

## EL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE ἔνδοξον SEGÚN LA TÉCNICA DE DISCUSIÓN DE LOS TÓPICOS\*

GRACIELA M. CHICHI

Una breve presentación (cfr. *Top.* I 1 100b21-23)<sup>1</sup> de uno de los dos<sup>2</sup> conceptos centrales de la dialéctica aristotélica, parece haberle bastado al autor de *Los Tópicos* para caracterizar, después, mediante el concepto de ἔνδοξον los tipos de preguntas dialécticas (cfr. *ib.* I 10 y 11) y, finalmente, para asignarle a aquél distintas funciones en el diálogo que había tenido presente en el libro VIII del mismo tratado. En lugar de investigar el concepto de ἔνδοξον partiendo del conocido pasaje en donde se habría transmitido su definición (cfr. *ib.* I 1 *loc. cit.*), me interesaré tanto por la presentación como por su eventual función en la técnica de discusión del libro VIII, dado que ésta ofrece una nueva perspectiva de análisis. En efecto, la mayoría de los comentarios precedentes persiguieron objetivos no siempre relacionados directamente con las lecciones de dialéctica; aunque deba destacarse, sin embargo, que sin ellos no habría podido resurgir

---

\* Se trata de una versión ampliada de la ponencia presentada en las "Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas", organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo; Mendoza, abril de 1996.

<sup>1</sup> Las referencias al texto de *los Tópicos* siguen la edición de Ross (1958). Para los demás textos clásicos tuve en cuenta las ediciones consignadas en la bibliografía (cfr. *infra*).

<sup>2</sup> El otro es el de τόπος.

la dialéctica como tema de reflexión autónomo.<sup>3</sup> Estoy pensando en importantes aportes sobre el rol de τὰ ἔνδοξα para elucidar el método aristotélico en temas de filosofía natural como práctica; o, simplemente, para rastrear la *praxis* de investigación del filósofo.<sup>4</sup> Por último, pocos de los que han tenido en cuenta las lecciones de dialéctica propusieron lecturas independientes de aquéllas.<sup>5</sup> Justamente, antes de abordar la perspectiva de análisis elegida a modo de introducción haré un bosquejo de la discusión en torno al concepto que nos ocupa, poniendo a consideración una exposición crítica de los resultados ya obtenidos.

**A. Estado de la cuestión.** La categoría de ἔνδοξον habría sido recreada por Ar. a partir de un sentido que debió haber resultado conocido y familiar para la época. Para algunos había que reparar en la raíz '-δοξος' en el sentido de "opinión" o de "opinable", de modo que Ar. habría nombrado así a lo creído,<sup>6</sup> tal como apuntaba el giro equivalente usado para presentarlo (i.e., "τὰ δοκοῦντα" cfr. *ib.* I 1 100 b 21).<sup>7</sup> En esta línea hay que recordar dos respuestas tradicionales igualmente inspiradas en las lecturas de Boecio,<sup>8</sup> acerca de las cuales se ha discutido hasta

<sup>3</sup> Sobre los prejuicios que dominaron lecturas *jaegerianas* - pasadas y actuales - de los escritos aristotélicos ha reflexionado Guariglia (1992), vol. I; pp. 21-5 y cap. 3, nota 2.

<sup>4</sup> Sentaron líneas de interpretación: Le Blond (1939); Owen (1961); Wieland (1962); en ética, Evans (1977) y Barnes (1980).

<sup>5</sup> Cfr. Brunschwig (1967); Sainati (1973); Zadro (1974); pues De Pater (1965) siguió a Le Blond (1939), Rossitto (1984) a Barnes (1980), y la lectura de Knuuttila (1993) se acerca a la de Evans (1977).

<sup>6</sup> Colli (1955) tradujo "fundado sobre la opinión" (cfr. Solmsen (1968), p. 52).

<sup>7</sup> Cfr. *Top.* VIII 6 160a2-3; *ib.* 160a4-6; *ib.* 11 161a23-33; *ib.* 162a19-23.

<sup>8</sup> Boecio tradujo "*probabilis*", salvo en *Top.* III 6 119a38 en donde prefirió "*opinabilis*" (cfr. *Arist. latinus* V 1-3; Minio Palluelo 1969; *apud* Barnes (1980) nota 14). Excepto Brunschwig (1967) que tradujo "*idea admitida*" (cfr. *ad Top.* I, p. 113), la crítica francesa prefirió "*probable*": cfr. ed. de la *Tópica* de Tricot (Paris/1950); Le Blond (1939) siguiendo a Régis (1935); Weil (1951) y Aubenque (1962) p. 258, nota 3; De Pater (1965) pp. 75-7. Evans (1977) propuso "*plausible*" (cfr. pp. 77-85), discutiendo la distinción de Le Blond (1970<sup>2</sup>) entre probabilidad objetiva (por

