



Sophia's voices

Le voci di Sophia

**Rivista di Filosofia
e scienze umane**

Journal of
philosophy
and
humanities



<https://levocidisophia.it>

<https://levocidisophia.it/en/>



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

Direttore responsabile: Paolo Ercolani (Aggiunto come Direttore responsabile DOPO il processo di revisione tra pari inerente alla pubblicazione del primo numero a seguito di accordi successivi post revisione effettuata; iscritto all'albo dei giornalisti), Università degli Studi di Urbino Carlo Bo.

Direttrice editoriale, coordinamento scientifico e sponsorizzazione: Stefania Lombardi, Università Europea di Roma e CNR (tecnologa). ORCID ID: 0000-0003-3545-1170.

Comitato di direzione: Beppe Carrella (già Luiss Guido Carli), Sara Chessa (Giornalista. Bridges for Media Freedom), Maria De Carlo [Giornalista pubblicista. Presidente di "Conduco un Dialogo"], Mario De Caro (Università Roma Tre. Aggiunto nel Comitato di Direzione dopo il 15 aprile 2025), Paolo Ercolani (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), Arianna Fermani (Università di Macerata), Mario Guarna [Presidente del Premio Nazionale di Filosofia], Stefania Lombardi (CNR. ORCID ID: 0000-0003-3545-1170), Antonio Martone (Università degli Studi di Salerno. Aggiunto nel Comitato di Direzione dopo il 15 aprile 2025). Pamela Memè (Giornalista pubblicista. Ultima affiliazione come studentessa: Università Europea di Roma), Riccardo Roni (Università della Basilicata. ORCID ID: 0000-0002-9704-2033), Nicla Vassallo (Università di Genova. Aggiunta nel Comitato di Direzione dopo il 15 aprile 2025).

Comitato scientifico: Domenico Bilotti (Università Magna Graecia – Catanzaro), Danilo Campanella (già Università degli Studi Giustino Fortunato), Beppe Carrella (già Luiss Guido Carli), Sara Chessa (Bridges for Media Freedom), Antonio Cecere (Università Tor Vergata di Roma), Stefano Coletta, Francesco Coniglione (Università degli Studi di Catania), Giuseppe D'Acunto (Università Pontificia Regina Apostolorum), Mario De Caro (Università Roma Tre), Moira De Iaco (Università degli Studi di Bari. ORCID ID: 0000-0001-5943-8267), Anna Donise (Università degli Studi di Napoli Federico II), Paolo Ercolani (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), Adriano Fabris (Università di Pisa. ORCID ID: 0000-0001-5245-4125), Ubaldo Fadini (Università degli Studi di Firenze. ORCID ID: 0000-0002-1425-0540), Fabiola Falappa (Università di Macerata), Arianna Fermani (Università di Macerata), Valentina Ferrari (CNR. Aggiunta dopo il 15 aprile 2025), Piero Formica (Innovation Value Institute della Maynooth University, Irlanda), Elena Giglia (Università di Torino. ORCID ID: 0000-0003-4927-2632), Elisa Guidi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Barbara Henry (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa), Alfonso Maurizio Iacono (Università di Pisa), Laura Lippolis (Sapienza – Università di Roma), Stefania Lombardi (CNR. ORCID ID: 0000-0003-3545-1170), Giovanni Magri (già Università degli Studi di Catania), Antonio Martone (Università degli Studi di Salerno), Paola Chiara Masuzzo (IGDORE. ORCID ID: 0000-0003-3699-1195), Alessio Moneta (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa. ORCID ID: 0000-0003-4786-9507), Matteo Mordacchini (CNR. ORCID ID: 0000-0002-1406-828X), Roberto Mordacci (Università Vita-Salute San Raffaele, Milano. ORCID ID: 0000-0002-6949-549X), Donato Nitti (Tongji University, Shanghai), Antonina Nocera (Accademia cristiana russa per gli studi umanistici – RHGA. ORCID ID: 0000-0002-2517-2701), Giuseppe Pintus (Università degli Studi di Sassari. ORCID ID: 0000-0003-2628-5713), Paolo Quintili (Università Tor Vergata di Roma), Riccardo Roni (Università della Basilicata. ORCID ID: 0000-0002-9704-2033), Luigi Russo (Università Europea di Roma. ORCID ID: 0000-0001-5871-7619), Laura Santos Fernández (Universidad CEU San Pablo – Madrid), Salvatore Spina (già Università degli Studi di Messina. ORCID ID: 0009-0006-4318-9220. Aggiunto dopo il 15 aprile 2025), Michele Stanco (Università degli Studi di Napoli Federico II. ORCID ID: 0000-0002-1117-1062), Luigi Somma (Università degli Studi di Salerno. ORCID ID: 0009-0006-1236-3484), David Vannozzi (Università Telematica Pegaso), Nicla Vassallo (Università di Genova), Jose Luis Vazquez-Poletti (Universidad Complutense de Madrid. ORCID ID: 0000-0002-6241-8141), Simone Zacchini (Università di Siena. ORCID ID: 0000-0002-8817-7075), Susy Zanardo (Università Europea di Roma), Achille Zarlenga (University of Rijeka), Davide Zizza (Italian Oscar Wilde Society).

Comitato di redazione: Carmelo Bisucci (ultima affiliazione come studente: Università degli Studi di Catania; collaborazione iniziata nel cuore del quinto numero della rivista), Danilo Campanella (già Università degli Studi Giustino Fortunato), Stefano Coletta (psicologo iscritto all'Ordine degli Psicologi del Lazio, Università delle Tre Età), Andrea Ignazio Daddi (ultima affiliazione come studente: Università degli Studi di Milano-Bicocca. ORCID ID: 0000-0001-6550-8233), Moira De Iaco (Università degli Studi di Bari. ORCID ID: 0000-0001-5943-8267), Fabiola Falappa (Università di Macerata; collaborazione iniziata durante la fine della redazione del secondo numero della rivista), Roberta Graci (CNR; collaborazione iniziata nel cuore del terzo numero della rivista), Elisa Guidi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Stefania Lombardi (CNR. ORCID ID: 0000-0003-3545-1170), Silvia Manca (Università Telematica Pegaso), Gioacchino Mazzocco (ultima affiliazione come studente: Università degli Studi Federico II di Napoli. ORCID ID: 0009-0006-2234-464X; collaborazione iniziata durante la fine della redazione del secondo numero della rivista), Pamela Memè (ultima affiliazione come studentessa: Università Europea di Roma), Alessio Moneta (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa. ORCID ID: 0000-0003-4786-9507), Donato Nitti (Tongji University, Shanghai), Davide Orlandi (Universidad de Granada. ORCID ID: 0009-0007-2102-625X), Federica Piangerelli (Università di Macerata. ORCID ID: 0000-0002-5448-4544; collaborazione iniziata immediatamente dopo la pubblicazione del primo numero della rivista), Luigi Somma (Università degli Studi di Salerno. ORCID ID: 0009-0006-1236-3484), Federico Virgilio (Scuola Umbra di Consulenza Filosofica), Achille Zarlenga (già University of Rijeka).

Revisioni tutte in double blind peer review. NB: I nominativi dei revisori in double blind peer review sono stati pubblicati (assieme a quelli noti in open peer review) in occasione delle prime quattro uscite della rivista. La successiva pubblicazione sarà effettuata dopo altri 4 numeri pubblicati.

Layout editoriale a cura di Stefania Lombardi.

Sponsor per il costo dei DOI degli articoli, per l'eventuale pagamento dell'ISSN della rivista e per i costi di un'eventuale registrazione della rivista: Stefania Lombardi.

Autori, redattori e revisori contribuiscono a titolo gratuito alla rivista e, anche per questo, si ringraziano tutti. Si ringrazia il redattore e membro del Comitato Scientifico Donato Nitti per i non pochi pareri legali forniti a titolo gratuito in materia di proprietà intellettuale - e non solo - nel corso di questa prima pubblicazione.

Grazie anche alle menti poetiche come quelle di Alessandra Di Girolamo, Michela Zanarella, Cosimo [Mino] Trisolino e Carlo Carlotto che hanno arricchito un nostro editoriale.

