



VICTOR R. MARTIN
Escuela de Filosofía
Universidad del Zulia

Hacia el saber del hombre: dialéctica, lógica y ontológica en Aristóteles

I. LA IMPLANTACION DEL SABER DEL HOMBRE

I.1. El hombre y la polis

1. **La polis de los siglos V y IV; 2. Práctica sofística y movimiento democrático; 3. La crisis del hombre griego.**

1. El hombre es ser con palabra (**zoon logon ejon**) y ésta lo constituye y lo limita. El hombre tiene la palabra, pero la palabra tiene al hombre. es en ella donde el hombre piensa y se comunica, ella instaura lo común político donde el hombre puede gestar su humanidad, ella actúa sobre el hombre y provoca su actuar. Para Aristóteles, la realización del hombre sólo es posible en el ejercicio de la palabra en la **polis**.

La realidad fundamental del lenguaje es el diálogo, registro propiamente humano del que arranca todo otro lenguaje y al que debe volver cuando choca con sus límites. De la comprensión de lo real en el hombre común y del lenguaje cotidiano de los hombres parten, en Aristóteles, las consideraciones que intentan describir y comprender lo designado por la expresión "el hombre", que es siempre un "los hombres", hombres históricos que comunican en las condiciones sociales y políticas de una época. Hablar del hombre es para Aristóteles partir del dialogo en la **polis**, en el cual enraíza todo saber y a partir de cuya teorización es posible la especificación del saber como saber de las cosas o saber del hombre.

El dinamismo y la progresión que caracterizan el registro dialógico, donde la interpelación del otro ejerce una función de estímulo y control impulsando el discurso hacia adelante, están presentes en la teorización de aquella práctica del diálogo de los sofistas y retóricos y hacen que la teoría del diálogo sea, en Aristóteles, la que prepare y aporte las bases de todo saber y se muestre al mismo tiempo como el nivel propio de lo contingente y de las cosas humanas.

2. Aristóteles se ha interesado siempre en la práctica de los sofistas, juzgándola críticamente y corrigiéndola pero en la línea de una superación que le ha permitido integrar lo valioso de aquella a su propia reflexión. De la consideración de las técnicas de los sofistas y de Sócrates derivan las precisiones a que llega Aristóteles en los **Tópicos** sobre la dialéctica, en la que se abre la posibilidad y se codifican los elementos de la discusión general de toda cuestión que pueda plantearse.

Sofistas y retóricos practicaban este arte, pero sin haber llegado a elaborar su teoría (AR., **Ref. Sof.**, 34, 184 a 2): esto último es el objetivo de las primeras investigaciones lógicas de Aristóteles, los **Tópicos** y las **Refutaciones de los Sofismas**, que son los más antiguos de los escritos reunidos en el **Organon**. El discutir en la ciudad acerca de los conceptos morales y políticos trasciende la figura de su principal representante, Sócrates, y de lo que éste significa en los diálogos platónicos, para enraizarse en el ambiente de la época, marcada por la cultura sofística.

3. En la Atenas del siglo V a.C., las condiciones de la vida social y política sufrieron profundos cambios en el marco de la transición, precedida de largas luchas, de la sociedad agrícola, en la que dominaban los terratenientes pertenecientes a la nobleza, a una sociedad diferente cuyas bases eran ahora la industria y el comercio. Se registró un considerable aumento de la población urbana y fueron ganando poder político aquellos que no estaban ligados a la posesión de la tierra, industriales, comerciantes y un cierto número de trabajadores libres.

Atenas, después de las guerras contra los persas (490 a.C.) y como líder de la Liga de Delos, estaba en condiciones de desempeñar un papel hegemónico e imperial, y lo hizo apoyada en su poderío marítimo y ejerciendo el monopolio del comercio con las ciudades griegas. Si bien ello trajo aparejada la relativa prosperidad de comerciantes e industriales de la metrópoli, con el aumento de la población se produjo igualmente una fuerte presión ejercida por los que se incorporaban a la **polis** en favor de la igualdad de derechos y de una participación efectiva en el gobierno. Ya a partir de las reformas de Clístenes (509 a.C.) el movimiento democratizador fue consolidándose en Atenas y concretándose en la progresiva incorporación de las nuevas clases a las tareas de gestión y control de los asuntos políticos, especialmente con las reformas de Pericles (458 a.C.), evolución posibilitada —no hay que olvidarlo— por la pervivencia y consolidación de la esclavitud.

4. La concreción de la idea democrática que buscaba en la mayoría numérica el origen de toda decisión y de todo derecho y que no se produjo sin luchas y amenazas de guerra civil por parte de la oligarquía ateniense, exigía, para el ejercicio de la deliberación democrática, que el ciudadano alcanzara el dominio de las técnicas de la palabra a fin de intervenir con éxito en la discusión pública y formular los ideales tanto individuales como colectivos que era necesario hacer prevalecer en ella. De tales técnicas se ocupaban los sofistas, dedicados a la preparación para la vida política, quienes reflexionan a partir de una crítica al saber de la naturaleza y a la ontología anteriores y de un marcado interés por las investigaciones concretas en el campo social, marcando el inicio de lo que hoy se llamaría ciencias sociales¹.

Este saber, de implantación fundamentalmente práctica y de repercusión social y política, muestra su limitación en cuanto si bien sirve para oponerse a la oligarquía no llega a cuestionar el orden social de la polis y, en cuanto técnica de eficacia social, sirve más bien para conservarlo. Los sofistas fueron una élite intelectual forjada por el desarrollo de las nuevas clases burguesas en su lucha contra la nobleza, lucha que no dejó de manifestarse en el plano intelectual, en cuanto éste se revelaba como importante instrumento político.

La actividad de los sofistas formaba parte del proceso de ascenso al poder político de las nuevas clases y lo hacía manifiesto. Extranjeros sin derechos políticos, educadores profesionales de trabajo remunerado y que ejercían considerable influencia sobre la juventud, los sofistas no fueron bien vistos por la oligarquía. El desprecio del comercio y de la actividad práctica en general por parte de la ideología dominante converge y alimenta el menosprecio relativamente extendido, que manifiesta la sociedad griega de la época por los sofistas.