fines de los años setenta. Una propuesta ha sido traducir "probable" y la otra, "plausible" o "creíble". Para J. Barnes, en cambio, estas propuestas debían traducir, más bien, los conceptos aristotélicos de εἰκός (cfr. *An Pr.* II 27 70a3-5) y de πιστός, respectivamente; con lo cual Barnes pretendía poner en tela de juicio, sobre todo, los resultados de J. Evans (1977), hasta entonces vigentes. Teniendo en cuenta usos tanto de la poesía arcaica griega como de la oratoria, el reconocido erudito de Oxford propuso entender la raíz '-δόξα' en el sentido de *gloria* o *reputabilidad*, y mostró que 'ἔνδοξος' había servido para calificar a hombres y a ciudades.<sup>9</sup> Es más, la pretendida definición (cfr. *Top.* I 1 *loc. cit.*) habría copiado la definición platónica de εὐδοξία (cfr. *Rhet.* I 5 1361a25-7 y *Meno* 99b). Tal como había propuesto Alejandro de Afrodisias,<sup>10</sup> Barnes concluye, primero, que 'ἔνδοξος' se llamaba al hombre destacado por su sabiduría, cuyas opiniones eran seguidas por la mayoría de la gente; y, segundo, que la novedad y el aporte del uso aristotélico habría sido, entonces, calificar *opiniones*, tanto las de los sabios como las del común de la gente. Por último, propuso traducir ἔνδοξον por "reputable" o "notable".<sup>11</sup> Ahora bien, de lo relevado hasta aquí

---

razones) y subjetiva (por autoridades) (cfr. p. 10). Editores y *scholars* alemanes siguieron la tradición latina: cfr. E. Rolfes (1922); P. Wilpert (1956); J. Sprute (1982) p. 51 (i.e., "wahrscheinlich"); sólo von Kirchmann (Heidelberg/ 1883) en su edición del tratado tradujo "creíble" ("glaubhaft").

<sup>9</sup> Cfr. Barnes (1980), nota 17.

<sup>10</sup> "Si los ἔνδοξοι según la sabiduría son tales por ser elogiados por la mayoría <de la gente>, también lo dicho por aquellos <sería> sostenido de algún modo por la mayoría; pues por ellos <éstos> admiten semejantes opiniones. Pues aquéllas - *opiniones* - son ἔνδοξα porque éstos - los sabios - son ἔνδοξοι." (cfr. *ad Top.* I 1, p. 19. líneas 19-21, traducción propia del respectivo comentario de Alejandro editado por Wallies (1891), CIAG, vol. II-2). A partir de Alejandro tendría asidero la tesis de Aubenque (1994), para quien los sabios garantizan el consenso universal (cfr. p. 259).

<sup>11</sup> Antes de él, también Zadro (1974), cfr. *ad Top.* I 100a20; aunque al final ambos hayan optado por dejarlo sin traducir. Rossitto (1984) y Knuuttila (1993) prefirieron "notable" o "plausible" según el contexto (cfr. nota 55 y p. 80, respectivamente).

destaco los siguientes resultados. En primer lugar, Barnes no descalificó ni desconoció el sentido "tradicional" de ἔνδοξος como lo creído en sentido amplio; en todo caso, mostró cómo Ar. habría arribado a la idea de que las opiniones mismas (*views*) fueran calificadas como notables. Propuso interpretarlo, además, como el conjunto de creencias que pertenecen al sentido común (*Common Sense*), entendiendo por tal tanto lo explícitamente dicho como lo latente en las estructuras del lenguaje y en las acciones de los hombres. La segunda conclusión rescatable es que si las opiniones son reputables -debido a la fama o a la gloria de quienes las sostienen-, Barnes debió haberla entendido como una categoría *relacional*, punto en el cual vino a coincidir con otros autores.<sup>12</sup> Además, aunque Barnes admitiera como otros, que las opiniones de los expertos debían estar incluidas, resaltó que Ar. habría privilegiado la posición de los sabios como ἔνδοξα frente a lo creído por la mayoría lego (cfr. *EN* I 4 1214b28-1215a7). Ahora bien, semejante restricción ha sido, a mi juicio, consecuencia de haber rastreado el uso de ἔνδοξον en la investigación de cuestiones específicas tales como las éticas. Según las lecciones de dialéctica, en cambio, el eventual peso de los legos o de los expertos *depende de* la materia de discusión (cfr. *Top.* II 2 110a14-21). En la propia técnica de discusión los filósofos, por lo pronto, no aparecen en calidad de expertos sino bajo el caso de cómo defender una *tesis ajena* a la sostenida por los participantes del diálogo (cfr. *Top.* VIII 5 159b27-35). La tercera consecuencia importante es que Barnes no opuso el concepto de ἔνδοξος a lo verdadero, ni la trató, por ende, como algo que excluyera lo verdadero.<sup>13</sup> Haciendo historia, Ar. no

<sup>12</sup> Sainati (1973) y Evans (1977).

<sup>13</sup> Barnes (1980) explicó el rol de los ἔνδοξα en *EN* VII 1 1145b2-7 y en *EE* I 6 1216b26-36, admitiendo que *la verdad está de algún modo implícita en las opiniones de los hombres* y es así connatural a ellos; de modo tal que pudiera ser alcanzada mediante crítica y análisis como resultado de generaciones que la buscasen.

había compartido<sup>14</sup> la valoración despectiva de "la opinión de los muchos" y de la tradición como mera convención -presente en Heráclito, en Parménides y en Platón (excepto *Leyes* 950b-c), de la mano, en los últimos dos casos, de oposiciones epistémicas y/o metafísicas irreductibles entre sí-. Por último, insisto en que, motivado por intereses de investigación ajenos a la dialéctica misma, J. Barnes no había considerado los testimonios de *Top.* VIII; razón por la cual propongo, de ahora en más, revisar en este texto el alcance de sus tesis.