PS: Per uniformità si è optato per una sola affiliazione dei membri del Comitato Scientifico, anche in presenza di più affiliazioni; solo per la Direzione si fanno eccezioni. Collaborazioni con il "Premio Nazionale di Filosofia" (Presidente: Mario Guarna) e con la rivista "Il Contributo" diretta da Aldo Meccariello.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

PRIMA PARTE

Opere artistiche [4]:

AUTORE: Mirco Pucci

Titolo: *Disegno Pucci*

doi: 10.14672/VDS20256VG1

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/opera-artistica-di-mirco-pucci/>

AUTORE: Luca Stella

Titolo: *Disegno Stella*

doi: 10.14672/VDS20256VG2

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/opera-artistica-di-luca-stella/>

AUTORE: Bigo

Titolo: *Disegno Bigo*

doi: 10.14672/VDS20256VG3

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/opera-artistica-di-bigo/>

AUTORE: Cristiano Soldatich

Titolo: *Disegno di Cristiano Soldatich*

doi: 10.14672/VDS20256VG4

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/opera-artistica-di-cristiano-soldatich/>

Editoriali [9]:

AUTRICE: Stefania Lombardi

Titolo: *Scientificità, ordine, armonia, scienza, pace*

doi: 10.14672/VDS20256ED15

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/editoriale-1/>

AUTORE: Davide Orlandi

Titolo: *L'eco vuota del futuro: elogio della ruggine*

doi: 10.14672/VDS20256ED16

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/editoriale-2/>

AUTORE: Guido Traversa

Titolo: *Potenza e atto dell'armonia*

doi: 10.14672/VDS20256ED17

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/editoriale-3/>

AUTORE: Emiliano Pagani

Titolo: *"Fa' la cosa giusta!"*

doi: 10.14672/VDS20256ED18

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/editoriale-4/>

AUTRICE: Greta Thunberg

Titolo: *Greta Thunberg's original speech delivered on 8 December 2018*

doi: 10.14672/VDS20256ED19

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/editoriale-5/>

AUTORE: Christian Corda

Titolo: *Guerra e armonia tra particelle*

doi: 10.14672/VDS20256ED20

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/editoriale-6/>



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

AUTORE: Valerio Rossi Albertini

Titolo: *Non dovremmo essere qui*

doi: 10.14672/VDS20256ED21

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/30/editoriale-7/>

AUTORE: Ricardo Baeza Yates

Titolo: *Searching for peace*

doi: 10.14672/VDS20256ED22

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/editoriale-8/>

AUTORI: Frida Nacinovich e Riccardo Chiari

Titolo: *Mettete dei fiori nei vostri cannoni*

doi: 10.14672/VDS20256ED23

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/editoriale-9/>

Articoli con peer review [5]:

AUTRICE: Martina Rosa Fatima Dell'Utri

Titolo: *Pace Perpetua o Pace Eterna? La neutralizzazione dell'Altro nell'universalismo kantiano*

doi: 10.14672/VDS20256PR17

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/pace-perpetua-o-pace-eterna-la-neutralizzazione-dellaltro-nelluniversalismo-kantiano/>

AUTRICE: Corinna Zaffarana

Titolo: *Atena e la guerra. Equilibrio e rigenerazione nel paradigma bellico del mito greco*

doi: 10.14672/VDS20256PR18

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/09/atena-e-la-guerra/>

AUTORE: Carmelo Bisucci

Titolo: *Ai confini dell'identità: i senza terra*

doi: 10.14672/VDS20256PR19

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/ai-confini-dellidentita-i-senza-terra/>

AUTORE: Mario Autieri

Titolo: *Alcune considerazioni filosofiche sull'arte come verità*

doi: 10.14672/VDS20256PR20

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/alcune-considerazioni-filosofiche-sullarte-come-verita/>

AUTORE: Leonardo Simoncini

Titolo: *L'identità greca e il confronto con l'alterità nelle riflessioni di Platone*

doi: 10.14672/VDS20256PR21

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/31/lidentita-greca-e-il-confronto-con-lalterita-nelle-riflessioni-di-platone/>



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

SECONDA PARTE

Invited paper [6]:

AUTORE: Francesco Postorino

Titolo: *È finito l'Occidente? Primi vagiti della "nuova postmodernità"*

doi: 10.14672/VDS20256IP21

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/e-finito-loccidente/>

AUTORE: Pasquale Pugliese

Titolo: *Se vuoi la pace prepara la pace. Elementi per la decostruzione della violenza culturale e la ricostruzione dei saperi della nonviolenza*

doi: 10.14672/VDS20256IP22

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/30/se-vuoi-la-pace-prepara-la-pace/>

AUTORE: Alessandro Volpi

Titolo: *La nuova bolla finanziaria del riarmo*

doi: 10.14672/VDS20256IP23

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/11/la-nuova-bolla-finanziaria-del-riarmo/>

AUTORE: Marco Masoni

Titolo: *Cuore di pace - 120 anni di canzoni contro la guerra*

doi: 10.14672/VDS20256IP24

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/cuore-di-pace-120-anni-di-canzone-contro-la-guerra/>

AUTRICE: Laura Santos

Titolo: *Ciencia y Creencia. El concepto aristotélico de Endoxa*

doi: 10.14672/VDS20256IP26

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/ciencia-y-creencia-el-concepto-aristotelico-de-endoxa/>

AUTRICE: Pat Patfoort

Titolo: *Using the MmE-model to get out of misery, fighting and war towards well-being, constructive communication and peace*

doi: 10.14672/VDS20256IP25

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/12/using-the-mme-model-to-get-out-of-misery-fighting-and-war-towards-well-being-constructive-communication-and-peace/>

Recensioni [8]:

AUTORE: Davide Orlandi

Titolo: *Recensione 1 di Davide Orlandi a "Il danno scolastico". La scuola progressista come macchina della disuguaglianza*

doi: 10.14672/VDS20256RE17

Link: <https://levocidisophia.it/2025/11/04/recensione-1-2/>

AUTRICE: Stefania Lombardi

Titolo: *Recensione 2 di Stefania Lombardi a "Da che parte stai? Tutti siamo chiamati a scegliere"*

doi: 10.14672/VDS20256RE18

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/recensione-2-2/>

AUTORE: Beppe Carrella

Titolo: *Recensione 3 di Beppe Carrella a "Quel pazzo di Nietzsche: Come leggere la nostra vita e quelle altrui"*

doi: 10.14672/VDS20256RE19

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/recensione-3-2/>



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

AUTORE: Massimo Moro

Titolo: *La Forza come via alla pace interiore: la filosofia di Filippo Rossi tra mito e consapevolezza. Recensione 4 di Massimo Moro a "Filosofia di Star Wars: Imparare a vivere seguendo le vie della Forza".*

doi: 10.14672/VDS20256RE20

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/recensione-4-2/>

AUTRICE: Stefania Lombardi

Titolo: *Recensione 5 di Stefania Lombardi a "Restituzione. Dialogo su resti, eredità, gratitudini".*

doi: 10.14672/VDS20256RE21

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/recensione-5/>

AUTRICE: Stefania Lombardi

Titolo: *Recensione 6 di Stefania Lombardi a "Il privilegio della follia. Hegel tra diritto, morale e antropologia"*

doi: 10.14672/VDS20256RE22

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/recensione-6/>

AUTORE: Alessandro Mazzi

Titolo: *Recensione 7 di Alessandro Mazzi a " Il pianeta dell'Homo Ludens: Videogioco, cinema, società ".*

doi: 10.14672/VDS20256RE23

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/recensione-7/>

AUTORE: Gioacchino Mazzocco

Titolo: *Recensione 8 di Gioacchino Mazzocco a "F. Pessoa e G.W. Leibniz: un incontro. Specchi e solitudini".*

doi: 10.14672/VDS20256RE24

Link: <https://levocidisophia.it/2025/12/10/recensione-8/>

186

188

191

194

198



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

La scelta dello stile Chicago per note e bibliografia adottata solitamente dalla rivista è stata effettuata perché

Questa pratica garantisce snellezza nelle citazioni e facilità di accesso alle informazioni più dettagliate. La bibliografia deve essere ordinata alfabeticamente per autore, in modo che i riferimenti inseriti in nota possano essere recuperati agevolmente.

[https://it.bul.sbu.usi.ch/learning/chicago_note], sito visitato per l'ultima volta il 29/06/2023.

In Chicago style, nei titoli, si utilizzano le virgolette alte per articoli in inglese e basse (caporali) per articoli in italiano.

Per le citazioni, invece, valgono i soliti criteri:

Il corsivo senza virgolette, sempre, per citazioni lunghe e separate dal resto del testo con un carattere più piccolo.

Non essendo un testo di narrativa vanno preferite le virgolette alte a quelle basse, caporali, a meno che non ci sia un dialogo.

In Chicago style si possono elencare i curatori come autori (ma con cur., specificato dopo) e in questo senso, ad esempio, un autore vivente sembra aver curato il volume con un autore deceduto da molti decenni (o secoli) ma non è così.

In Chicago style non si indicano le pagine con p. o pp. ma direttamente con il numero, ad esempio:

“Paolino, Paperino. *Spirito della rivoluzione dei paperi*, 99. Paperopoli: Paperas Editore, 1940” è corretto perché la pagina 99 è indicata subito dopo il titolo preceduta da una virgola.

[Per esigenze editoriali, a volte, la redazione potrebbe formattare i lavori in queste forme ibride egualmente corrette:

- “Paolino, Paperino. 1940. *Spirito della rivoluzione dei paperi*, 99. Paperopoli: Paperas Editore”.
- “Paolino, Paperino (1940). *Spirito della rivoluzione dei paperi*, 99. Paperopoli: Paperas Editore”.]

Se citiamo ancora quel saggio di Paolino Paperino, non usiamo ibidem o ivi ma il cognome dell'autore, una virgola e il numero di pagina.