5. La ilustración sofística representó en general una orientación crítica y democrática, pero las técnicas del discurso sofístico fueron igualmente usadas por la oligarquía ateniense para atacar a la democracia, sin la cual no hubiera sido posible el desarrollo de la filosofía post-socrática. Es verdad que en el largo período histórico que abarcó la sofística, ella dio lugar a expresiones muy diferentes entre sí y aun

1. S. VEGAS GONZALEZ, "Los Sofistas", en **Sócrates y los Sofistas** (en colab. con N. CAMPILLO IBORRA), Universidad de Valencia, 1976, p. 66.

contradictorias; pero, sin embargo, cabe identificar una línea de inspiración y preocupaciones comunes y, en todo caso, no es posible juzgar a los sofistas en bloque y negativamente según el criterio peyorativo de Platón, en la base de cuya crítica a las teorías sofísticas opera el sentimiento de oposición de una mentalidad aristocrática a la tarea de educación política de las clases que irrumpen en la **polis** y reclaman participar del poder.

La dialéctica de los sofistas se mostraba capaz de someter a crítica y desarticular los argumentos de los sectores oligárquicos y relativizar las costumbres y leyes establecidas, mostrándolas como conformes a la opinión del más fuerte. Representando los intereses del ciudadano común, la sofística se oponía a la ideología aristocrática y mostraba la posibilidad de un programa de vida basado en la conciencia crítica, la coherencia del discurso y la competencia por el poder político², aunque no se puede olvidar que la enseñanza de los sofistas se dirigía principalmente a grupos seleccionados, en cierto sentido a los caudillos. Pero el ideal de participación fundado en el ejercicio del discurso-razón (**logos**) que iguala a todos los ciudadanos se resquebrajará en la crisis de los ideales de la **polis** que se produce en Atenas a fines del s.V.

6. La crisis de la democracia esclavista ateniense en sus contradicciones enmarca una serie de luchas entre demócratas y oligarcas, luchas que dieron lugar a todo tipo de violencia y arbitrariedad encubiertas bajo consignas de igualdad democrática o de sabiduría aristocrática y que, respondiendo frecuentemente al ansia de poder y a la codicia, no afectaban la realidad básica de la esclavitud. La crisis del orden de la **polis**, que Aristóteles intentará repensar en la **Política**, muestra que es posible que lo legal se oponga a lo natural, que la ley (**nomos**) del Estado, como norma para la vida humana, se contraponga a las normas establecidas por la naturaleza (**fysis**).

La conciencia de ello conduce a una crítica de la ley y a la destrucción del concepto dominante de igualdad, situado en la base de la concepción tradicional de la justicia. Dentro del marco del pensamiento sofístico, se llega así a la crítica del concepto democrático de igualdad vigente en la **polis**, rechazado como insuficiente porque limita su validez solamente a los ciudadanos libres e iguales en derechos y origen

2. R. JEREZ MIR, *Filosofía y Sociedad*, Madrid, 1975, p. 32.

social dentro de un mismo Estado³, considerándose necesaria su extensión a todos los hombres, que son "semejantes, parientes y conciudadanos no por la ley sino por la naturaleza"⁴ (citado por PLATON, **Protágoras**, 337 c).

La crítica se extiende igualmente a la relación entre griegos y **bárbaros**, sosteniéndose que ambos son de la misma naturaleza y formulándose la idea de una igualdad internacional camino abierto hacia la concepción de la **cosmópolis**. Estas ideas cultivadas en círculos sofísticos (Hippias, Antifón) no lograrían imponerse y poca cuenta tendrían de ellas las teorizaciones del hombre que, como la de Aristóteles, se elaboran en la crisis.

7. La crisis de la **polis** es la crisis del hombre griego. Aristóteles filosofa en la crisis, época de desgarramiento de la conciencia común, de ruptura de la forma de vida social representada por la **polis** y de desarraigo de los individuos (hombres libres, ciudadanos). La declinación de la **polis**, que había sido hasta entonces marco de la vida total del hombre griego en cuanto comunidad de gentes (**koinonia**), con independencia propia (**autarkeia**), bajo el imperio de una ley (**nomos**) y de una organización (**politeia**), disloca al hombre que había sido definido como animal político (**zoon politikón**) en función de aquel carácter universal de la **polis**⁵.

Los hombres pasan a una relación de competencia y enfrentamiento y es el comienzo de las filosofías que proponen la liberación del individuo, de las clases o de la humanidad, de las gravosas servidumbres a la **polis**⁶. El hombre griego ya no se reconoce a sí mismo y asiste al proceso de disgregación de su identidad en dos niveles: como "hombre = ciudadano", enfrentado al esclavo, y como "hombre = griego", enfrentado al bárbaro.

Para una nueva determinación del hombre será necesario remontarse a los fundamentos de su ser y de su obrar y el marco vital que cons-

3. W. JAEGER, **Paideia. Los ideales de la cultura griega**, México, 1960, p. 298.

4. Citados por PLATON, **Protágoras**, 337 c.

5. G. PUENTE OJEA, **Ideología e Historia. El fenómeno estóico en la sociedad antigua**, Madrid, 1974, p. 39.

6. F. RODRIGUEZ ADRADOS, **Ilustración y Política en la Grecia Clásica**, Madrid, 1966, p.366.

tituía la estructura política ya no es simplemente **lo dado**, sino que es problema. Lo que hasta entonces era presentado como un **factum** que podía o no ser reconocido por el filósofo, es ahora **el problema** de la filosofía, que debe repensarlo para hacer posible la comprensión de su propio discurso⁷. Su consideración comienza en el nivel propio del hombre en la **polis**, el diálogo, y su teorización en la dialéctica.

II. LA TOPICA

II.1. La Dialéctica

1. **Revaloración de la práctica sofística;**
2. **El hombre cultivado y el hombre de ciencia;**
3. **El razonamiento dialéctico y la comprensión cotidiana;**
4. **Verosimilitud y verdad;**
5. **Dialéctica y apodéctica.**

8. En las últimas páginas del *Organon*, reflexionando sobre los resultados de su propia investigación, Aristóteles esboza una breve historia de la dialéctica, en la cual no se menciona a Platón pero sí a Sócrates y a los sofistas y retóricos (**Ref. Sof.**, 34, 183-184). En el momento mismo en que la teoría aristotélica de la dialéctica se presenta en toda su novedad frente al pasado, ella se refiere y se pone en la línea (como superación) de la práctica sofística del diálogo, la que había sido atacada por Platón para dar lugar al desplazamiento que en él se opera hacia un concepto epistemático de la dialéctica, ciencia suprema (**PLATÓN, La República**) que trata del Bien y de las ideas y que está al alcance sólo de unos pocos.