En primer lugar, disiento en que "plausible" deba ser la retroversión de πιστός y que esta categoría, además, haya expresado algo ajeno a ἔνδοξον. Por el contrario, una y otra habrían estado estrechamente vinculadas, pues πιστός aparece como la contrapartida retórica del ἔνδοξον, y podría traducirse como "confiable" en el sentido de lo que llama o despierta persuasión o convencimiento en base a cierto argumento que también se apoya en lo acordado por el oyente.<sup>15</sup> Como ἔνδοξον, también πιστός es una categoría relativa a cierto grupo universal y no singular; razón por la cual tarea de la retórica aristotélica habría sido, justamente, investigar lo confiable para hombres de determinada condición (cfr. *ib.* 1356b28-35). Rara vez aparece 'πιστός' en las lecciones de dialéctica; y, cuando es el caso, o bien califica sólo a los argumentos mismos, o bien aparece a la par de ἔνδοξον (cfr. *Top.* VIII 1 156b10 y *ib.* 11 161b35). Por mi parte, tal como Evans prefiero traducir 'ἔνδοξον' por "plausible" haciendo las salvedades conceptuales pertinentes. No estaría pensando en el sentido de una idea que fuese creíble pero que nadie de hecho la hubiese creído sino, por el contrario, en algo que es creíble por el hecho de que ha sido creída. A diferencia de "notable", la expresión elegida resulta, además, *neutra* en el sentido de que no

<sup>14</sup> Como antecedentes de Ar., Oehler (1969) recordó a Homero y a Hesíodo: cfr. *Odys.* III, v. 214 y *Erga*, v. 761 (pp. 235-6).

<sup>15</sup> Cfr. *Rhet.* I 2 1355b26; *ib.* 1357a9-13. 'πίστις' significaba "estado espiritual de alguien", y "medio de convencer" por *entimema* (i.e., persuasión retórica en sentido estricto) (cfr. Sprute (1982), p. 59).

sugiere identificarla con la opinión de cierta *élite* (i.e., los sabios). Mediante sufijos negativos tiene la ventaja, además, de permitir expresar, mejor que otras candidatas, las variedades reconocidas en la técnica aristotélica de discusión. Justamente de éstas nos ocuparemos a continuación.

**B.1. Presentación del *ἔνδοξον* en la técnica aristotélica de discusión.** La temática del *ἔνδοξον* ocupa un lugar central en el *reglamento de la defensa*, esto es, en el texto en donde Ar. transmite las reglas que instruyen cómo defender en diálogo cierta tesis ante un interlocutor que persigue refutarla mediante preguntas (cfr. *Top.* VIII, caps. 5 a 10). Como *preámbulo* Ar. se había referido, sin embargo, a dos categorías que anunciarían ya el concepto que nos ocupa. En *Top.* VIII 4, precisamente, τὸ ἀδύνατον, ἢ τὸ παράδοξον nombran los límites que las respuestas del defensor del diálogo no deben traspasar si éstas no quieren valer como descalificadas o refutadas (cfr. *ib.* 4 159a19-24). Según Alejandro, "paradójicas" eran las opiniones contrarias o las negaciones de las *ἔνδοξα*, aún no totalmente "imposibles" (cfr. *ib.* 4 158a18), figurando a la vez entre las más implausibles (ἀδοξότατα).<sup>16</sup> Paradójico en sentido amplio<sup>17</sup> es, en efecto para Ar., "lo que ningún ser dotado de razón puede animarse a defender" (*Top.* I 10 104a5-6) o a decir, si no quiere ser refutado (cfr. *Sop. El.* 12 172b29; *ib.* 173a7); mientras que ἀδύνατον califica o bien el pensamiento contradictorio por su sentido o absurdo,<sup>18</sup> tal como

<sup>16</sup> Cfr. Wallies (1891), *ad loc.*, p. 548; y *ad I 14 104a12*, p. 71.

<sup>17</sup> Porque en sentido *estricto* nombra una clase de problemas (cfr. *ib.* I 11 104b19-28).

<sup>18</sup> Dudando que Ar. haya tratado en general ambas categorías como casos de falsedad (*sic.*, Schickert (1977), §2, nota 2), hago notar que seguidamente y aparte Ar. se ocuparía de lo falso (en *Top.* VIII 7). Por otra parte, las especies de ideas "más implausibles" aparecen en diferentes contextos: imposible se dice de los componentes del argumento indirecto cuya eficacia es dudosa en diálogo (cfr. *Top.* VIII 2); lo paradójico en sentido amplio figura entre los objetivos de los sofistas, asociado, además, con muchos argumentos (los recopilados en *Sop. El.* 12).

decir que las partes son mayores que el todo; o bien lo que puede ser rechazado en el diálogo porque hubiese negado una idea previamente admitida y de algún modo vigente (cfr. *Top.* VIII 2 157b34-158a2; *Sop. El.* 12 173a4-6; *ib.* 14-6). En suma, concluido el reglamento del atacante (esto es, después de *ib.* VIII 1-3), Ar. anunciaba en más de un sentido el concepto del cual se ocuparía *in extenso* a partir del capítulo quinto. Si τὸ ἀδύνατον y τὸ παράδοξον son clases de ἀδοξότατα, todas éstas presuponen por igual lo ἔνδοξον en cuanto se oponen a éste o lo niegan.