Ad esempio: “Paolino, 401” è corretto e non un'omissione di testo perché è indicato nella nota precedente.

Quando ci sono state citazioni tratte da APA style, la rivista ha riadattato la citazione APA con autore e anno (Paolino 2015, ad esempio) con autore, anno (Paolino, 2015).

01/01/2026. La presente versione aggiorna le informazioni relative alle affiliazioni dei membri dei comitati, al fine di migliorarne chiarezza e trasparenza. Le versioni precedenti devono considerarsi superate e non più rappresentative dello stato attuale. Si invita a fare riferimento esclusivamente all'ultima versione disponibile.

Policy sulle affiliazioni

Le affiliazioni indicate per i membri dei comitati scientifici ed editoriali di *Le voci di Sophia* hanno esclusivamente una funzione informativa, biografica e contestuale. Salvo ove espressamente indicato, tali affiliazioni non implicano rapporti di impiego, collaborazione attiva o rappresentanza istituzionale con gli enti menzionati. In assenza di una collaborazione accademica o istituzionale in corso, può essere indicata l'ultima affiliazione rilevante a fini di contestualizzazione del percorso scientifico o culturale della persona. *Le voci di Sophia* si impegna ad aggiornare periodicamente tali informazioni per garantire la massima chiarezza e correttezza editoriale.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

Ciencia y Creencia. El concepto aristotélico de Endoxa

Invited paper 5



Laura Santos Fernández. Universidad Francisco de Vitoria. Madrid, España.

E-mail: daseinundzeit@gmail.com

doi: [10.14672/VDS20256IP26](https://doi.org/10.14672/VDS20256IP26)

(<https://levocidisophia.it/2025/12/10/ciencia-y-creencia-el-concepto-aristotelico-de-endoxa/>)

(<https://doi.org/10.14672/VDS20256IP26>)

Abstract (en) [Title: Science and Belief: The Aristotelian Concept of Endoxa]

The debate concerning the possible opposition between what we call belief and what we refer to as science is an issue that continues to generate interest today and is especially significant insofar as it is, at bottom, a question about the limits of each. The criterion of demarcation regarding what we consider to be science has been a task that philosophy has approached from different perspectives. The aim of this paper is, in the light of Aristotelian philosophy, to delimit what science is, what belief is, and what relationship obtains between them, as well as to shed light on a concept that serves as a bridge between the aforementioned notions, namely the concept of *ἔνδοξα* (*endoxa*). In this article, we seek to clarify the meaning, scope, and importance of the concepts of science and belief—by way of the concept of *ἔνδοξα* (*endoxa*)—in order to elucidate the place that belief occupies on the path toward science, that is, to understand the epistemological status of belief with respect to what we call science.

Keywords: science, belief, epistemology, *doxa*, *epistēmē*, *endoxa*, analytical reasoning, dialectical reasoning.

Abstract (es)

El debate acerca de la posible oposición entre lo que llamamos creencia y lo que denominamos ciencia ha sido una cuestión que, hoy en día, sigue generando interés y que resulta especialmente interesante por ser en el fondo una pregunta acerca de los límites de una y de otra. El criterio de demarcación a propósito de lo que consideramos ciencia ha sido una tarea que la filosofía ha abordado desde diferentes perspectivas. Lo que pretendemos en este trabajo es, a la luz de la filosofía aristotélica, delimitar qué es ciencia, qué es creencia y qué relación hay entre ambas, además de arrojar luz sobre un concepto que hace de puente entre los conceptos anteriormente mencionados, a saber, el concepto de *ἔνδοξα* (*endoxa*). En el presente artículo pretendemos aclarar el significado, alcance e importancia de los conceptos de ciencia y creencia, pasando por el de *ἔνδοξα* (*endoxa*), para así dilucidar qué lugar ocupa la creencia en el camino hacia la ciencia, es decir, entender el estatus epistemológico que tiene la creencia con respecto a lo que denominamos ciencia.

Palabras clave: ciencia, creencia, epistemología, *doxa*, *episteme*, *endoxa*, razonamiento analítico, razonamiento dialéctico.



Introducción

A lo largo del presente documento abordaremos uno de los asuntos más representativos de la epistemología, esto es, nos ocuparemos de la dicotomía *doxa-episteme* (δοξα-ἐπιστήμη) a la luz de la filosofía aristotélica y en concreto, tomando como base sus escritos acerca de lógica recogidos en su obra conocida como Ὅργανον (*Organon*).

Es importante destacar que, a diferencia de la concepción moderna, la ciencia para Aristóteles tiene un significado menos restrictivo y más profundo, casi equiparable al de la sabiduría o al de la propia filosofía. Dado que el saber se expresa mediante juicios (enunciados que pretenden decir qué y cómo es la realidad) será especialmente importante abordar, aunque tan solo sea de manera tangencial, el asunto de la verdad pues, para que un juicio sea, además de unidad mínima de conocimiento, conocimiento efectivo, este mismo habrá de ser verdadero. Es importante también recordar que, dado que hablamos de conocimiento y siendo la epistemología la disciplina que estudia su posibilidad, límites y origen, el conocimiento implica una relación entre el sujeto que conoce y el objeto a conocer. Por lo tanto, siempre que se propone una teoría del conocimiento, irremediablemente se proponen otras dos, a saber, una teoría acerca de qué o quién es el hombre (antropología) y una teoría acerca de qué es la realidad (metafísica u ontología, no siendo sinónimos y teniendo ambos una implicación importante en lo que nos ocupa).

La antropología que propone Aristóteles pudiera resolverse de manera sucinta, y sin querer dejar de hacerle justicia, en su famosa definición del ser humano como *zoón logon echon* (ζῷον λογὸν ἔχον), es decir, animal que tiene o está provisto de *logos* (λογότυπα), término polisémico que es preciso entender por la riqueza y profundidad de su alcance. Logos hace alusión a razón, discurso, palabra, razonamiento, sentido...incluso también pudiera entenderse como vínculo (algo así como “la razón por la cual”). Es importante, por lo tanto, no reducir la definición de ser humano al hecho de que es un animal que razona o tiene lenguaje sin más. Es preciso decir que el lenguaje para Aristóteles, o no al menos como significado principal, no es meramente una herramienta de comunicación sino el vínculo que nos permite decir o desvelar la realidad misma.

En cuanto a esta realidad que permite ser dicha y entendida gracias al lenguaje (rasgo definitorio del ser humano) debe ser entendida desde el paradigma realista que el Estagirita comparte con filósofos como Tales, Pitágoras o su propio maestro, Platón, pues todo filósofo realista considera que la realidad es objetiva, se da con independencia del sujeto, pero que éste mismo puede acceder a ella, ya sea de modo directo (como afirmaría su maestro) o indirecto (como defendería el propio Aristóteles).

Dicho esto, es importante entender también que, si el conocimiento se manifiesta en forma de juicios (enunciados que pretenden decir algo de la realidad afirmándolo o negándolo), esta será la clave para empezar a dilucidar la diferencia entre los juicios propios de la ciencia y los juicios propios de la creencia además del grado de verdad que se pueda atribuir a ambos. Para Aristóteles, la filosofía no es una filosofía del conocimiento, sino que ésta, más bien, es la “teoría de la verdad” y esta filosofía no puede ser otra cosa que la Filosofía Primera pues ésta es la ciencia de lo que es en tanto que algo que es. Podemos decir, entonces, que el realismo de Aristóteles radica en que se puede conocer lo que las cosas son, aunque es importantísimo resaltar que Aristóteles no afirma que la verdad esté en las cosas, pues la verdad no es una propiedad real de la cosa. La verdad está en el entendimiento que compone o divide, por lo que, se dirá que algo es verdadero cuando está desvelado, pero, evidentemente, no habrá un desvelamiento si no hay un alguien que desvela.



Además, tenemos que todo decir “lo que es” (de lo que se ocupa la metafísica) se ocupa de causas y principios; tenemos así que la σοφία (*sophía*) es el conocimiento a partir de los primeros principios (es intuición y demostración), es en este sentido en el que afirmamos que, para Aristóteles, filosofía es νοῦς καὶ ἐπιστήμη (*nûs kai epistêmê*), esto es, razonamiento a partir de los primeros principios. Tal y como acabamos de señalar, ese “decir lo que es” es la tarea de la ciencia por excelencia para Aristóteles, aquello a lo que denomino Ciencia o Filosofía Primera y que, por diferentes motivos, se rebautizó como Metafísica una vez se compilaron los escritos que hacían alusión a esta curiosa disciplina.

Ciencia y Creencia. Episteme y Doxa

El hecho de que la filosofía sea considerada como Ciencia Primera nos permite adentrarnos por fin a qué sea esto que llamamos ciencia en tanto que *episteme* (ἐπιστήμη) en una primera caracterización de lo que posteriormente llamaremos creencia en tanto que *doxa* (δόξα). Dado que el conocimiento se expresa mediante juicios y es en estos y en su manera de decir la realidad de las cosas en los que puede ser predicada la verdad o la falsedad, será primordial exponer de qué tipo de juicios se compone la ciencia o ἐπιστήμη (*epistêmê*) y de cuáles la creencia o δόξα (*doxa*). La obra en la que el Estagirita aborda en profundidad estas cuestiones no es otra que el Ὀργανον (*Organon*), su tratado de lógica.