El Sócrates de los diálogos platónicos parece lejano del Sócrates de las discusiones en la ciudad y la dialéctica como ciencia, lejana de la dialéctica como técnica del lenguaje y de la discusión, presente como tal en la conciencia común de la época. Aproximando la retórica de los sofistas y la dialéctica de Sócrates, como arte de convencimiento y acuerdo en torno al objeto de la problemática cotidiana y que puede ser ejercido por todos los hombres con independencia de sus capacidades específicas, la lectura platónica de Sócrates se muestra orientada más a la defensa de los ideales aristocráticos (en crisis en el marco de la sofística) que a la profundización de la técnica artesanal de interroga-

7. L. SICHIROLLO, *Storicita della dialettica antica*, Padova, 1965, p. 234.

ción y respuesta practicada en la ciudad. Aristóteles, en cambio, prosigue y sistematiza la tradición dialéctica de Sócrates y de los sofistas.

9. La filosofía, en Aristóteles, no se identifica con la dialéctica ni es sofística, pero enraíza y parte del nivel tematizado en ellas. Dialéctica y sofística se vinculan con la filosofía en cuanto se ocupan de lo "común a todas las cosas", pero la filosofía se distingue de ambas: de la primera, por el tipo de actividad cognoscitiva (aunque tienen la misma intención): la dialéctica es crítica acerca de aquello que la filosofía conoce; y de la segunda, por la intención, ya que la sofística busca sacar provecho (Aristóteles la relaciona con la **crematística**) de un saber que, por otra parte y desde el punto de vista de la actividad cognoscitiva, no es real sino apariencia de saber (**Ref. Sof.**, 1, 165a 21 ss).

La filosofía no es sofística pues no se queda como ésta en lo formal inmanente del discurso (tomado engañosamente como realidad) que no remite a lo real ni lo denuncia. Pero separándose de la sofística y superándola, la filosofía enraíza dialécticamente en la comprensión de lo cotidiano para constituirse como saber de lo real, de la cosa.

10. Junto al discurso del saber y de la ciencia hay otro discurso, **el del hombre**, a nivel de la cultura y de la conciencia común, discurso que juzga todo discurso (incluido el de la ciencia). La **paideia**, en su función crítica universal, se diferencia y abarca la **episteme**. El hombre cultivado, hombre de cultura (**pepaideumenos**) (**Et. Nic.**, I, 1, 1094-1095), es el que busca e interroga, hombre de su tiempo y del discurso general donde arraiga la conciencia de la acción del hombre en el mundo como conciencia común. El discurso del hombre sobre el hombre, en la comprensión cotidiana de la realidad en la **polis**, confronta a la ciencia y puede anticipar con probabilidad el conjunto de lo que le es posible al hombre conocer (objetos) y compatibilizar la forma de cada discurso con el carácter (estimado) de su objeto⁸, anticipando la tarea de la política en la determinación del papel de cada ciencia en función del bien del hombre.

El hombre de la **polis** (el hombre común), no es el científico, de cultura especializada, pero el científico es siempre **hombre de la polis** como todos los demás. El discurso del hombre de cultura es el discurso

8. P. AUBENQUE, **Le problème de l'être chez Aristote**, París, 1972 (3a. ed.), p. 285.

de la época y de sus problemas; no es el del científico (**Pol.**, III, 11, 1282), pero puede someter a crítica al discurso científico, no en su contenido sino en su forma y en su pretensión; no en cuanto a la verdad o falsedad de sus proposiciones, sino en el terreno de su validez formal (**Part.Anim.**, I, 1, 639).

A la ciencia, que es exacta y precisa sólo en cuanto acepta limitarse a un género determinado, es necesario recordarle su relación con otros géneros de cosas y con la totalidad. ello es tarea del hombre de cultura, quien exige también al científico que su discurso respete el tipo de precisión y exactitud que corresponde al carácter de su objeto (**Et. Nic.**, I, 1, 1094), ejerciendo una función de control sobre el especialista. La función sinóptica no es propia del científico ni de una dialéctica-ciencia (Platón) sino del hombre de la época (de la **polis**) y de la cultura general.

11. La universalidad que habían reivindicado los sofistas y que, junto al carácter formal y a la función crítica, caracteriza la noción aristotélica de cultura general, es la misma que reaparece en la dialéctica. En las investigaciones de los **Tópicos** se propone Aristóteles "encontrar un método que permita argumentar sobre cualquier problema que se plantee, a partir de lo comprendido cotidianamente (**endoxa** = opiniones admitidas) y evitar, cuando defendemos un argumento, el decir nada que sea contrario a él" (**Top.**, I, 1, 100 a). El método buscado es el que permita establecer las reglas del pensamiento dialogado; el tipo de razonamiento mentado es el razonamiento dialéctico, instrumento del arte de interrogar mediante proposiciones y objeciones, cuya función es también la de poder concluir los contrarios (**Ret.**, I, 1, 1355), es decir sostener la argumentación en favor y en contra de una determinada tesis, en lo que se vincula con la retórica.

Servir como "entrenamiento intelectual, para las discusiones entre quienes tienen puntos de vista diversos y con respecto a las ciencias de carácter filosófico" es lo que según Aristóteles corresponde a la dialéctica, la que, en su función diaporética, al "desarrollar en los dos sentidos (en favor y en contra) un problema (**aporía**), permite distinguir más fácilmente lo verdadero de lo falso". Ella es también útil "con respecto a los fundamentos de los principios de cada ciencia, pues es imposible argumentar acerca de ellos a partir de los principios de la ciencia en cuestión, ya que los principios son lo anterior a todo lo demás; éstos deben ser explicados sólo por mediación de las opiniones

admitidas que conciernen a cada ciencia" (**Top.**, I, 2, 101). La función mostrativa de la dialéctica es positiva y forma unidad con la función crítica y diaporética.

12. El contenido de los libros centrales de los **Tópicos** y de las **Refutaciones de los Sofismas**, conjunto unitario que constituye la tópica aristotélica, configuran una metodología del diálogo como conjunto de reglas que justifican un procedimiento crítico destinado a refutar o confirmar una tesis⁹. En el marco de tal investigación sobre la dialéctica Aristóteles elabora (en los **Tópicos**) la técnica del silogismo, en cuyo origen está la situación que es captada en la relación de consecuencia entre ciertas proposiciones, admitidas por el adversario (premisas), y otra proposición (conclusión), que éste no admite en el comienzo.

Del "discurso en el cual, al establecerse ciertas cosas, se produce necesariamente una cosa diferente de las establecidas, por el sólo hecho de estar dadas las primeras", trata la silogística, arte de la obtención de conclusiones rigurosas que se caracteriza por la obligatoriedad de la conclusión, pues, establecida la relación, sólo cabe al interlocutor admitir la conclusión o rechazar las premisas. El silogismo opera, en el marco de la dialéctica, como instrumento formal capaz de imponer una determinada conclusión una vez logrado el acuerdo sobre ciertas premisas, permitiendo desarrollar con éxito una discusión mediante interrogaciones y respuestas.