**Variedades de tesis a defender en el diálogo.** Ar. nombraría siete tipos de θέσεις, en total, dando a entender solamente que las últimas resultaban de haber distinguido en algún sentido las anteriores (*Top.* VIII 5 159a38-b4). Pero antes de presentarlas, recordemos primero que Ar. llamó 'θέσις' a la pro- posición elegida por quien contesta y de la cual éste debe dar razón (ὑπέχειν λόγον) en el curso del diálogo; 'πρόβλημα' llamó, en cambio, a la pregunta por la alternativa básica - afirmativa o negativa -, sobre la cual en principio gira la discusión (cfr. *Top.* I 4 y 11). Sobre el planteo del diálogo habría que recordar además que los participantes asumen, cada uno por su parte, la defensa de una de las dos proposiciones o posiciones de la alternativa contradictoria. Ahora sí volvamos a ocuparnos, por fin, de aquello que puede ser objeto de defensa. Abriendo el capítulo quinto del libro VIII Ar. presenta, primero, tres actitudes básicas: lo ἔνδοξον, lo ἄδοξον, lo μηδετέρον, las cuales contribuirían a calificar *parcialmente* las variedades de tesis que en definitiva sería posible representar en diálogo, pues el autor había puesto en juego, además de éste, otro criterio. Ar. admite que las dos primeras actitudes pueden ser ἀπλῶς o ὀρισμένως. A su vez, agrega que esto último debe entenderse como "para éste de aquí" (*ib.* 159b1); subdividiendo esta categoría, además, en dos: conforme a si "éste" es "el mismo" que contesta en el diálogo (cfr. *ib.* 159b26) o si es un tercero en cuya representación se contesta (cfr. *ib.* 159b27-8). Por lo tanto, habría sido posible

defender tesis *propias o ajenas*. Resumiendo sostenemos que como eventuales criterios de clasificación Ar. contaba, por un lado, con actitudes posibles, *definidas en relación a lo que la mayoría de la gente cree o piensa* (criterio "a"); y, por otro, contaba con el grado de adhesión respectivo: el *mayor* o el *menor* posible (porque sólo una persona habría prestado su adhesión) (criterio "b").<sup>19</sup> Ahora bien, antes de pasar a explicar los criterios identificados, propongo repasar aquellas tres actitudes básicas. Tal como hemos mostrado, lo *'ἔνδοξον'* haría referencia a cualquier idea *creída o admitida mayoritariamente*, sea por los notables propiamente dichos (sabios o expertos) sea por toda la comunidad. Supuesto que *'ἄδοξον'* niega lo creído mayoritariamente (tal como lo indica el prefijo privativo *'ἀ-*'), habría que entender por tal lo no-creído o, en fin, lo rechazado por la mayoría, o, según el sentido originario de la raíz, lo que no tiene notoriedad o reputación. Entonces, se trataría de cualquier *opinión minoritaria* que no forma parte del sentido común. Sin embargo, al respecto habría que agregar que Ar. no estaba pensando en aquellas posiciones implausibles que no hubieran sido producto del maduro desarrollo de la razón.<sup>20</sup> Como ámbito *tertium* de defensa estaba, finalmente, lo *μηδετέρον*, esto es, lo que no es creído o notorio, pero tampoco rechazado o carente de notoriedad (según el mismo grupo mayoritario). Estas tesis que propongo llamar "indiferentes" o "neutras", serían aquellas sobre las que nadie opina, en ningún sentido, a causa de la dificultad o de la vastedad del tema (cfr. *Top.* I 11 104b12-14); o aquellas sobre las que sólo los expertos discuten.<sup>21</sup> Ahora sí, habiendo identificado las tres actitudes, pasaré a argumentar en favor de que éstas hayan debido

<sup>19</sup> Al identificar tipos absolutos y relativos, la crítica erudita había subrayado sólo este criterio (cfr. Sainati (1973), §5; y Evans (1977), pp. 77-85).

<sup>20</sup> Cfr. *Rhet.* I 2 1356b36; *EN* I 4 1214b29-30, pasajes recordados por Barnes (1980).

<sup>21</sup> Cfr. M. Wallies (1891), *ad ib.* VIII 159a38, p. 550.2-5. Nótese la correspondencia con las dos variedades de problemas *Top.* I 11 104b12-17.



presuponer la misma instancia: a saber, la actitud del grupo mayoritario.