Tal y como el Filósofo afirma en Analíticos Segundos (capítulo del Ὀργανον (*Organon*) destinado a los juicios de la ciencia) los juicios propios de la ciencia son juicios demostrativos que dan cuenta de la causa de las cosas, es decir, la episteme está orientada a, a partir de la observación de los fenómenos sensibles, poder aducir cuál es la causa de estos. Es por ello por lo que la filosofía, en tanto que Ciencia Primera, se ocupa de las primeras causas. Por otro lado, tenemos que los juicios de la δόξα (*doxa*) se ocupan de lo probable, lo opinable.

Ya hemos hablado de los tipos de juicios que le corresponde a cada uno de ellos, tiene ahora especial relevancia ahondar en el tipo de razonamiento que se lleva a cabo desde la ciencia y desde la creencia. Los razonamientos de la ciencia son los llamados razonamientos analíticos y los de la creencia, razonamientos dialécticos. Un razonamiento es el proceso mediante el cual, a partir de unos principios o premisas y precisamente porque estas están dadas y se relacionan entre sí, podemos llegar a una conclusión.

El proceso por el cual el razonamiento analítico llega a una conclusión es a partir de lo que Aristóteles denomina “Primeros Principios”, principios propios de cada una de las ciencias y que suponen la base a partir de la cual deducir teorías o teoremas, estaríamos hablando de lo que hoy afirmamos como axiomas o postulados (principios evidentes e indemostrables por definición). Cada ciencia tiene sus propios primeros principios. Los razonamientos dialécticos, sin embargo, no parten de premisas o principios verdaderos sino probables, plausibles u opinables. La analítica se ocupa de la ciencia y la dialéctica de la creencia.

El razonamiento dialéctico presenta tres rasgos principales (Aristóteles. *Tópicos*, I, 1, 100a18-101a24); el primero será su carácter de universalidad (“sobre todo problema que se nos proponga...”), el segundo hará alusión a su falta de cientificidad, pues, partiendo de premisas plausibles no proporciona conocimiento científico alguno y, como tercer rasgo, que el enunciado resultante de este método (que no es otro que el de la dialéctica) no nos lleve a contradicción. La relación que hay entre este tipo de razonamiento (ámbito de la dialéctica y, por ende, relacionado con lo plausible u



opiniones) y los *primeros principios* (ámbito de la demostración, por ser estos, principios propios de cada una de las ciencias particulares), es lo que, a partir de ahora, nos permitirá ver en qué sentido se relacionan Dialéctica y Analítica en Aristóteles. Este puente entre la ciencia y la creencia en tanto que opinión no es otro que el concepto de *ἔνδοξα* (*endoxa*), traducido comúnmente como “opinión aceptada por la mayoría”; en el análisis de este, se impone un estudio acerca de las diferencias y similitudes de éste con el concepto comúnmente empleado para la opinión sin más, la *δόξα* (*doxa*).

Analítica y Dialéctica en el Órganon.

Aristóteles, en su consideración del razonamiento científico (o demostrativo), reconoce que la ciencia se conoce por medio de una demostración y que esta demostración se da cuando se cumple que, de lo que se trata, es de algo necesario, además este razonamiento habrá de partir de premisas verdaderas, necesarias y universales (pues la ciencia nunca lo será de lo singular sino que aspira a la universalidad), además, estas premisas de las que hablamos, en última instancia, habrán de ser indemostrables pues, de no ser así, caeríamos en una circularidad (Aristóteles. *Analíticos Posteriores*, I, 3, 72b.18). El hecho de que existan estas premisas indemostrables, anteriores y más conocidas que la propia conclusión (a la que llegamos gracias a que, como dice Aristóteles, puestas unas cosas, se infiere necesariamente otra distinta de las primeras, la conclusión, justo porque éstas fueron puestas), hace que nos preguntemos: si no es el razonamiento científico (o silogismo demostrativo) el que nos permite conocerlas, pues partimos de ellas, ¿qué tipo de acceso tenemos a esos *primeros principios* de las ciencias? Y, de existir este método de acceso, ¿no sería éste “mejor” que el del razonamiento demostrativo mismo?

Cuando hablamos de *primeros principios*, es preciso destacar que Aristóteles distingue dos tipos. Por un lado, estarían los *principios comunes*, los cuales, carecen de cualquier contenido, no se refieren a ninguna materia determinada y, en realidad, tampoco son premisas propiamente hablando, un ejemplo sería el *principio de no contradicción*, un principio al que volveremos a lo largo de este trabajo por ser, en cierta manera, paradigmático y, por esto mismo, muy útil en la empresa que aquí nos ocupa. También, como decíamos, están los *principios propios*, esto es, premisas primeras dentro de cada ciencia particular pues, como apunta el filósofo, si hablamos de ciencia, ésta deberá ocuparse de un único género. De esta manera, y a modo de caracterización de lo que Aristóteles considera Ciencia, podemos destacar dos aspectos fundamentales: que las ciencias son genéricas y que implican conocimiento de lo necesario.

En el caso del razonamiento dialéctico, se argumenta a partir de lo que se dice, o lo que la autoridad dice, podríamos afirmar que son opiniones *ἔνδοξον* (*endóxon*). Es decir que, en lo referente a la Dialéctica, sus premisas pueden establecerse (o elegirse) a partir de lo que se considera aceptable para el auditorio. Por este motivo la Dialéctica puede tratar de todo, luego, la diferencia con la Ciencia no tendrá que ver con las cosas que una y otra tratan, esto es, puede llevarse a cabo un razonamiento dialéctico cuyo objeto o materia sea, tanto lo necesario, como lo probable; es decir que, tanto el científico como el dialéctico pueden llevar a cabo un mismo razonamiento (Aristóteles. *Analíticos Posteriores*, 89.a22-25) que, en unos casos nos conducirá a la ciencia, y, en otros, podrá conducirnos a la opinión o saber (Aristóteles. *Analíticos Posteriores*, 89.a13-15)

Si la ciencia es el conocimiento de algo determinado de manera que produce un conocimiento incommovible o inquebrantable, la Dialéctica es un método que nos permite discutir de todo sin saber de nada, pues el dialéctico es capaz de tratar o discutir sobre cualquier problema; podríamos, pues,



también afirmar que la Dialéctica le es útil (cuando no imprescindible) a la Ciencia teniendo en cuenta tres puntos. Primero, que éste no deja de ser un método (la Dialéctica) para construir silogismos, esto es, un método de razonar; segundo, que estos silogismos dialécticos parten de lo plausible y, por último, y por lo ya aducido, es fácil concluir que la Dialéctica, en tanto que puede ser considerada como un arte de la interrogación es de utilidad universal.

Nos detenemos en el segundo punto, el cual, hace referencia al hecho de que el razonamiento dialéctico parte de lo opinable pues quizá éste, y no cualquier otro rasgo, es el característico de la Dialéctica. A propósito de este asunto, Aristóteles (Aristóteles. *Analíticos Posteriores*) expone que, en lo que refiere al *silogismo científico*, no es que se busque en este un procedimiento para descubrir, sino que más bien, de lo que se trata, es de ordenar los argumentos coherentemente, es decir, se organizan las proposiciones, pues, una cosa es descubrir y, otra muy diferente, demostrar, y la demostración no descubre (o inventa en cierto modo) una proposición determinada nunca, aclarado esto, además, necesitamos de la razón (juicio o criterio) para prestar asentimiento a la proposición.

Al contrario que la Ciencia, las argumentaciones en la Dialéctica sí pueden partir de proposiciones que ponen en relación términos de categorías diversas pues, partiendo de “lo que se dice” no es incompatible que dos juicios o proposiciones de categorías distintas formen parte de un mismo razonamiento. Esto es así porque la Dialéctica es esencialmente interrogativa, no como la Ciencia que afirma unas premisas que ya son conocidas por sí mismas; el dialéctico, en cambio, parte de una pregunta sencilla que, a la vez, implica muchas consideraciones pues, en torno a la pregunta “¿aceptas esto?”, el que responde deberá responder con un “sí” o un “no” y, a partir de la respuesta con la que éste se comprometa, el preguntador irá reformulando sus preguntas con el fin de vencer en el debate (en el caso de que el fin sea la disputa), la mayoría de las veces intentando llevar al “respondedor” a una contradicción; no en vano Weil (1980) habla de los dialécticos como “cazadores de contradicciones”.

