se considera que el método en Aristóteles es el silogismo categórico expuesto en los *Analytica posteriora*. Sin embargo, sostengo que lo que Aristóteles llama ciencia apodíctica y ciencia anapodíctica son dos momentos en la construcción de la ciencia, que responden a los dos movimientos básicos de la mente humana en la búsqueda de la comprensión del mundo: la *epagogé* o *resolutio* y la *apódeixis* o *compositio*; o sea, la marcha desde lo múltiple, lo sensible, lo particular hacia lo uno, lo inteligible, los principios (axiomas, hipótesis, etc.); y el proceso de ampliación, contrastación, predicción, etc. a través de la deducción, que, partiendo de los principios, llega a conclusiones válidas.

En Aristóteles, además de los métodos particulares, hay un método general para razonar acerca de cualquier cuestión, sea científica o no. Este método es la *dialéctica*, que es expuesto en los *Topica*. La dialéctica tiene fundamentalmente tres usos: para entrenarse en el razonamiento, para discutir en público sobre cualquier asunto (político, económico, etc.) y para construir la ciencia. El método científico en Aristóteles es, pues, la dialéctica, que se articula fundamentalmente en cuatro momentos: establecimiento de los *éndoxxa*, discusión sobre ellos (peirástica), elaboración de aporías o problemas científicos que intentamos resolver y resolución de dichos problemas a través de la argumentación, en la que, para la filosofía, tiene especial interés el *élenchos* o confutación por contradicción.

Por todo esto, considero que una vuelta a una ciencia y, sobre todo, a una filosofía dialéctica y tópica, que nos enseñe la forma general de construcción del saber —la dialéctica— y nos muestre en cada caso concreto cuál es el esquema de la argumentación —análisis semántico, *resolutio*, *compositio*, deducción, intuición, etc.— es una tarea que redundará en provecho de la investigación y de la enseñanza de las ciencias empíricas, formales y filosóficas.

---

46 Toda la exposición de *Met.* Γ, 3-8, sobre el principio de contradicción es de tipo *élenchos*: el primer principio «se puede probar por confutación [...]. Ahora bien, argumentar confutativamente, digo que no es lo mismo que demostrar, porque, para demostrarlo habría que pedirlo [cayendo en una *petitio principii*]; pero, siendo el otro [al negarlo] el causante de tal prueba, habrá confutación y no demostración», 4, 1006 a 11-18.