En favor de esta lectura habla el hecho de que sólo en función de una instancia *intersubjetiva*, por así decir, habría tenido sentido tanto clasificar tesis (tal como lo indica la primera regla de la defensa) como, sobre todo, presentar lo plausible - y, por omisión, también lo implausible-, primero, como criterio de la defensa (cfr. *ib.* VIII 5-6); y, además, como parámetro desde el cual Ar. identificaría luego el argumento bueno, el malo y, también, reproches (cfr. *ib.* VIII 11) - funciones todas éstas que serán tema de la próxima sección -. Dicho de otro modo, si las tres categorías básicas hubieran sido entendidas exclusivamente en términos subjetivos estrictos, a la hora de evaluar argumentos sólo debería haber contado lo plausible para el interlocutor; con lo cual hubiera sido imposible encontrar un criterio unívoco de significación en el mismo diálogo, porque sólo se habría acordado en los nombres y cada respuesta habría sido motivo de controversia, incluso los propios criterios reconocidos por determinadas reglas. En tal caso, la misma técnica de discusión habría perdido su significado histórico: entrenar, a los eventuales participantes, a argumentar en un diálogo partiendo de contenidos plausibles, evitando asentir a lo implausible (cfr. *ib.* VIII 4 159a 18-22); o ser refutado (cfr. *ib.* VIII 2 158a10). En una palabra, una lectura subjetiva desconoce o, a lo sumo, deja sin explicar no sólo pasajes relevantes del libro VIII sino, sobre todo, cómo distinguir casos aparentemente plausibles, teniendo en cuenta que éste es uno de los planos según los cuales Ar. ha llegado a delimitar la práctica y el argumento dialécticos del diálogo erístico. Además, tampoco se hubiera preocupado por alertar, como lo hizo, ante usos aparentes de lo ἔνδοξον (cfr. *ib.* I 14 104a20; *ib.* 104a29-33; *ib.* 105b10-12). Ahora bien, a mi juicio, la referencia tenida en cuenta para identificar las categorías rastreadas es la actitud -de adhesión, de rechazo o de neutralidad- del grupo mayoritario compuesto por la comunidad sin exclusiones. En efecto, ἔνδοξον debe suponer la referencia a un

grupo entre los que se cuentan los expertos; pues, sin éstos,<sup>22</sup> el juicio de la mayoría legítima sería incompetente en materias que requiriesen conocimiento específico. Por lo tanto, no es trivial que Ar., al presentar lo *ἔνδοξον*, mediante alternativas disyuntivas haya planteado *dos criterios* de reputabilidad o de plausibilidad. "Plausible es lo que parece a todos ... o a los sabios..." (*ib.* I 1 100b21-2), esto es, proponiendo *en sentido inclusivo* el criterio de los unos y de los otros. Además habría que notar que, cuando se considerase lo que parece sólo a los sabios (*cfr. ib.* 100b22), debiera contarse con que hubiese habido *acuerdo entre ellos*, pues el desacuerdo entre los sabios habría sido indicio de la presencia de una tesis paradójica en sentido estricto (*cfr. ib.* I 11 104b18-28) o de un problema. Por lo tanto, *por las razones hasta aquí esgrimidas, que destacan categorías centrales de la técnica aristotélica de discusión como su valor histórico, propongo entender tanto la categoría de ἔνδοξον como sus contrarias en sentido relativo pero no subjetivo, sino, más bien, intersubjetivo, esto es, como instancias reconocibles por todos, aún por los propios participantes del diálogo aristotélico. Ahora bien, en Top. VIII 5 semejante instancia colectiva aparece ya aludida mediante el giro 'ἀπλῶς'. De esto me ocuparé en adelante.*

Justamente, Ar. identificaba allí *seis variedades de tesis*, resultantes de dividir según lo ἀπλῶς y ὀρισμένως sólo *dos* de las tres actitudes posibles, a saber, lo plausible y lo implausible. En efecto, no habría tenido sentido especificar más lo que resultaba "indiferente" porque involucra cuestiones respecto de las cuales la mayoría no tiene opinión formada. Ahora bien, a mi juicio, aquella subdivisión no pretendía oponer tipos absolutos a relativos, sino que tenía en cuenta lo "anónimo o indeterminado" y lo "determinado o identificado", entendiendo éstos en *sentido cuantitativo y siempre relativo*<sup>23</sup> a "x": sea éste la *mayoría* (por ej., en el caso de lo plausible o de lo implausible ἀπλῶς); o *alguien* en

<sup>22</sup> Así entendía Evans (1977) la lectura de Alejandro de Afrodisias. (Cfr. Wallies (1891) *ad Top.* VIII 5 159a38ss., *cfr. infra*, nota 24).

<sup>23</sup> Tal como sostuvo Sainati (1973), pp. 68-71.

particular (cuando consideraba tesis propias o ajenas). Si esto es así, las variantes de tesis ἀπλῶς habrían sido definidas con respecto a la totalidad de los sujetos integrante del consenso. En suma, conforme a un criterio cuantitativo, análogo a lo expresado hoy mediante el uso de los cuantificadores en lógica matemática, Ar. habría usado los adverbios 'ἀπλῶς' y 'ὀρισμένως' para aludir al grado de adhesión -*mayor o mínima*, respectivamente- de las tesis que pueden ser representadas en el diálogo. En especial adhiero a una lectura objetiva pero en sentido *amplio o laxo*, por así decir, de las últimas categorías, pues, por otra parte, no comparto la versión *estricta* según la cual se ha llegado a entender lo -plausible o implausible- ἀπλῶς en sentido un objetivo, casi "platónico", esto es, *con independencia* de los sujetos que adhieren o que rechazan. J. Evans (1977), justamente, había propuesto distinguir así entre opiniones "calificadas" y "no-calificadas". Ahora bien, la fuente decisiva para rastrear la oposición ἀπλῶς y ὀρισμένως no es el texto de *ib.* VIII 5 sino los respectivos comentarios de Alejandro de Afrodiasias.<sup>24</sup> Por razones de extensión debo limitarme aquí a hacer notar, frente a Evans, que los participantes del diálogo aristotélico *no* argumentan a partir de lo más plausible (cfr. *Top.* VIII 5 159b 8-9) "en sí" sino en sentido relativo o más conocido "para nosotros" (i.e., conforme a lo que así hubiera determinado la mayoría), por la sencilla razón de que no se dialoga para