Como indicábamos, pueden ser varios los usos de la Dialéctica: la disputa, la crítica, la ejercitación y la investigación. Nos centramos en el uso que le compete a la ciencia, es decir, el uso investigativo *σκέψις* (*scepsis*). Esta sería aquella modalidad de la Dialéctica cuya finalidad es ver cuáles son las consecuencias de afirmar una tesis, es decir, hasta qué punto se puede sostener una hipótesis de acuerdo con las opiniones existentes, por lo que, para ello, habrá que ver qué opiniones hay al respecto.

Pero, además, la modalidad investigadora de la Dialéctica es útil para tratar de los principios de las propias ciencias, para las cuestiones primordiales de cada conocimiento, ya que, la Ciencia, desde sí misma, no puede defender ni demostrar sus principios propios. En la Ciencia, hay unos principios de los que la misma Ciencia no trata y la Dialéctica, precisamente, tiene cierta capacidad para este asunto pues, como dijimos, puede tratar de todo sin producir ciencia. Ni los Principios Comunes (los de la lógica) ni los Primeros Principios (los que llamamos axiomas o postulados) son demostrables por definición. De modo que, la Dialéctica nunca demostrará estos principios, pero sí podrá aclararlos eliminando las dificultades con las que nos podemos encontrar a la hora de defender un determinado principio. Este es el modo en que la Dialéctica le es imprescindible a la Ciencia si bien es cierto que, una vez establecida la Ciencia, la Dialéctica, respecto del asunto esclarecido, ya no tendrá sentido.



Doxa y Éndoxa: opinión, creencia, lo plausible.

El término *endoxa* (ἐνδοξα) tiene un papel especialmente relevante en la *Ética a Nicómaco*, en la *Retórica* y en los *Tópicos*. Pero en ese papel es ligeramente diferente en el *Órganon* (Órganon) y en las ciencias prácticas. En sus respectivas traducciones de la *Ética*, (J. Pallí Bonet, por una lado y M. Araujo y J. Marías, por otro), interpretan ἐνδοξα (*endoxa*) en 1127.b25, el primero como “reputado” (“las cualidades más reputadas”) mientras que los segundos traducirán como “muy estimado” (“cualidades muy estimadas”). En cambio, para el caso de 1145.b5-7, ambas traducciones coinciden en traducir ἐνδοξα (*endoxa*) como “opinión aceptada” y “opinión generalmente admitida”.

En el caso de la *Retórica* (1357.a10), Quintín Racionero traduce el concepto anteriormente citado como “opinión común”, mientras que Tovar lo traduce como “cosas admitidas”; pero, es en 1355.a17 donde vemos que la traducción en este caso es, para Quintín Racionero “plausible” y para Tovar “verosímil”. Por último, en los *Tópicos* (traducción de Candel), el término ἐνδοξος (*endoxos*) en todo momento queda traducido por “plausible”. Rescatamos el fragmento más representativo (100b.21) donde Aristóteles define lo “plausible”, *endoxos*, y que Candel traduce como:

son cosas plausibles las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados.

Resulta claro que la ἐνδοξα (*endoxa*), por una parte, se refiere a cosas dignas de estima y reputación y, por otro, a lo que es verosímil y/o plausible, entendiendo por verosímil lo que es comúnmente aceptado o generalmente aceptado. Antes de analizar en qué sentido Aristóteles afirma que algo es plausible o no plausible, veamos como caracteriza la δόξα (*doxa*) pues, como veremos, parece que a veces ambos conceptos ἐνδοξα δόξα (*endoxa* y *doxa*) parecen significar, o decir, lo mismo respecto de las mismas cosas.

En aquellos pasajes en los que aparece δόξα (*doxa*) sin más, es decir, con esa terminación, todos los traductores coinciden en traducir por el término “opinión”. En algunos de estos pasajes, empezamos a ver cómo Aristóteles caracteriza la “opinión” en tanto que δόξα (*doxa*). En *Analíticos Posteriores* 89.a1 dirá que

la intuición y la ciencia y la opinión, y lo que se dice por mediación de ellas pueden ser verdad ἀληθὴς δ' ἐστὶ νοῦς καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα καὶ τὸ διὰ τούτων λεγόμενον (alēthēs d' estì nous kaì epistēmē kaì dōxa kaì tò dià toútōn legōmenon): de modo que queda la posibilidad de que la opinión verse sobre lo verdadero o sobre lo falso que es admisible que se comporte también de otra manera. Y esto último es la aprehensión de la proposición inmediata y no necesaria.

Tenemos, pues, que la opinión puede ser verdadera o falsa respecto de aquello que es admisible que se comporte de otra manera, de lo que, como resultado, se produce la aprehensión de la proposición de modo innecesario (pues es admisible que pueda ser de una manera u otra) e inmediato; veremos



en qué sentido esta aprehensión es inmediata, si en el sentido de que carece de reflexión, corroboración, etc.

Para esto puede ser esclarecedor otro de los pasajes en los que Aristóteles, para caracterizar, o afinar, la definición de δόξα (*doxa*), la contrapone a ἐπιστήμη (*epistēmē*). A propósito de las “apariencias” y de estar de acuerdo con ellas, el filósofo asegurará:

la opinión es insegura y tal es la naturaleza [de lo opinable], Además de esto, nadie cree estar opinando cuando cree que es imposible que [algo] se comporte de otra manera, sino que está conociendo científicamente; pero cuando [se cree] que [algo] es así, pero que nada impida que sea también de otra manera, entonces [se cree] estar opinando, como que de una cosa de este tipo hay opinión, de lo necesario, en cambio, hay ciencia. (Aristóteles. Analíticos Posteriores, 89.a7-9).

Queda claro que la opinión, entonces, es en relación a lo que puede comportarse de una manera y de otra, por oposición a la ciencia, que, como ya hemos explicado, es sobre lo necesario.

Pero, sin duda, este último pasaje (Aristóteles. *Analíticos Posteriores*, 100.b7) es, quizá el más revelador, pues nos ofrece una suerte de definición a propósito de la δόξα (*doxa*) por relación al modo de ser y al pensamiento, por los que poseemos la verdad; algo fundamental en nuestra caracterización del concepto que nos ocupa. En concreto, afirmará:

Por otra parte, puesto que, de los modos de ser relativos al pensamiento por los que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a [incurrir] en lo falso, v.g.: la opinión y el razonamiento δόξα καὶ λογισμός, (dóxa kai loghismós), mientras que la ciencia y la intuición son siempre verdaderas, que ningún otro género de saber es más exacto que la intuición, que los principios son más conocidos que las demostraciones, y que toda la ciencia va acompañada de discurso, no habrá ciencia de los principios; y, comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, habrá intuición de los principios, tanto a partir de estas consideraciones como [del hecho de] que el principio de la demostración no es la demostración, de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia. Si, pues, no poseemos ningún otro género [de conocimiento] verdadero aparte de la ciencia, la intuición será el principio de la ciencia. Y aquella será el principio del principio, en tanto que ésta se comporta, en cada caso, de manera semejante respecto de cada cosa.

Como indica el traductor, cuando Aristóteles en este fragmento dice “razonamiento”, no se refiere tanto al *silogismo* (συλλογισμός) como a *logismós* (λογισμός), de manera que estaríamos hablando de un razonamiento de manera genérica y no como “razonamiento compuesto” que es a lo que hace referencia el concepto de “silogismo”. Esto nos lleva a pensar, a colación de la cuestión que dejamos abierta antes, que la opinión y el razonamiento tienen más que ver con esa aprehensión inmediata de la que hablábamos, es decir, que apunta a una suerte de falta de reflexión por no haber composición sino mero razonamiento. De ser así, esto es, que el razonamiento y la opinión sean inmediatas por no haber en ellas reflexión, en nada le diferenciaría de la ciencia pues, ésta, a su manera y en tanto que intuición, también es inmediata. Luego, la diferencia (entre opinión y ciencia) debe apuntar a que la



intuición referida a la ciencia (el νοῦς *-nous*) no está sujeta a error, pues, además, el νοῦς (*nous*) sería el momento esencial o acto de la ἐπιστήμη (*episteme*) y, todo esto, en el ámbito de lo verdadero y, por lo tanto, fuera de toda posibilidad de error. Todo lo contrario, ocurrirá con el razonamiento (en el sentido de razonamiento genérico sin composición) y la opinión, por estar estos sujetos a la conjetura y el error.

Para Aristóteles, se puede predicar conforme a lo opinable y conforme a la verdad (*An. Pr.* 43.b8) y, es a partir de las proposiciones opinables (conformes a la opinión) cómo se construyen los razonamientos dialécticos (Aristóteles. *Analíticos Posteriores*, 46a.10). Nos llama la atención que, si bien hemos concluido que ἔνδοξα (*endoxa*) son las opiniones aceptadas por la mayoría, encontramos la misma traducción para el término δόξαις (“*doxais*”) cuando el filósofo afirma (Aristóteles. *Tópicos*, 104a.12)

Pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los sabios, siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría;

en este sentido *doxa* y *endoxa* parecen muy próximas según el uso que, en ocasiones, el filósofo Estagirita hace de ellas.