En el estudio del silogismo, según la sistematización corriente, los **Primeros Analíticos** tratan del silogismo en cuanto tal, los **Segundos Analíticos** del silogismo apodíctico y la **Tópica (Tópicos y Refutaciones de los Sofismas)** del silogismo dialéctico. Según el esquema analítica-apodíctica-dialéctica, ésta última ha sido con frecuencia presentada como degradación del rigor propio de la apodíctica. Sin duda Aristóteles separa claramente el silogismo apodíctico del silogismo dialéctico, en cuanto el primero parte de premisas necesarias y el segundo de premisas probables, tenidas éstas como verdaderas por "todos, o por los sabios y, entre estos, por los más distinguidos" (**Top.**, I, 1, 100 b). Pero, en ambos casos, establecida la relación de consecuencia, la diferencia radica en el carácter de las premisas pero no en la estructura del razona-

9. Cf. los textos incluidos en nuestra publicación **La Tópica**, Centro de Altos Estudios Jurídicos, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1975.

miento, cuyo rigor y obligatoriedad conclusiva (capacidad deductiva) son iguales.

13. El punto de partida de la dialéctica son las opiniones admitidas (**éndoxxa**), lo comprendido cotidianamente, donde no rige la necesidad sino la probabilidad. Del rigor formal del silogismo dialéctico no se sigue la necesidad del contenido de verdad. Probabilidad y verosimilitud han dado motivo a una interpretación que atribuye a Aristóteles una desvalorización de la dialéctica, confrontada con la apodíctica y convertida en una especie de lógica menor. Pero no cabe pensar que Aristóteles haya opuesto dialéctica y apodíctica, ya que al tratar de la primera, en los **Tópicos**, aun no había elaborado la analítica y que, además, aprecia altamente el modo de razonar a partir de los **éndoxxa**, cuya teoría él ha elaborado, aprecio que no ha de ser circunscripto al período de juventud de Aristóteles (como lo han querido algunas interpretaciones evolutivas de su pensamiento), sino que es una constante que se mantiene aún después de la elaboración de la analítica.

La traducción de **éndoxxos** por "probable"¹⁰ no es en sí misma peyorativa, aunque puede serlo si se desvaloriza la **doxxa** que lo compone, contraponiéndola a **episteme**; pero Aristóteles, a diferencia de Platón, revaloriza la **doxxa** (opinión), así como revaloriza lo sensible y el fenómeno, y es en la opinión donde enraíza la universalidad de la tesis dialéctica, universal por su alcance crítico, pero además universal en cuanto reconocida y acreditada en opinión (en-**doxxa**) de todos o de los más sabios. Estos últimos son los que gozan del consenso universal y su sabiduría, más que sabiduría individual, es la de las naciones¹¹(P.Aubenque).

Las opiniones acreditadas, lo cotidianamente comprendido, representan la facticidad y el mundo concreto de la vida del hombre y son el punto de partida de la dialéctica, aunque no simplemente aceptado como tal sino sometido a crítica y examinado en su justificación, pues la cotidianidad no está exenta de opiniones falsas, pero encierra otras capaces de mostrar **lo que es**.

14. La relación entre lo probable y lo necesario puede ser vista en paralelo con la relación entre lo verosímil y lo verdadero. La probabili-

10. **Probabile** es la traducción latina de S. Tomas de Aquino en su comentario a los **Segundos Analíticos**. Cf. **S. Thomae Aquinatis in Aristotelis libros Perihermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio**, Ed. R.M. SPIAZZI, Turín, 1955.

11. Cf. P. AUBENQUE, Op. cit.

dad, fundada en el consenso que legitima la opinión del sabio, es un progreso frente a la arbitrariedad y a la simple postulación de una tesis. Por otra parte, como el objeto del razonamiento dialéctico no es alcanzar lo verdadero, su campo propio es el de lo que **se estima** verdadero, lo verosímil; pero la verosimilitud, que opera en el nivel de lo probable, es una presunción de verdad y Aristóteles valora positivamente este aspecto en su rehabilitación de la dialéctica sofístico-socrática.

Lo verdadero se desprende como especificación de lo verosímil, como un caso particular de lo verosímil, del mismo modo puede verse el paso gradual de la probabilidad a la necesidad: se muestra como caso particular de lo probable, caso límite de máxima probabilidad y contradicción nula¹². En la doble distinción probable-necesario verosímil-verdadero, la oposición es más bien distinción de nivel y se expresa en una relación del tipo continente-contenido.

Probabilidad y verosimilitud no hacen de la dialéctica, sin embargo una lógica menor, degradada en relación con la apodíctica; si es considerada una parte de la lógica, hay que reconocerle una capacidad deductiva del mismo valor que la de la apodíctica. Pero, más aún, concebida como arte de la argumentación y del razonamiento en general, la dialéctica coincide con la lógica (**Ret.**, I, 1, 1355 a). En todo caso, la dialéctica no ha surgido como ampliación de la lógica que abandona la exigencia de rigor para adaptarse a dominios donde no cabe buscar la exactitud (como los de la ética y la política), sino que es la apodíctica (y la demostración: **apódeixis**) la que restringe la generalidad de la dialéctica al caso particular del razonamiento según premisas necesarias.

15. Aristóteles separa claramente dialéctica y ciencia y rechaza la concepción epistemática de la dialéctica, que en la versión platónica motiva la crítica de Aristóteles al verbalismo de la teoría de las ideas (**Met.**, XIII, 4, 1078). Distintas son las técnicas que se basan en la **doxa** y la que se basa en la deducción, y distintos sus sujetos: el hombre común, todos los hombres, en el caso de la primera, el científico, especialista consagrado a un tipo particular de saber, en el segundo caso. La distinción dialéctica-ciencia, técnica del diálogo - discurso científico, no se resuelve en oposición: la dialéctica aristotélica no se opone a la cien-

12. P. AUBENQUE, "La Dialectique chez Aristote", en **L'Attualità della Problematica Aristotelica**, Atti del Convegno Franco-Italiano su Aristotele, Padova, 1970, p. 16 ss.

cia sino que la hace posible por un movimiento de especificación; es como la matriz de la que se desprende la ciencia.

El discurso científico no es sino el discurso dialéctico, a cuyo valor argumentativo se suma la necesidad de las premisas, eliminando toda contradicción. Pero, para ello, el discurso científico especializa y separa, se desvincula del pensamiento de la totalidad y se independiza de todo interlocutor, condiciones que posibilitan el proceso deductivo y el avance de la ciencia, mientras que la dialéctica reserva un lugar esencial a la interpelación del adversario. La capacidad de interpelación desaparece en el discurso científico y el interlocutor es reducido a silencio, dado que no le es posible eludir el carácter obligante del razonamiento ni rechazar las premisas que han sido debidamente demostradas.

El último caso del discurso dialéctico, el que hace abstracción en mayor grado del comportamiento del interlocutor, es el discurso magistral (profesoral), caso límite que puede deslizarse hacia el monólogo donde no cabe objeción sino sólo asentimiento, ni se admiten contradictores sino seguidores. Desde este caso se ilumina la diferencia entre un discurso fundado en la discusión y un discurso (el científico) que se funda en la enseñanza.

16. La ciencia demostrativa es incapaz de dar razón de sus propios fundamentos, pues la demostración no puede ser origen de la demostración (**Seg. An.**, II, 19, 100) sino que depende del previo establecimiento de los principios mediante el examen crítico de las opiniones admitidas que cumple la dialéctica (**Top.**, I, 2, 101). El comienzo de la demostración se halla en plano de la dialéctica, base de la apodíctica y metodológicamente previa: ella puede **mostrar** el principio que hace posible la pretensión de **de**-mostrar, de saber¹³.

El esquema analítica-apodíctica-dialéctica, referido a la estructura del **Organon** y que encierra la interpretación de una prioridad de la apodíctica sobre la dialéctica, muestra su insuficiencia y es superado por una comprensión en la que se hace manifiesto el lugar de la ciencia como discurso particular surgido del **discurso total** humano. Es una reubicación de la ciencia en su verdadero puesto, para impedir que se aleje de lo real —que es lo real del hombre—, impidiendo así que se desvincule del hombre o pretenda imponerse en el terreno de “las cosas humanas”

13. E. DUSSEL, **La Dialéctica Hegeliana**, Mendoza, 1972, p. 17.

(la ética, la política), reubicación que puede leerse en la teoría aristotélica de la dialéctica y que constituye uno de sus principales méritos.

Allí donde es posible la demostración, la dialéctica se muestra como su base y su control, y allí donde la demostración es imposible, aquella se afirma en su pleno derecho. Lógica y ontológica, ética y política, son dominios en los que Aristóteles asume y pone a prueba la dualidad y la tensión (del hombre) entre lo dialógico y lo monológico, entre la interrogación y la demostración.

II.2. La Lógica y el Lenguaje

1. **Orígenes dialécticos de la lógica aristotélica;**
2. **La codificación de los lugares;**
3. **Los predicables como axiomática de la discusión;**
4. **Concepto de verdad y discurso verdadero;**
5. **La estructura de la proposición;**
6. **La contradicción y el principio de in contradicción.**

17. Los escritos lógicos de Aristóteles pueden ser considerados, en su orientación originaria no como una teoría del pensamiento y de sus constitutivos abstractos, sino como estudio y sistematización de lo que es propio del nivel del diálogo y de la discusión orientada a la persuasión. En la consideración de los aspectos histórico-lingüísticos que no pueden desvincularse de la construcción lógica de Aristóteles, se muestra que el ámbito de la dialéctica resulta fundante de los desarrollos del **Organon**, aunque éstos hayan sido comúnmente examinados de manera aislada y como desvinculados de aquél.

El hecho de haber aislado el núcleo formalizable del **Organon** del marco de sus intereses dialécticos, ontológicos y epistemológicos constituye así la limitación de las interpretaciones formalísticas modernas de la lógica aristotélica que han propuesto transcripciones simbólicas de valor incierto¹⁴. El silogismo ha encontrado su origen en procedimientos dialécticos y no puede resolverse en una estructura formal objetiva, sino que trata de establecer normativamente las condiciones de funcionalidad inferencial del razonamiento mismo, situándose para ello en un plano metalingüístico. Este carácter, presente en la teoría del silogismo, apunta a la configuración de la lógica aristotélica ya no como ciencia formal sino como metateoría y, si es posible hablar de un formalismo, se trata de un formalismo metateórico de reglas que, desde fuera

14. Como lo muestra V. SAINATI, **Storia dell ' Organon Aristotelico**, Firenze, 1968, pp. 5-6 y *passim*.

del discurso, garantizan la posibilidad de la inferencia¹⁵. El discurso que es el objeto de tal reglamentación lógica no es otro que el de la discusión, propio de la dialéctica.

18. La determinación del origen dialéctico de la lógica aristotélica¹⁶ presupone la comprensión de la dialéctica en el sentido de la revaloración crítica por Aristóteles de la práctica sofístico-socrática. De este origen es indisociable el núcleo formalizable de su lógica y, del mismo modo, la técnica del silogismo demostrativo no se desvincula ni substituye a la técnica del silogismo dialéctico, la cual mantiene su vigencia después del descubrimiento aristotélico de la demostración (**Pr.An.**, I, 30, 46 a).

La demostración es una especie de silogismo, pero no todo silogismo es una demostración (**Id.**, I, 4, 25 b). La reformulación, en los estudios recientes sobre Aristóteles, de la relación dialéctica-apodíctica, ha hecho posible, que el **Organon** pueda ser entendido no como un texto de moderna lógica formal, que separaría rigurosamente forma y contenido, sino que, por el contrario, se haga manifiesto que allí, especialmente en lo relativo a los sentidos que abarca la predicación, están los inicios del pensar aristotélico sobre el ser.

19. Aristóteles caracteriza al hombre como animal dotado de palabra (**zôon lógon éjon**), el **logos** (palabra) especifica al hombre; ya no se trata del **logos** sobrehumano de los presocráticos sino de un producto humano con sus limitaciones, órgano de comunicación y comercio entre los hombres y palabra que se ejerce en la discusión. En la práctica efectiva de la discusión, la oposición y el desacuerdo entre los interlocutores se establece cuando estos sostienen opiniones distintas sobre la posibilidad o la imposibilidad de atribuir un determinado predicado al sujeto de la proposición en discusión.

Afirmación o negación de una atribución, refutación o justificación de la misma, son los papeles desempeñados por los adversarios unidos en la discusión; pero para ello es necesario que tengan en cuenta el tipo de atribución de que se trata en cada caso. En efecto, una afirmación o una cuestión puede concernir de diferentes maneras a la cosa en discusión, haciendo manifiesta una relación de inherencia o no-in-

15. **Id.**, p. 18.

16. Cf. E. WEIL, "La place de la Logique dans la pensée aristotelicienne" (1951), en **Essais et Conférences**, I, París, 1970, 44-80.

herencia. Los campos dentro de los cuales pueden y deben desarrollar las discusiones se establecen según se trate de afirmar o refutar ya sea un predicado que expresa algo que acaece sin formar parte de la esencia del sujeto, es decir un **accidente**; ya sea el **género** en el que se incluye al sujeto; ya sea **lo propio**, característica no esencial; ya sea la **definición** (Cf. **Top.**, I, 4).

El accidente, el género, lo propio y la definición son los tradicionalmente llamados predicables, que estructuran la tópica aristotélica como espacio general de la argumentación. Así, los distintos tipos de atribución permiten establecer una clasificación de las diferentes tácticas o puntos de vista generales para abordar un sujeto desde el ángulo de los predicados que le convienen: los lugares (**topoi**), tácticas de la discusión que consisten en un conjunto de reglas mediante cuya correcta aplicación se puede llevar al adversario a la aceptación de una determinada tesis.

Dado que frente a un mismo tipo de problemas son varias las tácticas posibles dentro de la estrategia del contendor (cuyo objetivo es vencer en la discusión), es necesaria una codificación de tales tácticas o lugares, tarea que Aristóteles cumple en los **Tópicos** estudiando los lugares del accidente (libros II-III), los lugares del género (libro IV), los lugares de lo propio (libro V), lugares de la definición (libros VI-VII). Este inventario de lugares dialécticos, al codificar todos los puntos de vista o lugares y al abarcar toda predicación posible se configura y define una axiomática de la discusión. El problema de la predicación y la determinación de los modos o sentidos en que ella se cumple, preanuncia en los **Tópicos** la constitución de la ontología de Aristóteles.

20. Partir de la práctica de la discusión es, en Aristóteles, asumir y repensar la palabra sin escindirla de la verdad y superar un discurso que sólo busque confundir al adversario, sin importarle lo que **es** o lo que **no es**. La confrontación social de las opiniones admitidas está en la intención de distinguir lo falso como lo que **no es** y hacer posible el discernimiento de lo que **es** (verdadero). El mundo cotidiano, que siendo fuente de inteligibilidad puede ser también, sin embargo, fuente de confusión (pues incluye lo falso), no es negado sino cribado: la tarea crítica que Aristóteles asigna a la dialéctica permite, ya sea el manifestarse de lo que es, o bien la eliminación de lo que sólo parece ser, superación de la mera apariencia que, como no-ser, es lo falso¹⁷.

17. E. DUSSEL, **La dialéctica**, cit. p. 21.

La dialéctica puede, según Aristóteles, ayudar a descubrir la verdad de lo que es. Allí reside, en el ser o no ser de las cosas, el fundamento de la verdad o falsedad del **logos**: el discurso es verdadero cuando revela las cosas (**prágmata**), logos verdaderos es el que remite a **lo que es (Categorías, 5, 4 b y 12, 14 b)**, que es condición de su verdad (o falsedad). En el análisis del **logos**, lo verdadero aparece en el "decir algo de algo" (**legein ti kata tinos**), plano del discurso que liga o compone.

La implicación recíproca entre discurso verdadero y realidad objetiva de la cosa y la prioridad causal de la segunda sobre la primera, delinean en Aristóteles un concepto de discurso verdadero (**De Int., 9, 18 a**) que la tradición posterior definiría como **adecuación**. Este concepto, sin embargo, no es una definición eidética de la verdad sino que posee un carácter principalmente operativo, en cuanto es una determinación de las condiciones de verdad del logos, según las cuales es posible reconocer el valor de verdad de los discursos particulares¹⁸. Más que un concepto teórico de verdad, ineficaz a nivel operativo, se trata de una regla de verdad empleable concretamente, en el marco de ciertos procedimientos de verificación, para la determinación de la verdad del discurso en relación con la cosa (**pragma**), que es el existente temporal. Verdadero es decir las cosas como son (lo había dicho Platón en el **Sofista**), pero lo que viene a luz en el discurso es la realidad de los entes concretos.

21. La lógica enraíza en la ontología, la verdad se funda en el ser, pero posee también su propia consistencia lógica¹⁹. La verdad se cumple en el discurso, radica en él según ciertas condiciones: "en sí mismos, los nombres o los verbos se asemejan a la noción que no posee composición ni división. Así, por ejemplo, 'hombre' o 'blanco', si no se les añade nada, no son aun ni verdaderos ni falsos" (**De Int., 1, 16 a**). El problema lógico de la verdad se plantea en el nivel de un determinado discurso: "no toda expresión puede llamarse proposición, sino solamente aquella donde reside lo verdadero o lo falso; la súplica, por ejemplo, es una expresión pero no es ni verdadera ni falsa. Pasemos por alto otros tipos de expresiones cuyo examen corresponde a la retórica o la poética. Son las proposiciones el tema de nuestra investigación actual" (**De Int., 4, 17 a**).

18. V. SAINATI, **Storia...**, p. 213.

19. Para todo lo relativo a la cuestión de la verdad, ver nuestro libro **El Problema de la Verdad en la Metafísica de Aristóteles**, Universidad del Zulia, Maracaibo, 1981.

Es en tal nivel del discurso donde es posible distinguir, por el análisis, los elementos de toda atribución y determinar lo verdadero y lo falso en cuanto se trata de afirmar o negar algo de un sujeto: “la proposición siempre es una voz dotada de significación que afirma o niega la presencia de un atributo en un sujeto, y ello en un tiempo pasado, presente o futuro” (**De Int.**, 5, 17 a). La estructura misma de la proposición se hace manifiesta en el reunir términos —en la afirmación: se dice que algo pertenece a algo— o en separarlos —en la negación: se separa algo de algo—: tal es la razón del hecho de que sea allí donde se plantee el problema de la verdad.

22. No todo lenguaje puede ser reducido a una forma única; Aristóteles, sabiéndolo, opta por un lenguaje determinado: el lenguaje judicial, que permite discernir sin ambigüedad entre lo verdadero y lo falso. Lo verdadero presupone que los elementos presentes en el discurso están correctamente reunidos o separados y lo falso que lo están falsamente; a ello corresponden afirmación y negación. De esta oposición dice Aristóteles: “Puesto que se puede afirmar lo que está presente (en cuanto perteneciente a algo) como no estándolo, lo que no está presente como estándolo, lo que está presente como estándolo y lo que no está presente como no estándolo; y que eso es posible hacerlo según los tiempos que están fuera del presente, todo lo que se ha afirmado puede ser negado y todo lo que se ha negado es igualmente posible afirmarlo.

De aquí se sigue que a toda afirmación responde una negación opuesta y de igual modo que toda negación tendrá su opuesta afirmación. La oposición de una afirmación y una negación recibe el nombre de contradicción” (**De Int.**, 6, 17 a). En el plano judicial, ante proposiciones contradictorias cabe afirmar que una es verdadera y la otra falsa, sin que exista otra posibilidad: verdadera será la proposición que (opuesta a su contradictoria, que será falsa) dice lo que es, si existe lo que ella declara existente.