---

<sup>24</sup> Nuestra lectura de ellos es la siguiente: **implausible sin más** (ἀπλῶς) es la creencia que polemiza con la opinión de *alguien que es notable* tal como Platón; por ej., defender que el alma no es inmortal (cfr. Wallies (1891), *ad Top.* VIII 5 159a38 pp. 549-50). **Plausibles sin más**, lo que <resulta> según la opinión de todos o de la mayoría (incluidos los famosos); por ej., "la salud es elegible" (cfr. la siguiente y la anterior). **Plausibles determinadas**: las defendidas por alguien *identificable*, sea por su reconocimiento público, o por el participante del diálogo (cfr. *ad loc.*, p. 549.22-25.; *ad ib.* 5 159b20, p. 552.14-6). **Implausible determinada**: la que polemiza con la opinión de alguien con quien la gran mayoría no acuerda; porque si hubiera gozado de consenso mayoritario habría sido "plausible" (Reconstruida de las anteriores). Esta puede estar representada por el defensor del diálogo o por algún tercero, famoso o no (cfr. *ad ib.* 159b20; pp. 552.14-553.5).

conocer sino para practicar (cfr. *ib.* 5 159a26-30; *ib.* 11 161a25). Por lo demás, el texto del libro VIII corrobora que los tipos "determinados" hacen referencia a singulares (cfr. *ib.* 159b1-2; *ib.* 159b26). Por otra parte, propongo entender su opuesto -'ἀπλῶς'- sobre la base de cierto uso de 'ἀφωρισμένως' (por "indeterminado") típico de *Rhet.* I 1-2.

**B.2. Funciones reconocidas.** En adelante plantearé conclusiones propias sobre las *funciones que lo "ἔνδοξον"* e, indirectamente, también las categorías hasta aquí rastreadas, habrían tenido en la técnica de discusión de *Top.* VIII. Resumiendo afirmo que el espectro de lo creído resulta relevante para entender tres instancias decisivas del diálogo allí supuesto. Una es el *ámbito de la discusión*, esto es, las tesis que acabamos de presentar, las cuales habrían sido puestas en discusión por los participantes del diálogo. Luego, debe notarse la importancia de lo ἔνδοξον tanto en la *elección de las preguntas a partir de las cuales debe argumentarse en diálogo*; como, por último, su reconocimiento como *requisito sine qua non para responder y para argumentar en él*. En adelante me ocuparé de desarrollar cada una de estas tesis.

El ámbito de lo creído en sentido amplio habría sido decisivo para identificar dos tipos de preguntas que, precisamente, sólo desde *este punto de vista* habrían merecido ser distinguidos entre sí.<sup>25</sup> Brevemente dicho planteo que las preguntas llamadas *problemas* habrían funcionado como objeto de discusión en el diálogo *porque se trataba de preguntas cuya respuesta (afirmativa o negativa) habría sido objeto de desacuerdo (real o virtual) entre distintos sectores de la comunidad (cfr. Top I 11)*. Tal desacuerdo debía quedar reflejado, a su vez, en las tesis representadas por los dos protagonistas del diálogo. Ahora bien, J. Evans entendió como contradictorio el hecho de que las tesis "*plausibles universales*" hayan figurado entre lo que puede ser

<sup>25</sup> Porque desde un punto de vista lógico la diferencia es trivial (cfr. *Top* I 4, 101b30-33).

objeto de defensa (cfr. *Top.* VIII 159a38), sobre todo, debiendo admitir que los problemas dialécticos son, en principio, objeto de desacuerdo (cfr. *Top.* I 11). La salida de Evans fue interpretar estas creencias (aceptadas mayoritariamente) como un *área de absoluto acuerdo* y, además, proponer que el diálogo habría sido el medio para reconocer lo plausible absoluto, al tiempo que lo *plausible en sí* se hubiera convertido en *plausible para nosotros*.<sup>26</sup> En la sección anterior argumenté en favor de entender "lo plausible sin más" como una categoría relacional intersubjetiva; respecto de su función señalo, ahora, que Ar. había instruido cómo defender estas ideas (cfr. *ib.* 5 159b16-20) en su carácter de ejercicio para los participantes del diálogo, o en un sentido igualmente no-trivial dado que (como en las demás situaciones) no había que preguntar para contribuir a sostener la posición del otro sino para llevarlo a asentir algo contrario, en este caso, algo implausible (cfr. *ib.* 5 159b4-5). Es más, estaba permitido defender también lo implausible - teórico o práctico - siempre que hubiera razones plausibles para ello (cfr. *ib.* 5 159b4-7; *ib.* 159b27-35 y *ib.* 9 160a17-22). Por lo tanto, lo plausible *no había sido el criterio para determinar lo que era posible defender en el diálogo*, porque era lícito defender *cualquier* posición con la sola condición de que se intentase argumentar lo contrario, según el caso, a partir de razones plausibles.