En la *Retórica* y en los *Tópicos* aparece el término δόξα (*doxa*) en contextos donde se hace referencia a la opinión ajena sobre el propio sujeto. Así sucede en uno de los criterios de lo preferible, que distingue entre los bienes más deseables según la verdad y según la opinión, es decir los bienes que se persiguen por sí mismos y los que se persiguen por razón del prestigio que nos proporciona ante la opinión de los otros. En este sentido debe interpretarse el pasaje siguiente de la *Retórica*:

Así mismo [es mayor] lo que es conforme a la verdad que lo que es conforme a la opinión. Lo que es conforme a la opinión se define como aquello que no se elegiría si hubiera de quedar oculto (Aristóteles. Retórica, 1365b.3).

Pasaje que es paralelo a otro de los *Tópicos* en el que se afirma que

*la definición de lo deseable para la opinión sería aquello que uno se afanaría porque existiera si nadie lo percibiese (Aristóteles. *Tópicos*, 118b.23).*

En la *Ética a Nicómaco*, por último, resulta especialmente importante el término δόξα (*doxa*) entendido como “gloria” y también como “buen nombre”. Este sentido, si bien es próximo al uso mencionado en el párrafo anterior, difiere notablemente de la δόξα (*doxa*) en el sentido epistémico



que es la más frecuente en el entorno de Ὀργανον (*Órganon*) y la *Retórica*. Por ejemplo, en el siguiente pasaje:

Pues bien, los que son jactanciosos por amor a la gloria se atribuyen cualidades que provocan alabanzas o felicitaciones (Aristóteles. Ética a Nicómaco, 1127b.12-17),

se emplea δόξα (*doxa*) como gloria. Y, en este otro se entiende como “buen nombre”, de tal manera que podemos leer:

Puede suceder que tenga entonces una parte mayor de otro bien, por ejemplo, de buen nombre o simplemente de hermosura moral (1136b.22).

Lo cual no impide que, en esa misma obra, también encontremos *doxa* empleado en el sentido de “opinión” (1128b.24).

Llegados a este punto y recordando que nuestro objetivo es el de, por medio de la comparación de los términos δόξα ἔνδοξα (*doxa* y *endoxa*), señalar posibles diferencias y similitudes, consideramos que la δόξα (*doxa*), o “mera opinión”, es de alguna forma “juicio asertórico”, o si se prefiere, en términos modernos, una “actitud proposicional” en que el sujeto presta su asentimiento a un enunciado con un grado de certeza menor que el que le corresponde al conocimiento científico y menor que el que le corresponde al conocimiento de los principios. Pues del enunciado en cuestión, por no haber sido comprobado, reflexionado o corroborado, no se podrían dar las causas ni, por ende, tampoco dar cuenta de la necesidad y/o normatividad, en caso de que tuviera esos caracteres.

Por el contrario, las ἔνδοξα (*endoxa*) serían datos primitivos para el sujeto que conoce, que permite, por un lado, adoptar ciertas creencias a partir de lo comúnmente aceptado o lo aceptado por los doctos en un asunto concreto en orden, por ejemplo, a la disputa. Pero también, como hemos señalado a propósito del uso investigativo de la Dialéctica (cuya importancia destacan Le Blond, Barnes y Brunschwig), permite encaminarnos hacia el conocimiento científico en el que la aserción ya sí vendría acompañada de demostración, este ámbito del saber y la verdad.

Por lo ya aducido, sabemos que existen distintos grados de ἔνδοξα (*endoxa*) (Aristóteles. *Tópicos*, 105b.1): 1) Opiniones del todo el mundo, 2) Opiniones de la mayoría, 3) Opiniones de los sabios y, éstas últimas, se clasifican en torno a tres elementos: 3.1) Todos los sabios, 3.2) La mayoría de los sabios y 3.3) Los sabios más conocidos. También las opiniones que corresponden a una técnica (pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los que han estudiado sobre estas cosas). (Aristóteles. *Tópicos*, 104a.33)

Quizá podríamos hablar de “masa de creencias” en las que uno está y, a partir de las cuales, cabe, por medio de la dialéctica, facilitar el conocimiento (o intuición) de los primeros principios y ejercitarse en el razonar de cara a la investigación científica. También, con el fin de vencer en la disputa, se parte



de proposiciones dialécticas provenientes de lo *endoxon* (ἐνδοξον), de manera que el problema que se plantea resulte a la audiencia plausible, si bien no evidente, ya que nadie discutiría acerca de lo evidente ni defendería ninguna tesis que la mayoría convendría en tachar de falsa o absurda.

Podríamos afirmar que, lo que se considera *ἐνδοξα* (*endoxa*), y volviendo a la importancia que supone en la disputa dialéctica la buena elección de las premisas a partir de las cuales presentar el problema, es importante partir de cosas que debieran aceptar la mayoría, es decir, sería una especie de marco consensuado a partir del cual descubrir (aunque más en el sentido de inventiva y no de descubrimiento mismo) algo que no es inmediatamente evidente. Es en este sentido en el que Barnes habla de “gloria”, “reputabilidad” e, incluso, “conjunto de creencias que pertenecen al sentido común” y esto, quizá no sólo teniendo en cuenta lo que se dice sino, también, lo que se observa en las prácticas o costumbres de los hombres. En este sentido podríamos entender *ἐνδοξα* (*endoxa*) como acuerdo, consenso, marco común a partir del cual discutir acerca de otras cuestiones no tan evidentes; lo *ἐνδοξον* (*endoxon*) es equivalente a decir que “es el caso”, hay marco común, commensurabilidad, posibilidad de diálogo... a partir de aquí se posibilita el discernimiento dialéctico que nos provee con la técnica para, en el plano de lo científico, plantear la verdad o falsedad de ciertas tesis o teorías.

Un ejemplo paradigmático de esto es la demostración del *principio de no contradicción*, y es paradigmático del proceder dialéctico y de lo que caracterizamos como *ἐνδοξον* (*endoxon*) porque, Aristóteles, partiendo de lo puramente plausible (es curioso no haber encontrado ninguna traducción de *ἐνδοξον* (*endoxon*) como “razonable”), lo que cualquier hombre en su sano juicio aceptaría, consigue precisamente lo que parece que en cierto modo era el objetivo de la disputa, esto es, llevar al otro a contradicción respecto de la tesis por éste defendida.

Aristóteles, desde el diálogo (el marco conceptual común y el marco lingüístico compartido) procede a la demostración de dos de las nociones que pueden ser consideradas como sus piedras de toque; por un lado, y como ya hemos dicho, el *principio de contradicción*. y, por otro (pero muy estrechamente relacionado con el primero), la Unidad con respecto a la cual se predica, dice o enuncia; esto es, el decir *πρὸς ἓν* (*pros hen*), ya que, aunque el ser se dice de múltiples maneras, no es pura dispersión, lo que es se dice de múltiples maneras, pero como referencia a “algo uno” que opera unificando el discurso y dotándolo de sentido y organización.

Como decimos, encontramos en la demostración del *principio de contradicción*, o más en línea con la dialéctica y tal como titula Aristóteles “La refutación del que pretende negar el Principio de No Contradicción” (Aristóteles. *Metafísica*, IV, 4), un modo muy gráfico de ver cómo dialécticamente y a partir del sentido común, lo que el otro concede y lo que no va en contra de la opinión de la mayoría o las apariencias, poder llegar a la conclusión de la necesidad del principio mismo y, en el momento en el que queda demostrado por el absurdo que no se puede decir ni predicar si no es por referencia a lo uno *πρὸς ἓν* (*pros hen*), podemos afirmar que, en esa aprehensión, el sujeto no puede ya negar la evidencia del principio y, en este sentido, podrá decirse que, efectivamente, está más encaminado al conocer propio de la ciencia en caso de que ese sea su objetivo en futuras investigaciones.

Si estas opiniones comúnmente aceptadas son meras opiniones que gozan de un consenso notablemente considerable sin más, o si, de otro modo, podemos considerar que en estas opiniones ya hay cierto grado de conocimiento en el camino hacia la verdad, es precisamente el horizonte al que queremos apuntar.



Ciencia y Creencia. Una relación de supeditación.

La creencia entendida como mera opinión o consenso vendría a ser la consecuencia de las lecturas más modernas de lo que llamamos ciencia. A partir de Descartes y de su *Mathesis Universalis*, la ciencia se identifica con el método matemático, comprendiendo este la intuición (en palabras del filósofo francés “lo que se nos presenta de manera clara y distinta”) y la deducción, proceso por el cual a partir de axiomas podemos llegar de manera segura a teoremas. Este discurso es precisamente el que, oponiendo ciencia a creencia, ha imposibilitado la comunicación entre las ciencias exactas y empíricas y, por otro lado, las ciencias humanas.