Expresar el ser-unidas o ser-separadas las cosas, uniendo o separando un predicado de un sujeto, respondiendo a la necesidad de patentizar los entes de manera que su verdad aparezca directamente en contraposición con su falsedad (no-ser) (**Met.**, IV, 7, 1011 b), tal es la tarea del pensar judicial y/en ella se manifiesta el carácter fundante del ente (existente temporal concreto) en relación con el discurso verdadero.

23. El lenguaje, expresando lo real temporal, el flujo de las cosas, se flexiona en tiempos verbales para decir, sobre algo, que es, fue o será²⁰; para seguir lo real y hacerse verdadero. Se trata de que el discurso expresa el ser pero no de que el ser se conforma según la verdad: "Tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino porque tu eres blanco, nosotros, que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad" (**Met.**, IX, 10, 1051 b). El discurso expresa el ser, el ser se impone y a él se vincula el principio de la imposibilidad de la contradicción mostrado por la dialéctica: "no es posible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido" (**Met.**, IV, 3, 1005 b).

Pero el ser no sigue a la verdad: creerlo es poner el ser como identidad y dictarle las leyes de la verdad; sostener que el ser se conforma al discurso verdadero es caer en la contradicción del sofisma y de los argumentos deterministas (una subjetividad que pone el ser y le dicta sus leyes). Al ser que se impone se correlaciona la exigencia de in contradicción que Aristóteles expresa como principio lógico y ontológico que, mostrado por la dialéctica, es primero para toda ciencia y para toda verdad.

El principio de no-contradicción, condición de todo discurso y de toda demostración, es discutido por Aristóteles, junto con el principio del tercero excluido, en una investigación que se propone mostrar su carácter verdadero (**aletés**) o falso (**Met.**, IV, 3, 1005 a 22 ss). No puede haber demostración de este principio, pues él expresa una condición de toda demostración: "A la incultura debemos atribuir que algunos pretendan que este principio sea demostrado, porque es realmente incultura no saber qué cosas necesitan ser demostradas y cuáles no. Es en absoluto imposible demostrarlo todo, pues así iríamos al infinito y no podría demostrarse nada. Y si de algo no se debe buscar demostración, ninguno cumple mejor tal condición que este principio" (**Met.**, IV, 4, 1006 a 5-11).

Ningún discurso escapa a la validez del principio de no-contradicción, pues aun quien lo negara, al hacerlo, mediante un discurso significativo, en realidad lo afirmaría (**Id.**, 1006 a 24-26). La falsedad de la negación implica que es verdadera su contradictoria, es decir la afirmación del principio de no-contradicción, como se muestra en el curso de la argumentación dialéctica del libro IV de la **Metafísica**.

20. H. BARREAU, *Aristote et l'analyse du savoir*, París, 1972, pp. 24 ss.

24. El principio de no-contradicción se muestra como verdadero por recurso al **factum** del discurso significativo donde se hace manifiesto lo común que sostiene el diálogo, el fundamento del discurso que, en cuanto tal, no pertenece ya al discurso mismo. Según Aristóteles, todo discurso es significativo: siendo la significación la esencia del discurso, éste no vale tanto por sí mismo cuanto por el sentido que une a quienes lo ejercen y remite a la intención significativa con que lo hacen. Pero significación dice igualmente unidad de significación: un nombre debe significar una sola cosa (**Met.**, IV, 4, 1006 b 7) y remitir a una intención para que lenguaje y comunicación sean posibles: "... 'hombre' significa una sola cosa, supongamos 'animal bípedo'. Y por significar una sola cosa entiendo: si 'hombre' es 'tal cosa' y si algo es hombre, 'tal cosa' será la esencia del hombre" (**Ib.**, 1006 a 32)²¹

Que las palabras signifiquen "una sola cosa", es decir que tengan un sentido definido, se debe a que las cosas tienen una esencia; en la unidad de la esencia se apoya la unidad significativa que hace posible la experiencia dialógica a nivel del pensamiento (diálogo interior) y del lenguaje, plano este último de su real efectuación. La realidad del diálogo entre los hombres muestra el **factum** del encuentro de las intenciones en la comunicación, posible gracias al entendimiento significativo basado en la unidad objetiva de lo que es.

III. LA ONTOLOGICA

1. **Los principios del saber;**
2. **La ciencia del ente y la dialéctica;**
3. **Ontología y comunicación;**
4. **El doble diseño de la metafísica;**
5. **Ontología-teología/democracia-aristocracia.**

25. La discusión aristotélica del principio de no-contradicción ha mostrado a éste en la base de todo discurso, en el del hombre común y en la demostración del científico. Pero el hombre común y el científico **usan** del principio de no-contradicción, lo captan en su inmediatez, pero no lo tematizan (**Met.**, IV, 3, 1005 a 19 ss.). Mediante el ejercicio de la argumentación dialéctica, "a la ciencia del filósofo pertenece a la indaga-

21. Cf. P. AUBENQUE, **Le problème de l'être chez Aristote**, cit., pp. 124 ss.

ción de los axiomas". Tales axiomas o principios comunes a todas las ciencias, además de ser indemostrables por la ciencia, escapan al dominio de ésta (que siempre considera un género determinado), pues abarcan a "todos los seres en cuanto seres y no a uno u otro género separadamente".

La ciencia del ente en cuanto ente, por ser ciencia de los principios comunes, se vincula con la dialéctica: ambas se refieren a los fundamentos de todas las ciencias y tratan de los axiomas comunes que hacen posible toda demostración: "todas las ciencias se comunican en lo que les es común: los axiomas que se emplean como principio de la demostración... y la dialéctica se comunica con todas las ciencias, así como la ciencia que pueda intentar una demostración universal de los axiomas comunes" (**Seg. An.**, I, 11, 77 a 26-30)²². Pero esta última, la ciencia del ente, si pretende ser ciencia demostrativa de tales principios, está condenada a permanecer como proyecto, puesto que ellos son indemostrables y sólo admiten la demostración que corresponde a la dialéctica: superación de una metafísica que se pretenda ciencia, remisión crítica de todo saber de ciencia a sus puestos y a su fundamento y recuperación de la problematización de la metafísica mediante el desfundamiento de todo saber que se pretenda absoluto.

La demostración de los principios en el marco de la ciencia del ente en cuanto ente (**Metafísica**, IV) desarrolla el programa de la dialéctica (**Tópicos**, I): en el proceder aristotélico, los axiomas comunes no se obtienen de un —imposible— análisis del ente en cuanto ente (P. Aubenque), sino de una reflexión acerca del diálogo entre los hombres, el cual se muestra —precisamente en virtud de tales axiomas— como discurso coherente.