En segundo lugar, lo ἔνδοξον resulta significativo para entender la estrategia del atacante del diálogo (i.e., quien le toca preguntar), en cuanto aparece como *fuentes*, por así decir, de las preguntas. Una vez respondidas, las propuestas del atacante (προτάσεις) debían servir como punto de partida de argumentos *porque*, en el mejor de los casos, afirmaban aquello que era *objeto de acuerdo* entre los participantes. Pero, *con un doble objetivo* el atacante del diálogo debía poner a consideración del interlocutor contenidos plausibles. En primer lugar, *porque* el atacante preguntaba *para conseguir que el otro acordase*. Téngase en cuenta

---

<sup>26</sup> Cfr. Evans (1977), p. 83.

que se trataba de aquellas propuestas que, aunque resultaran plausibles para los sabios, no podían contradecir el parecer de la mayoría (cfr. *Top.* I 10 104a8-11).<sup>27</sup> De este modo se conseguía el acuerdo necesario *para argumentar* y, por ende, para extraer la conclusión buscada: la opuesta a la del defensor (cfr. *ib.* 5 159b4-). No obstante, la técnica de discusión contiene pautas para reaccionar sobre un espectro más amplio; además de las propuestas universalmente plausibles, estaban las neutras, las rechazadas y defendidas sólo por alguien, y hasta las relevantes y las superfluas para la conclusión (cfr. *ib.* VIII 6). En otro pasaje *Ar.* había presentado nueve modos útiles para encontrar *preguntas objeto de acuerdo* (cfr. *ib.* I 10 y 14). Puestos éstos a disposición del diálogo, el atacante habría contado con el amplio espectro de lo opinado por el común de la gente y por los expertos, abarcando tanto la tradición oral como la escrita. Ahora bien, precisamente en estos modos resultan corroborados dos aspectos presentes en el concepto de *ἔνδοξον*. Primero, lo plausible habría entrañado cierto saber o experiencia acumulada, pues allí se hablaba de las ideas básicas de las disciplinas específicas. Segundo, no habría habido en juego algo creíble “en sí”, como sostuvo Evans, sino algo *creído de hecho por alguien* en determinado tiempo y lugar, con lo cual se lo confirma como una categoría relativa. Ahora bien, la función del *ἔνδοξον* que termino de mostrar había tenido antecedentes. En efecto, de modo muy semejante a como propuse entender la *prótasis* aristotélica -a saber, como fuente de consenso- se ha destacado el rol de *apelar al sentido común* para reconstruir la noción de *ἔλεγχος* propia de los así llamados diálogos socráticos (esto es, aquéllos que investigan “qué es x”). Se trata de uno de los principales recursos (según índice de frecuencia) usados por Sócrates para *forzar al interlocutor al consenso*. En ese contexto

---

<sup>27</sup> Vallejo (1994) reproduce la lectura de Aubenque (1962) según la cual *Ar.* habría dejado de garantizar en los sabios el parecer de la mayoría (cfr. 1994<sup>2</sup>, p. 259). Al respecto debe recordarse que *Ar.* sólo estaba definiendo la *propuesta dialéctica*, no lo *ἔνδοξον*.

particular de argumentación, "sentido común" habría significado *prever o anticipar* la respuesta del interlocutor como si cualquiera en su lugar hubiera debido responder lo mismo. Precisamente semejante anticipación facilitaba a quien le tocaba preguntar *planear un camino para refutar* la opinión del contrincante.<sup>28</sup>

Pero lo plausible no sólo habría sido requisito *sine qua non* para que determinada propuesta hubiera debido valer como aceptada en el diálogo, sino, sobre todo, *uno de los criterios usados para definir el buen argumento en el diálogo*, junto con el de atinencia lógica y temática (cfr. *Top.* VIII 12 162b25-30). El conjunto de reglas que permiten reconstruir la instancia evaluadora de la técnica de discusión (cfr. *Top.* VIII 11-13) corrobora sin ambigüedades que se argumenta "mal" cada vez que se hayan tenido en cuenta puntos de partida implausibles (cfr. *ib.* 5 159b4-7; *ib.* 12 162b25-30; *ib.* b16-22 y *ib.* 11 161b11-33; *ib.* 162a8-34), dado que, además, había obligación de asentir, al menos una vez, a algo plausible (cfr. *ib.* 11 162a19-23).