En el polo opuesto estarían aquellas posiciones que equiparan la ciencia a una creencia más, estamos hablando de las lecturas pragmatistas, aquellas que ya desde el relativismo científico de Thomas Kuhn consideran la ciencia como un relato más cuya única función es tener éxito predictivo y desligándose así de las posiciones realistas (como la de Aristóteles) que consideran que la misión de la ciencia es decir con objetividad la realidad. Este enfoque pragmatista entiende la *ἐνδοξα* (*endoxa*) como mero “sentido común” debido a una cierta intersubjetividad pues los juicios ya no tendrían como referente a la cosa de la que hablamos con pleno conocimiento y en el ámbito de la verdad, sino que, aquello que se fija como referente tiene más que ver con las creencias de la comunidad en general.

Consideradas estas dos posibles lecturas y apoyándonos en los referentes mencionados (Barnes, Weil, Brunschwig o Le Blond), frechemos una panorámica de ue permite integrar Ciencia y Opinión en Aristóteles sin, por un lado, desechar totalmente todo lo relacionado con la opinión en el camino al conocimiento ni, por otro, caer en interpretaciones en las que se igualan ambos polos δόξα ἐπιστήμη (*doxa* y *episteme*) y, todo esto, salvando su visión realista del mundo.

De lo que se trata, pues, es de ver cómo desde la posición aristotélica el ámbito de la Ciencia y el de la Opinión se modulan, coexisten y “soportan” dando así una interpretación verdaderamente sofisticada de la relación entre estos dos conceptos, objeto de ríos de tinta a lo largo de la tradición filosófica.

En su empresa de reivindicar la importancia de la Dialéctica frente a concepciones basadas en que los *Tópicos* resultan ser un escrito menor respecto de los *Analíticos Primeros* y *Analíticos Segundos*, Weil (1975) reclama que no existe una ruptura inquebrantable entre Dialéctica y Analítica pues, ambos, coinciden en que son formales, por lo que aquello que les distingue es su “materia” aquel contenido del que tratan. Si esto es así, y para el conocimiento de los principios propios de cada ciencia se hace necesaria la técnica de la dialéctica, podremos afirmar que, en el fondo, los *Tópicos* proveen de esa “materia” para los silogismos. De este modo, y según Weil, Aristóteles, rescatando la importancia de lo histórico en el conocer, presenta la Dialéctica como la aplicación de unas reglas críticas (en el sentido de que proporcionan el criterio requerido) a premisas históricamente establecidas. Vemos entonces como Dialéctica y Analítica se necesitan pues, como ya sabemos de mano de la *Metafísica*, todo conocimiento comienza por uno previo o pre-existente y los *Tópicos* ofrecen un procedimiento para, a partir no sólo de cosas aceptadas sino dignas de discusión y no inmediatamente evidentes, sacar a la luz problemas que, en el fondo, tienen que ver con la vida cotidiana; es precisamente desde la relevancia de estos problemas en lo cotidiano que la Dialéctica se revela como ámbito verdaderamente interesante en tanto que propicia la disputa y encamina y organiza en el conocer.

Es así cómo, volviendo al ejemplo de la demostración (ya sabemos en qué sentido) del *principio de contradicción*, podemos ver cómo desde una conversación o diálogo en torno a asuntos totalmente



cotidianos, podemos llegar a conocer uno de los *principios comunes* (si no el más importante) que rige en todo saber y que está a la base de los principios propios de cada una de las ciencias. Es así como la Dialéctica supone, por un lado, una estructura, respecto de la cual construir los argumentos (gracias a los diferentes lugares que ofrece éste en los *Tópicos* dependiendo del predicable en torno al cual se plantea el problema) y, por otro, una suerte de fundamento pues, si de fundamentar se trata, aquello que pretendemos fundamentar no puede pertenecer al mismo ámbito que lo fundamentado pues caeríamos en una irrevocable circularidad, circularidad que Aristóteles combate afirmando que debe haber un lugar donde se detiene el entendimiento, pero de esto hablaremos más adelante.

Según Weil, la depreciación de la Dialéctica respecto de la Analítica se basa en tres malentendidos fundamentales. El primero tiene que ver con cómo se ha entendido *ἔνδοξον* (*endoxon*) y la función que en Aristóteles tiene la *δόξα* (*doxa*) el segundo, en la mala interpretación que se ha hecho del binomio Dialéctica-Analítica y, por último, el tercero, el error de, por ser Platón su maestro, no haber entendido la diferencia que hay entre como éste concibe el diálogo y cómo lo hace Aristóteles.

En su rehabilitación de la Dialéctica, tanto Weil como Barnes aceptan que ya en la opinión *endoxa* (*ἔνδοξα*) está contenida de algún modo en cierto grado la verdad pues, para el primero la verdad contenida en las opiniones aceptadas puede ser, más tarde, tanteada en el ejercicio de la Dialéctica de manera que para él la *ἔνδοξα* (*endoxa*) es la manifestación del estado de conocimiento humano en determinada época histórica y, según sus tesis, la Dialéctica debería ser considerada también como una técnica científica pues ya se encuentra en el ámbito de la verdad y, gracias a ella, se puede llevar a cabo el análisis de cualquier tesis que se plantee al comienzo de la disputa, investigación, etc. Según esto, el papel de los *Tópicos* se eleva en tanto en cuanto permiten extraer “verdad” del discurso corriente y esto sólo es posible porque ya hay un conocimiento pre-existente.

Asistimos, pues, a una interpretación de la dicotomía Ciencia-Opinión que la diluye, precisamente porque concluye que la Dialéctica abarca a la Analítica; a la luz de ésta consideración, no se nos puede escapar que todo este proceso de conocimiento y de “descubrimiento” de una verdad que ya está contenida en lo *ἔνδοξον* (*endoxon*) (y quizá, en cierta medida en la *δόξα* (*doxa*) sin más, en tanto que al final alguna de las *δόξαι* (*doxas*) aciertan a aglutinarse en *ἔνδοξα* - *endoxa*), se circunscribe en el plano del lenguaje; como recuerda Weil, la lógica es una *τέχνη* (*techne*), un método científico que posibilita una proyección de la inmediata y evidente verdad ontológica en el plano del lenguaje pues, afirma Weil, el lenguaje media la construcción de la Ciencia aunque no la contenga.

Parece que, en sus afirmaciones, y como más adelante comentaremos, haya algo de “desvelamiento de la verdad” en tanto que, tanto Analítica como Dialéctica coinciden en ser dos procedimientos que permiten a la realidad que se revele por sí misma, es decir, la realidad (el mundo) se nos hace inteligible, algo sobre lo que volveremos. En el fondo, y tal como decíamos, los dialécticos son “cazadores de contradicciones” y, según Weil, también responsables de buscar esa verdad pre-existente procediendo, mediante el diálogo, a la eliminación de ambigüedades, trampas y posibles falsedades a las que nos puede llevar del lenguaje. Como podemos intuir, el método dialéctico, por todas las características que venimos aduciendo, no es una tarea que se complete de manera definitiva y cerrada, eso sería tanto como afirmar, que sería posible llegar a un lenguaje puro, exento de interpretaciones varias y donde, desde el plano lógico, pudiera ser posible un acceso libre y directo a la realidad.

Tenemos pues, que en las opiniones generalmente aceptadas ya hay un grado de verdad, según Barnes, se debe a que lo plausible ya entraña cierto saber que, además, tiene que ver con la experiencia acumulada, tomando esto mismo como un hecho; el autor da un paso más afirmando que esta verdad,



en cierto modo ya estaría implícita en los hombres, es algo que les es connatural. Como podemos apreciar, y como también señala Candel en una de sus notas a pie de página en los *Tópicos*, toda interpretación que derive en la conclusión de un racionalismo y empirismo puros aristotélicos carece de sentido pues, la antigüedad, desde la que escribe y piensa el filósofo Estagirita es previa, y completamente ajena, a una modernidad que escindiría ciencia y opinión de manera casi radical.

Conclusiones

Como ya anunciábamos al comienzo de este trabajo, reconocíamos como importante una inquietud perteneciente al ámbito de la metafísica que, como vimos, se presentaba como estrechamente ligada al lenguaje. La indagación en torno a lo que el Estagirita consideraba como lo “verdadero”, nos llevó a al concepto de *ἔνδοξα* (*endoxa*), el cual nos permitía entender, con toda amplitud, en qué condiciones afirmamos la verdad, respecto de qué la decimos y si ésta tiene grados. También hemos visto cómo esta noción se encuentra “a caballo” entre lo puramente conjetural y lo que se afirma con verdad. Además, hemos juzgado interesante, precisamente, analizar en qué sentido se diferencia lo puramente conjetural (la opinión, la *δοξα* -*doxa* de aquello que, basándonos en las lecturas de varios expertos, se reconoce cierto grado de verdad, si es que podemos hablar de grados en la que ésta se manifiesta la *ἔνδοξα* (*endoxa*)).