26. La ciencia del ente en cuanto ente no puede ser alcanzada sino parcial y negativamente pues el principio mismo de la multiplicidad de la experiencia, de su inteligibilidad en cuanto no contradictoria y de la unidad del ser, no puede sino ser mostrado negativamente. El ser en su unidad es problemático y el discurso que de él se ocupa es igualmente universal y problemático: la ciencia del ente en cuanto ente tiene un comienzo y una implantación no apodíctica sino diaporética, consistente en la discusión de problemas (**diaporesai**). Dialéctica y filosofía (me-

22. P. AUBENQUE, *La dialectique chez Aristote*, cit., p. 26.

tafísica), sin identificarse, coinciden en los hechos aunque difieran en las definiciones o en la cognición propia; la búsqueda y la tentativa propias de la dialéctica lo son también de la ontología, que no puede constituirse como ciencia²³.

Más allá de la idea de la ciencia, el saber del filósofo converge y se reencuentra, en el terreno de la historicidad, con el de la conciencia común. En la **Metafísica**, el desarrollo de la argumentación aristotélica presenta, a partir del libro IV, un núcleo problemático cuyo tratamiento entrega por adelantado los resultados de los libros centrales y de los libros conclusivos de la obra²⁴, constituyendo una suerte de resumen de toda su metafísica.

La defensa del principio de no-contradicción (tarea propia de la metafísica), abarcando la totalidad de ente —al que expresa en términos lógicos— muestra la construcción dialéctica de la ciencia del ente y expresa el nivel de problematización integral propio de la metafísica aristotélica: allí, en el libro **gamma** (IV) de la **Metafísica** (caps. 3-8), escrito considerado como la parte más tardía de toda la obra y expresión del pensamiento aristotélico en un estadio muy avanzado, allí, en la discusión dialéctica que articula dicha defensa, la “nueva” metafísica de Aristóteles²⁵ se expresa en su forma más alta y rigurosa.

27. La preocupación por una “ciencia de todas las cosas” que no puede ser lo propio de ninguna disciplina (**Ref.Sof.**, 9, 170 a 20-23) es una constante de la problemática aristotélica. Pretensión infundada en los sofistas, objeto ahora de “la ciencia que buscamos”, la exigencia de un discurso total sobre el ente manifiesta la coincidencia de tópica y ontológica aristotélicas como dos aspectos de una misma realidad²⁶. La tópica permitía conducir adecuadamente la discusión, la ontológica establece la posibilidad de la comunicación; el análisis del hecho real de la comunicación entre los hombres (realidad humana) condujo a Aristóteles a la reflexión acerca de la base común sobre la cual los hombres se comprenden: el ser (**einai**), horizonte de objetividad y fundamento de comprensión para el gestarse del hombre.

23. Cf. P. AUBENQUE, “La dialectique chez Aristote”, cit., pp.28-29 y E. BERTI, “La dialettica in Aristotele”, en **L’Attualità della problematica aristotelica**, cit., pp.59 ss.

24. Sobre la estructura de la **Metafísica**, ver nuestro libro **El Problema de la verdad en la Metafísica de Aristóteles**, cit.

25. E. BERTI, “La nouvelle métaphysique d’Ar”, cit., pp.455-456.

26. E. WEIL, “La place de la logique dans la pensée aristotelicienne”, cit, p.314.

La objetividad del discurso, irreal en los sofistas, es recuperada en el plano de la intersubjetividad del diálogo donde se hace patente la objetividad del ser. La ontología, cuyo proyecto es indisociable, en Aristóteles, de una reflexión sobre la comunicación, revela su carácter antropológico y se construye sobre la palabra humana acerca del ente²⁷

28. La metafísica aristotélica, en su realización efectiva, se construye sobre la tensión entre dos proyectos cuya unidad es esencialmente problemática: ciencia de lo universal y ciencia de lo primero; ciencia del todo, "del ente en cuanto ente en la generalidad de sus determinaciones" (Cf., en especial, **Met.**, IV, 1, 1003 a 21 ss) y ciencia de lo mejor, "de lo que en el ente es primero" (**Id.**, I, 1, 981 b 28), del "género más eminente" (**Id.**, VI, 1, 1026 a 19-21). La universalidad de la ciencia del ente la distingue de las demás ciencias; pero en cuanto ciencia que trata del género más eminente, la "ciencia buscada" se asimila a la teología y, como ciencia particular, encuentra un lugar entre las ciencias teóricas.

El inacabamiento de los resultados efectivamente alcanzados por la tentativa aristotélica, carácter sobre el cual reflexiona el mismo Aristóteles, y la dualidad de problemáticas que ellos encierran, han dado lugar a no pocas confusiones interpretativas —a las que inducía ya el nombre mismo (no aristotélico) de "metafísica"— y a intentos de **solución** destinados a eliminar la tensión y asimilar los objetos de ambas ciencias.

La oposición que se presenta en los textos aristotélicos entre el diseño ontológico y el diseño teológico de la metafísica manifiesta, sin embargo, la vivencia de tal oposición por Aristóteles, la que, a partir de la vivencia del fenómeno y de su inteligibilidad, puede ser proyectada sobre diferentes planos: el plano de los textos mismos agrupados en la **Metafísica** (Cf. **loc. cit.**); el plano de su propio pensamiento, del diálogo interior en el que se prueban argumentos y se examinan cuestiones a diferentes niveles y con distintos intereses; el plano de la polémica y la discusión con sus contemporáneos y predecesores, recuperados en el método aristotélico; el plano propio del discurso teórico y científico; el plano de la ciudad, de la práctica de las relaciones entre los hombres.

Todos ellos, planos interdependientes dentro de una unidad problemática y que al expresarse manifiestan en su origen la tensión entre primacía y universalidad, entre lo eminente y lo común, que había mar-

27. P. AUBENQUE, **Le problème de l'être chez Aristote, cit.**, pp.133-134.

cado profundamente, en lo filosófico y en lo político, la conciencia común de los griegos del siglo V a.C., donde cabe buscar, más que en un proyecto abstracto, los orígenes de la metafísica aristotélica. Si ello es así, se puede interpretar que en la oposición entre la ontología y la teología, entre la opinión y la ciencia, entre la retórica y el 'oficio', reproducen en un plano diferente la oposición política entre democracia y aristocracia²⁸. Al ente en cuanto ente se ha llegado en Aristóteles en función del hombre, el proyecto de un saber del ser encuentra al hombre en su efectiva realidad como punto de partida y de llegada y la ontología se revela al mismo tiempo antropología.

28. *Ibid.*, p. 280.