**Conclusiones.** Hasta aquí he propuesto entender lo ἔνδοξον como la creencia basada en cierto acuerdo que, como tal, resulta portador de cierto *saber presuntivo justificado de hecho* pero reconocible intersubjetivamente. En caso contrario, no habría funcionado en la técnica aristotélica de discusión como criterio vigente para pautar cómo argumentar y cómo descalificar argumentos, respuestas y preguntas; o, simplemente, para criticar lo que parece plausible pero que no es tal. La técnica había contemplado además todas las situaciones: desde creencias minoritarias apoyadas en razones (cfr. *ib.* 9 160a17-22) hasta propuestas verdaderas o falsas, útiles para que los participantes

---

<sup>28</sup> Cfr. Puster (1983), pp. 90-6. Antes, Solmsen (1968) había admitido que la práctica del diálogo habría debido respetar el criterio del "parecer" del interlocutor (cfr. p. 56, nota 1).

practicasen (cfr. *ib.* 11 161a23-33). Resumiendo,<sup>29</sup> los clásicos valores de verdad llegaban a figurar como eventuales condiciones necesarias pero no suficientes para los argumentos dialécticos. Entre los puntos de partida a elegir estaban, entonces, lo plausible, por un lado, y lo verdadero y lo falso, por el otro. Pero uno y otro caso, presumiblemente distinguibles en teoría, en absoluto parecieron contradictorios o incompatibles con el diálogo aristotélico. Es más, la condición suficiente para argumentar partiendo de lo verdadero o de lo falso era que éstos hubieran sido concedidos y así convertidos en *plausibles para* el interlocutor; o que, como *ἔνδοξα*, hubieran contado ya con el reconocimiento mayoritario. Por otra parte, la conclusión del argumento debía resultar necesariamente de las respuestas admitidas (cfr. *ib.* 12 162a35-b2 y *ib.* 162b25-30), porque, en caso contrario, o bien se habría argumentado aparentemente (cfr. *ib.* 12 162b3-5), o bien supuesto lo que debía haberse concluido (cfr. *ib.* 11 161b11-8).

*Universidad Nacional de La Plata*

---

<sup>29</sup> Cómo aparecen lo verdadero y lo falso y si tuvieron alguna función epistémica en el diálogo aristotélico, son preguntas que, por razones de extensión, debo posponer para un próximo trabajo.



## BIBLIOGRAFÍA

## 1. Textos y comentarios

- Wallies, M. (1891) *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum Libros octo Commentaria*, en *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlin, vol. II-2 (=CIAG).
- Rolfes, E. (1922) *Aristoteles: Topik*, Leipzig.
- Ross, W.D. (1958) *Aristoteles: Topica et Sophistici Elenchi*, Oxford.
- Brunschwig, J. (1967) *Aristote: Topiques I-IV*, Paris.
- Zadro, A. (1974) *Aristotele: I Topici Napoli*.
- Bywater, I. (1894) *Aristoteles: Ethica Nicomachea*, Oxford.
- Dufour, M. (1932) *Aristote: Rhétorique*, Paris (2 tomos).
- Eigler, G. (1990) *Platon, Werke in acht Bänden; griechisch und deutsch. (Text von A. Diès und Dt. Uebers. von F. Schleiermacher, Darmstadt (1977<sup>1</sup>).*

## 2. Literatura específica

- Aubenque, P. (1994<sup>2</sup>) *Le problème del être chez Aristote*, Paris (1962).
- Barnes, J. (1980) "Aristotle and the Methods of Ethics", *RIPh.* 34; 491-511.
- De Pater, W. (1965) *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Friburgo (Suiza).
- Evans, J.D.G. (1977) *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge.
- Guariglia, O. (1992) *Ética y Política según Aristóteles*, Buenos Aires.
- Knuuttila, S. (1993) "Remarks on induction in Aristotle's dialectic and rhetoric", *RIPh.* 1 184; 78-88.
- Le Blond, J.M. (1970<sup>2</sup>) *Logique et méthode chez Aristote*, Paris (1939).
- Oehler, K. (1969) "Der Consensus Omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik",

- Antike Philosophie und bizantinisches Mittelalter* München; 234-271.
- Owen, G.E.L. (1961) "Τιθέναι τὰ φαινόμενα", en Maison, S. (de.) (1980<sup>2</sup>) *Aristote et les problèmes des méthode*, Louvain (1961); 83-103.  
(ed.) (1968) *Aristotle on dialectics*, Oxford.
- Puster, R. (1983) *Zur argumentationsstruktur platonischer Dialoge* Freiburg- München.
- Régis, L.M. (1935) *L'opinion selon Aristote*, Ottawa.
- Rossitto, C. (1984) "La dimostrazione dialettica in Aristotele", *La nozzola* III; 3-40.
- Sainati, V. (1968 y 1973) *La storia del' Organon aristotelico*, Firenze, vol. I y II. Reedición del segundo volumen: -, (1993/2) "Aristotele. Dalla Topica all'Analitica" *Teoria* XIII; 1-117.
- Schickert, K. (1977) *Die Form der Widerlegung beim frühen Aristoteles*, München.
- Solmsen, F. (1968) "Dialectic without forms", En Owen, G.E.L. (ed.), Oxford; 49-58.
- Sprute, J. (1982) *Die Enthymemtheorie der Aristotelischen Rhetorik*, Göttingen.
- Vallejo, A. (1994) "El Fedro y la Retórica de Aristóteles", *Méthexis* VII; 71-90.
- Weil, E. (1951) "La place de la logique dans la pensée aristotelicienne", *Revue de Métaphysique et Moral* 56; 283-315.
- Wieland, W. (1962) *Die aristotelische Physik*, Göttingen.
- Wilpert, P. (1956-7) "Aristoteles un die Dialektik", *KS* 48; 247-257.