Considerada la *ἔνδοξα* (*endoxa*) como la “opinión colectiva” o el conjunto de opiniones mayoritariamente aceptadas como reconocimiento de la autoridad que proviene de la sabiduría y experiencia de unos pocos, nuestro objetivo ha sido determinar en qué sentido *ἔνδοξα* (*endoxa*) deja de ser mera opinión *δοξα* (*doxa*) y si, bajo este prisma, ya no podría considerarse como opuesta a la *ἐπιστήμη* (*episteme*) y por ende, totalmente ajena al ámbito de lo verdadero. Estamos en disposición de afirmar entonces que, lejos de existir una oposición o ruptura radical entre el ámbito de la opinión y la ciencia, pudiera haber una suerte de “continuum”.

Un “continuum” donde se dan diferentes estados respecto del conocimiento donde, desde la *δοξα* (*doxa*), hasta el *νοῦς* (*nous*), pasando por la *ἔνδοξα* (*endoxa*), el alma del sujeto cognoscente está predispuesta a un tipo de conocimiento u otro pues, esos estados *ἕξις* (*hexis*), serían estados epistemológicos (incluso anímicos) en los que el sujeto se sitúa frente a cada uno de los asuntos sobre los que cabe interrogar e interrogarse.

Cabe preguntarse si es la *ἔνδοξα* (*endoxa*) una suerte de antesala a la Ciencia o Verdad pues, frente a la *δοξα* (*doxa*) ordinaria, la *ἔνδοξα* (*endoxa*) ya presenta cierto grado de acuerdo gracias al cual sí podemos afirmar estar encaminados al conocimiento que nos procura la ciencia. Como decimos, que la *ἔνδοξα* (*endoxa*) pueda ser pensada como ese estado inmediatamente previo a lo que consideramos como conocimiento propiamente dicho (la ciencia) puede fundarse en las dos siguientes afirmaciones:

- Que la *ἔνδοξα* (*endoxa*) ya sea conocimiento en grado de tentativa (*νοῦς* -*Nous* en potencia)
- Que la *ἔνδοξα* (*endoxa*) es con lo único que contamos hasta “fijar” las intuiciones de la ciencia y que éstas se conviertan en ciencia.

A propósito de lo primero, y basándonos en evidencias bibliográficas (la mayoría del *De Anima*), nos proponemos apuntar la posibilidad de que la *ἔνδοξα* (*endoxa*) sea una primera manifestación del *νοῦς* (*nous*) en su camino hacia la *ἐπιστήμη* (*episteme*), como una primera “detención” (*ἕξις* -*hexis*) del



entendimiento hacia su perfeccionamiento en la Ciencia o Verdad. En este primer sentido podríamos ver en el Estagirita una “revalorización” de la opinión, como paso necesario hacia el conocimiento.

En cuanto a la consideración segunda, estaríamos dentro de la concepción platónica en la que podríamos hablar de una “depreciación” de la *δοξα* (*doxa*) entendida como mera opinión y como contrapuesta a la verdad o ciencia, es decir, la *ἐπιστήμη* (*episteme*). En Platón la *δοξα* (*doxa*) se presenta como un “mal menor” dentro de su famosa “analogía de la línea” en *La República*; las sombras con las que se tienen que conformar los hombres de la caverna en el olvido que su alma experimentó tal y como recoge su teoría de la reminiscencia o metempsícosis. En Platón, la Verdad tiene que ver con la “necesidad” y la “estabilidad” o “estaticidad” del *eidos* que hacen que el resto de estados mentales se presenten como compartimentos estancos desprovistos de valor epistemológico absoluto.

Desde la lectura de Aristóteles, tal y como define qué es ciencia o en su caracterización del silogismo demostrativo, también se apunta a la importancia del carácter necesario de la *ἐπιστήμη* (*episteme*) así como que la ciencia en cuestión deba tener su propio objeto y que, además, seamos capaces de dar las causas de éste. Sin embargo, también de la mano del Estagirita, podemos pensar en este camino de la *δοξα* (*doxa*) a la *ἐπιστήμη* (*episteme*) como un proceso dinámico en el que, ya en la *ἐνδοξα* (*endoxa*) hay conocimiento, una realización o actualización no completa del *νοῦς* (*nous*). La Verdad, el conocimiento o la ciencia dejan de ser ese algo estático del mundo de las ideas para ser algo que “se manifiesta” en lo sensible de manera completa y no como participando de las ideas entendidas platónicamente. No se trata tanto de recordar como propone el fundador de la Academia, sino de que, desde la experiencia, se haga patente el entendimiento, es decir, que el entendimiento paciente (característico de cada hombre particular y caracterizado por sus experiencias, opiniones, creencias) se actualice gracias al entendimiento agente (común a todos los hombres en tanto que hombres, inmortal y separado en un cierto sentido del resto de facultades del alma), garante de que el mundo se hace inteligible al hombre y de que es posible el conocimiento de éste por parte del hombre.

Precisamente en la ética Aristóteles incide en la importancia de estas facultades por parte del sujeto en el camino a la verdad. En esta obra (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, VI, 1, 1139a.1-10) afirmará que dos son las partes del alma: racional e irracional. Dentro de la primera, distingue dos partes:

una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes [...] a la primera vamos a llamarla científica y a la segunda razonadora.

A continuación (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139a.20-30) establecerá una analogía según la cual dirá que

lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida [...] esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

De tal manera que vemos en estos pasajes cómo Aristóteles pone en un mismo plano acción y verdad.

Podemos ver aquí un deslizamiento de lo teórico a lo práctico muy esclarecedor para el tema que nos ocupa. Si tenemos por cierta la tesis de que la *ἐνδοξα* (*endoxa*) es ya un “estar en la verdad”, (aunque sea de modo potencial o en grado de tentativa) en lo especulativo, podríamos decir que, en lo práctico (en lo referente a la acción humana) el hombre que, en su elección, persigue lo bueno y repudia lo malo ya contaría en su actuar con una concepción de lo que la verdad es. Hablamos entonces de una verdad práctica a la que accede y en la que está mediante la elección, más si cabe si consideramos el hábito de las buenas acciones, pues el hombre en tanto que elige y actúa en su “quehacer” cotidiano, ya está en una suerte de verdad anterior a todo discurso científico o epistémico.

El hombre, que por naturaleza está llamado a conocer, tanto en lo especulativo como en lo práctico, ya está orientado a una verdad que se le manifiesta a modo de grados y/o estados, desde la pura creencia u opinión hasta lo que hemos llamado ciencia.



Bibliografia

- Aristóteles. De anima. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. De interpretatione. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. Ética a Nicómaco. Madrid: Gredos; Clásicos Políticos.
- Aristóteles. Metafísica. Madrid: Gredos, 1994.
- Aristóteles. Órganon. Madrid: Gredos, 1988.
- Aristóteles. Retórica. Madrid: Gredos; Clásicos Políticos.
- Barnes, Jonathan. "Aristotle and the Method of Ethics." *Proceedings of the Aristotelian Society* 34 (1981): 491–511.
- Brunschwig, Jacques. *Aristote. Topiques. Tome I. Livres I–IV. Texte établi et traduit par Jacques Brunschwig.* Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- Descartes, René. *Discurso del método.* Madrid: Alianza Editorial, 1975. Original publicado en 1637.
- Fait, P. "Aristóteles y los límites de la dialéctica." ¹¹_{SEP} (Referencia incompleta: se recomienda añadir revista, editorial o año si es posible.)
- Gamba, José Miguel. "Dialéctica, ciencia y metafísica en Aristóteles." *Anuario Filosófico* XXXV/1–2 (2002).
- Gourinat, Jean-Baptiste. "Diálogo y dialéctica en los Tópicos y en las Refutaciones Sofísticas de Aristóteles." *Anuario Filosófico* XXXV/2 (2002): 463–495.
- Kant, Immanuel. *Contestación a la pregunta: ¿qué es la Ilustración? Estudio introductorio de Maximiliano Hernández.* Madrid: Gredos, 2010. Original publicado en 1784.
- Le Blond, Jean-Marie. *Logique et méthode chez Aristote.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1930.
- Mas, Salvador. "El concepto aristotélico de ciencia y la dialéctica como práctica." *Endoxa: Series Filosóficas*, no. 4 (1994): 83–98.
- Moraux, Paul. *Le commentaire d’Alexandre d’Aphrodise aux « Seconds Analytiques » d’Aristote.* Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1979.
- Ross, W. D. *Aristotle’s Prior and Posterior Analytics: A Revised Text with Introduction and Commentary.* Oxford: Oxford University Press, 1949; repr., 1957.
- Rubinelli, Sara. *Ars Topica.* Berlin: Springer, 2009.
- Rubinelli, Sara. "Problemas de topoi en Aristóteles: notas sobre una hipótesis diacrónica." *Anuario Filosófico* XXXV/2 (2002): 367–407.
- Vega, Luis. "Ta éndoxa: argumentación y plausibilidad." *Endoxa: Series Filosóficas*, no. 1 (1993): 5–19.
- Weil, Éric. "The Place of Logic in Aristotle’s Thought." En *Articles on Aristotle*, editado por Jonathan Barnes, Malcolm Schofield y Richard Sorabji, 1–28. London: Duckworth, 1975.



Le voci di Sophia, numero 6, 2025. ISSN: 2975-0156.

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI, VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA

