

01058

8

24

MODELOS NO-EPISTEMICOS EN LA TEORIA DE

LA ARGUMENTACION DE ARISTOTELES

"La analogía del concepto de conocimiento"



HECTOR ZAGAL ARREGUIN
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESTUDIOS SUPERIORES

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1991



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

MODELOS NO-EPISTEMICOS EN LA TEORIA DE LA ARGUMENTACION DE ARISTOTELES:

LA ANALOGIA DEL CONCEPTO DE CONOCIMIENTO

INDICE

<u>INTRODUCCION</u>	1
1.0. LA DIALECTICA COMO CONOCIMIENTO DE LO PLAUSIBLE..	5
1.1. <u>La materia de la dialéctica</u>	7
1.1.1. La opinión como materia dialéctica.	
1.1.2. La extensión de la dialéctica.	
1.2. <u>La forma de la dialéctica</u>	19
1.2.1. Argumentación dialéctica y argumentación apodíctica..	
1.2.2. Notas sobre los <u>Tópicos</u> .	
1.2.3. La forma dialógica de la dialéctica.	
1.3. <u>La utilidad de la dialéctica</u>	31
2.0. LA RETORICA: UNA VISION DE CONJUNTO.....	42
2.1. <u>Finalidad de la Retórica</u>	44
2.1.1. El género de la Retórica.	
2.1.1.1. La determinación <u>género-sujeto</u> como condición de la ciencia.	
2.1.1.2. Indeterminación fáctica del género de la Retórica.	
2.1.1.3. Determinación preceptiva del género retórico.	
2.2. <u>La Retórica en cuanto techne</u>	59
2.3. <u>Relaciones entre Retórica, Dialéctica y Política</u>	71
2.3.1. Retórica y Política.	
2.3.2. Retórica y Dialéctica.	

3.0.	UN EJEMPLO DE ARGUMENTACION DIALECTICA APLICADA A LA FILOSOFIA: EL LIBRO IV DE LA <u>METAFISICA</u>	77
3.1.	<u>La posibilidad de demostrar axiomas.</u>	
3.2.	<u>La argumentación refutativa: una defensa del principio de no-contradicción.</u>	
3.2.1.	ARGUMENTO I: Sobre la aceptación del significado de los nombres.	
3.2.2.	ARGUMENTO II: Sobre la predicación esencial-accidental.	
3.2.3.	ARGUMENTO III: Sobre la causalidad formal.	
3.2.4.	ARGUMENTO IV: Sobre la imposibilidad práctica de negar el principio de no-contradicción.	
3.2.5.	ARGUMENTO V: Sobre la necesidad de juzgar.	
3.2.6.	ARGUMENTO VI: Sobre los grados de falsedad.	
4.0.	<u>CONCLUSIONES</u>	104
5.0.	<u>BIBLIOGRAFIA</u>	124

ABREVIATURAS UTILIZADAS

<u>Anal. Post</u>	<u>Analíticos Posteriores.</u>
<u>Anal. Prior</u>	<u>Analíticos Primeros.</u>
<u>Cat</u>	<u>Las Categorías.</u>
<u>De Coel</u>	<u>Del Cielo.</u>
<u>De Int</u>	<u>De la Interpretación.</u>
<u>E.E.</u>	<u>Ética Eudemia</u>
<u>E.N.</u>	<u>Ética a Nicómaco.</u>
<u>Fís.</u>	<u>Física.</u>
<u>In Fís</u>	Aquino, Tomás de; <u>In</u> <u>Physicorum Libros</u> <u>Expositio.</u>
<u>In Met</u>	Aquino, Tomás de; <u>In</u> <u>Metaphysicorum Libros</u> <u>Expositio.</u>
<u>Met</u>	<u>Metafísica.</u>
<u>M. Mor</u>	<u>Magna Moralia</u>
<u>Rep.</u>	Platón, <u>La</u> <u>República.</u>
<u>Ret.</u>	<u>Retórica.</u>
<u>R.S.</u>	<u>Refutaciones</u> <u>Sofísticas.</u>
<u>Top.</u>	<u>Tópicos.</u>

INTRODUCCION

La acentuada preocupación por el método parece ser un común denominador de la filosofía moderna. Autores cronológicamente tan distantes como Descartes y Husserl, o Kant y Carnap, dan especial atención al tema del método.

No sin fundamento, algunos neotomistas afirman que el inicio de la filosofía griega y medieval se fundaba en la pregunta ¿qué es el ser?, en cambio los modernos y contemporáneos --en una amplia gama de tonalidades-- comienzan el quehacer filosófico con la pregunta ¿cómo conocemos?¹

Esta observación encierra gran interés pero requeriría de un estudio erudito que desborda el objetivo de este trabajo.

He querido recogerla en las primeras líneas porque creo que no pocas veces hay una aproximación inexacta hacia la obra filosófica de Aristóteles: o se le tacha de ser un realista ingenuo, creador de la silogística, lo cual le otorga crecido mérito, mismo que se empequeñece por la "inoperancia" real del silogismo; o por otra parte se le estudia como un metafísico puro --en un sentido ambiguo-- cuyo instrumento por antonomasia es una especie de conocimiento intuitivo, conocimiento más o menos inconmensurable con un raciocinio lógico.

Estos enfoques o acercamientos al Estagirita no parecen ser patrimonio exclusivo de una escuela o estilo de hacer filosofía; podrían adscribirse a estas perspectivas autores de formación empirista, idealista, incluso tomistas. No es mi intención polemizar contra autores concretos. Es de mayor provecho poner en relieve el punto soslayado por algunos, a saber: Aristóteles deja ver en sus escritos una profunda y punzante preocupación metodológica. Pero esta preocupación no es planteada en términos unívocos.

¹Cfr. por ejemplo, GILSON, Etienne : El realismo metódico; y CARDONA, Carlos : R. Descartes: Discurso del método.

Aristóteles asume desde un primer momento la versatilidad metodológica. Es justamente esta amplitud de la cuestión epistemológica, la razón por la cual tal preocupación no se convierte en una obsesión. Aristóteles no se ve ofuscado por el problema del método, --si se me permite la metáfora-- en su horizonte filosófico no hay una obsesión quijotesca que le impida ver lo que está más allá del ideal de caballero.

El problema del método no es ni el primero ni el más importante tópico de Aristóteles. Aun cuando el Estagirita presta atención al tema, nunca polariza su atención en un sólo tipo de método, aceptando la diversidad metodológica.

Descendiendo a puntos concretos, Aristóteles no se considera ni en la obligación ni en la posibilidad de reconstruir la filosofía desde sus cimientos; ordinariamente parte de otros autores, lo cual no implica que los asuma totalmente. Esto lo hace en terrenos tan distintos como lo es la amistad (Ética a Nicómaco, libro VII) y el principio de no-contradicción (Metafísica, libro IV). Tampoco pretende encontrar un método único --especie de álgebra universal-- para la eficacia del entendimiento humano.

La exposición de los modelos argumentativos de la retórica y de la dialéctica son prueba de que Aristóteles no pretendió unificar todo el saber humano bajo una álgebra universal.

En consecuencia, ni es lícito exigir a la Ética Nicomaquea el rigor de los Analíticos Primeros, ni es justo hacer de la filosofía aristotélica un conocimiento inconmensurable con el raciocinio lógico.

Por tal motivo, me ha parecido importante enfatizar y analizar un par de instrumentos lógicos, no siempre considerados con su justa medida: la retórica y la dialéctica. Son instrumentos en el sentido en el cual se nombran las obras lógicas bajo el común título de Organón.

La retórica y la dialéctica, tal como Aristóteles las recibe, son instrumentos argumentativos, es decir dan razón, dan lógos de una situación o realidad. La explicación que brinda la dialéctica es dialéctica y la de

la retórica es retórica, aún siendo esto Perogrullo.

Tal variedad metodológica da a Aristóteles una libertad de movimiento de la cual carecen quienes lo apuestan todo a un único método. Aristóteles no se siente obligado, por ejemplo, a dar demostraciones apodícticas en ética, porque él mismo ha precisado la distinción metodológica entre la ciencia y la ética.

Buscando consistencia con este esbozo inicial, no he querido acercarme a la retórica y sobre todo a la dialéctica con un aparato lógico formal. No me parece un error hacerlo. De hecho, los libros II-VI de los Tópicos constituyen una importante veta para una investigación de esta índole. Otro tanto puede decirse de algunos pasajes de la Retórica. Sin embargo, un tratamiento lógico-formal escapa a la finalidad de este trabajo, pues lo que se quiere subrayar es la apertura metodológica. Esto no va en detrimento de todo el aspecto formal. Incluso, hay momentos en los cuales ineludiblemente ha de hacerse alguna referencia formal. Algún tópico puede ser formalizado, pero ello no significa que la aportación específica de los Tópicos sea de índole lógico-formal.

Por otra parte, la revisión hecha de la Retórica no es de tipo literario. No he considerado necesario, por ejemplo, hacer un análisis de la decadencia del arte de la retórica en la antigüedad, ni detenerme tampoco en un estudio de la práctica retórica propiamente dicha (modos concretos de argumentar en circunstancias concretas). Esto me ha llevado a prescindir de innumerables comentarios antiguos y medievales, y a centrar el estudio de la retórica en cuanto teoría de la argumentación.

Este modo de tratar las fuentes es quizás un tanto híbrido, puede decepcionar tanto al lógico como al literato. Con todo, vale la pena correr el riesgo en favor de una teoría general de la argumentación. La teoría del silogismo analítico es, en comparación a la retórica y la dialéctica, bastante más conocida.

El capítulo final pretende ser un ejemplo auténtico de argumentación dialéctica, una muestra viva del alcance otorgado fácticamente por el Estagirita a su teoría de la argumentación. La apología del principio de no-contradicción de la Metafísica es prácticamente el único

ejemplo completo de una argumentación dialéctica (si bien, con sus grandes peculiaridades). En cuanto a la argumentación retórica, no he encontrado en el corpus un caso homólogo en extensión y ejemplaridad al antes mencionado. Tal vez pueda intentarse buscarlo en la Ética Nicomaquea, especialmente en VII y VIII. Pero desde luego, no presenta la explícita sistematización de la metafísica.

Al abordar este último texto, me he valido entre los medievales especialmente de Tomás de Aquino y entre los contemporáneos de G. Reale, ambos se hacen eco de una tradición de comentaristas.

He tenido también en cuenta algunas observaciones del profesor Alejandro Llano en su curso "Metafísica IV: sueño y vigilia de la razón". En muchos momentos, he contextualizado los argumentos, lo que ha supuesto una buena dosis de metafísica. Sin embargo, no he pretendido hacer un análisis eminentemente metafísico del principio de no contradicción.

En cuanto al trabajo de textos debe decirse también que he prescindido de cuestiones propiamente filológicas. La lectura genética-evolutiva practicada por Jaeger y por Düring es muy interesante, pero he optado por una lectura más dura, una visión unitaria del corpus. Lectura más fructífera, en opinión de muchos.

Tema para otro trabajo constituye una revisión de los muchos argumentos particulares a lo largo de las obras de la filosofía práctica (Ética y Política). Estudiar, por ejemplo, la validez formal --en sentido lato-- de las críticas a las Leyes y a la República, o la justificación de tesis como la de la esclavitud natural o tan importante como la de la virtud como justo medio. Este estudio debe estar precedido de una exposición doctrinal de la filosofía práctica, por un lado; y de una teoría de la argumentación retórica y dialéctica por el otro.

1.0 LA DIALECTICA COMO CONOCIMIENTO DE LO PLAUSIBLE.

Al comienzo de los Tópicos, Aristóteles define el silogismo como un raciocinio en el que dados ciertos supuestos se sigue necesariamente de ellos algo distinto.¹ A su vez el silogismo puede ser apodíctico, dialéctico, erístico, y paralogismo.²

El silogismo apodíctico es aquel que parte de cosas primeras y verdaderas, o bien de cosas que se siguen de éstas.³ Se trata del silogismo demostrativo, objeto de la mayor parte de los Analíticos Primeros. Sin embargo, conviene subrayar que esta descripción del silogismo apodíctico no es puramente formal; se habla de premisas verdaderas. Lo verdadero y primero es aquello que tiene credibilidad por sí mismo o que proviene de una premisa que sí la tiene.⁴

El silogismo dialéctico también es definido en relación con su materia: es construido a partir de cosas plausibles.⁵ Lo plausible --noción sobre la cual se volverá más adelante-- es lo que aceptan todos los hombres o la mayoría de ellos o los sabios.⁶

Bajo el calificativo "erístico", Aristóteles engloba

¹Cfr. Top. I, I, 100 a 25- 27; An. Pr. I, I, 24b 18-25.

²Cfr. Top. I, I, 100 a 26 - 101 a 10.

³Cfr. Top. I, I, 100a 26 - 30; Cfr. An. Pr. I, I, 24a 30.

⁴Cfr. Top. I, I, 100 b 19-23.

⁵Cfr. Top. I, I, 100 b 18.

⁶Cfr. Top. I, I, 100 b 19- 23.

dos especies de raciocinios. La primera es el razonamiento que parte de premisas sólo aparentemente plausibles. En este caso se tiene un silogismo pseudodialéctico. La segunda especie es el conjunto de enunciados que se asemejan a un silogismo sin serlo; éste a su vez puede partir ya de lo plausible, ya de lo pseudoplausible.⁷

Finalmente se encuentra el paralogismo. Se caracteriza por partir de supuestos falsos y no-plausibles. Versa, además, sobre cuestiones de ciencias particulares.⁸

Tanto el silogismo erístico como el paralogismo pueden englobarse dentro del género de sofismas. Aunque Aristóteles distingue entre sofista y erístico por sus finalidades, tal distinción carece de relevancia en este contexto.⁹

Conviene advertir que ésta no es la única clasificación de los silogismos en el corpus. Hay lugares donde se habla de silogismo retórico y didáctico.¹⁰ No obstante, la presente clasificación recoge los aspectos más importantes para el estudio de la dialéctica.

La naturaleza de la dialéctica es descrita por Aristóteles en tres dimensiones: su finalidad, su materia y su forma.¹¹ Los libros I y VIII de los Tópicos están dedicados a tal propósito; los libros II al VII se aplican al estudio específico de los lugares (tópos). La teoría de la argumentación dialéctica se encuentra principalmente expuesta en el primero y último libros de los Tópicos.

⁷Cfr. Top. I, I, 100 b 24- 100 a 4.

⁸Cfr. Top. I, I, 101a 5-18.

⁹El sofista actúa por lucro, el erístico por vanidad.
Cfr. R.S. II, 171b 26-35.

¹⁰Cfr. Ret. I, 2, 1357 a 23; R.S. 2, 1651b f.

¹¹En este punto sigo muy de cerca a LE BLOND: Logique et méthode chez Aristote.

1.1. La materia de la dialéctica.

Si la epagogé es una noción análoga, y no equívoca, el mejor modo de armonizar el sentido de inducción probable y falible propia de los Tópicos (I, 12), con el de intuición infalible, propia de la metafísica y de la ciencia, ¹² será recurriendo a la materia. Es decir, la epagogé es el mismo acto (y tal es la ratio común de la analogía) pero se puede dar de diversos modos, en función de la diversidad de materias. Esta diversidad de materias explica los grados de falibilidad. De aquí la importancia de una correcta delimitación de la materia de la dialéctica. A continuación se harán algunas consideraciones al respecto.

1.1.1. La opinión como materia dialéctica

No toda premisa ni todo problema es dialéctico. Cuando una premisa no versa sobre lo plausible o un problema pone en duda lo manifiesto para todos o para la mayoría, no cabe considerarlos como dialécticos.¹³ Con esta condición se excluye del dominio dialéctico una actitud escéptica, a la cual ya había apuntado la sofística.

Ahora bien,

"Una premisa dialéctica es una pregunta plausible, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los más conocidos, y que no sea paradójica:
pues cualquiera haría suyo lo que es plausible

¹²Por ejemplo Met. IX, 6, 1048a 31-b2, donde por epagogé se ve en los singulares lo que es acto, o An. Post. II, 19, donde los principios inmediatos de la ciencia se conocen también por epagogé.

¹³Cfr. Top. I, 10, 103b 1-6.

para los sabios, siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría. Son también premisas dialécticas las semejantes a las plausibles, y las contrarias a las que parecen plausibles, propuestas en forma contradictoria, y todas las opiniones que están de acuerdo con las artes conocidas."¹⁴

El estudio de la materia dialéctica puede enfocarse desde dos perspectivas distintas: puede considerarse desde el punto de vista de la autoridad o bien desde el punto de vista de su plausibilidad.

Vista desde la autoridad, un enunciado es dialéctico cuando está respaldado por un testimonio. Entre los posibles testigos se encuentran la totalidad de los hombres, o la mayoría de ellos, o los más notables.

Finalmente está el testimonio de las artes. Los sabios son los más autorizados, dada su calidad intelectual. A su vez, las opiniones de los niños, de los dementes y enfermos no son dignas de tomarse en cuenta. Al menos en lo que se refiere a ciertos temas, la opinión de la muchedumbre tampoco es especialmente digna de consideración, particularmente en el terreno ético. Su opinión no es ordinariamente, fruto de un raciocinio, sino de la vida práctica.¹⁵ Esto no significa, sin embargo, que el consenso de la mayoría sea necesariamente falso. La opinión de la multitud presenta un grado de fiabilidad dada la natural tendencia de los hombres a conocer la verdad.¹⁶ Esta fiabilidad de la opinión de la muchedumbre es menor en los temas que la comprometen vitalmente. Así, por ejemplo, el bien y la felicidad

¹⁴Top. I, 16, 104a 8-15.

¹⁵Cfr. E.E. I, 3, 1214b 28 0 1215a 8.

¹⁶Cfr. Met. I, 1, 980a 21-22; E.N. X, 2, 1172b 3; E.E. I, 6, 1216b 30.

suelen concebirse a partir de la vida propia o de la vida de los poderosos. Tal comportamiento lleva a Aristóteles a comparar a la muchedumbre con los esclavos y los animales.¹⁷

A pesar de todo, Aristóteles considera poco probable que la mayoría de los hombres yerre. El valor de la dialéctica no recae en un convencionalismo, entendido como el establecimiento de una serie de premisas por un mero acuerdo.

También lo contrario a lo plausible se considera dialéctico en el contexto de un ciclo argumentativo. Si una proposición P es dialéctica y se debate sobre ella, su negación -P debe ser considerada en el diálogo de modo que en un determinado momento pueda servir como guía, y aún como argumento para descartar la contraria. (Por ello, la eficacia de la dialéctica, recomendada por Platón en la República e ilustrada en el Párménides, depende de la teoría de los diversos tipos de oposición).¹⁸ Según Aristóteles, el primitivo estadio de la teoría de los contrarios fue uno de los límites de la dialéctica socrática.¹⁹

Es ya un lugar común la reivindicación de la noción de dóxa, la cual no se opone a la verdad como se opone a lo falso. Esta reivindicación de la opinión se encuentra ya en Platón, quien a diferencia del concepto francamente peyorativo que Parménides tiene de la opinión, admite el valor de la opinión verdadera,²⁰ si bien tiene como objeto el devenir y lo mudable.²¹ La opinión platónica es un conocimiento espontáneo e imposible de ser

¹⁷Cfr. E. N. I, 5, 1095 19 ss.

¹⁸Cfr. BERTI, Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni, p.120-121.

¹⁹Cfr. Met. XIII, 4, 1078 25 - 30.

²⁰Cfr. Menón 97 B-C, Político 309 C.

²¹Cfr. Rep. VI, 509, E- 511 E.

justificado.²² Igualmente, en Aristóteles, la opinión puede ser verdadera. En este sentido Aristóteles llega a aplicar el nombre de opinión a los principios comunes de la ciencia.²³ La opinión no es de suyo falsa, aunque cabe la existencia de falsas opiniones.

Los lugares donde Aristóteles opone el conocimiento según la verdad al conocimiento según la opinión²⁴ no implican necesariamente la falsedad de la opinión.

²²Cfr. Menón 99C, Banquete 202 A.

²³Cfr. Met. III, 2, 996 b 28.

²⁴Por ejemplo An.Pr. I, 30, 46a 10; II, 16, 65a 37; An.Post. I, 19, 81b 18. La clasificación hecha por Tomás de Aquino de algunas obras de Aristóteles, propuesta en el proemio de sus comentarios sobre los Analíticos Posteriores, es sumamente interesante en orden a una determinación de la gradación del conocimiento humano. Los criterios de clasificación de las obras lógicas de Aristóteles --incluyendo la Retórica y la Poética-- son las diversas operaciones intelectuales y los grados de necesidad natural. Así, a la simple aprehensión corresponde las Categorías, al juicio el De Interpretatione, y el raciocinio a los Analíticos Primeros y Posteriores. La forma del silogismo es entendida por los Analíticos Primeros y la materia, es decir los principios per se notae, corresponden a los Analíticos Posteriores. Pero como en la naturaleza no todo es necesario, sino que hay cosas que se dan siempre, otras en la mayoría de los casos, y otras pocas veces, conviene en el "proceso" de la razón un esquema semejante. El proceso racional necesario es estudiado en los Analíticos. En cambio, el proceso racional que lleva a lo probable corresponde a los Tópicos, la Retórica y la Poética. En la dialéctica se llega a una opinión o fe completa, en la retórica la opinión o fe es incompleta. En la poética hay una inclinación a aceptar un juicio, pero en cuanto representado de otro modo; es decir, se induce a tener una opinión determinada por virtud de otra representación. Finalmente, los Elencos Sofísticos corresponden a los "monstruos" intelectuales que al igual que en la naturaleza no son frecuentes y provienen de una deficiencia en la operación natural.

Existen diversos tipos de oposición. Es distinta la contraposición de lo verdadero con lo falso, a la oposición entre verdad y opinión. De este modo el conocimiento según la opinión y el conocimiento según la verdad pueden ser armonizados. El conocimiento doxástico no es: per se conocimiento verdadero, pero puede serlo en la medida en que las autoridades o las apariencias no nos engañen.²⁵

Endoxōs--lo que recoge la opinión-- se contrapone a adoxos. Lo no-plausible es aquello de lo cual se siguen consecuencias absurdas. Por ejemplo, si alguien dijera "Nada se mueve", o si alguien eligiera alguna costumbre depravada y contraria a la sana voluntad.²⁶

Plausible es, por tanto, lo que apoyado en la autoridad no tiene consecuencias absurdas ni va contra la recta voluntad. La noción de plausible se ve enriquecida al ser trasladada al ámbito de la eticidad. Lo plausible no es la posibilidad matemática, lo no contradictorio, sino aquello respecto a lo cual la razón se inclina totalmente.²⁷

La opinión puede ser verdadera o falsa, pues consiste en un estado anímico de convicción πίστις, que engendra la persuasión de estar en la verdad.²⁸ La autoridad garantiza esta verdad intrínseca. En ella se funda la confianza. Pero si se invoca esta garantía, no es tanto porque sea sólo un indicio favorable de la verdad de unos enunciados probablemente verdaderos, sino sobre todo se

²⁵Como Owen hace notar la opinión es un tipo de apariencia o fenómeno. cfr. OWEN, "Τιθέναί τὰ φαίνόμενα" Articles on Aristotle.

²⁶Cfr. Top. VIII, 9, 160b, 17-20.

²⁷"Ratio declinat totaliter in unam partem contradictionis, licet cum formide alterius" In An.Post., proemio.

²⁸Cfr. De Anima III, 3, 482a 19-24.

invoca porque asegura que son verdaderamente aprobados.²⁹

Esta inclinación procede de una verosimilitud. Por ello, lo que va en contra de lo manifiesto no es plausible:

"Pues nadie en su sano juicio propondría lo que para nadie resulta plausible, ni pondría en cuestión lo que es manifiesto para todos o para la mayoría: esto, en efecto, no ofrece dificultad, aquello, en cambio, nadie lo haría suyo".³⁰

La verosimilitud es convincente y persuasiva, lo cual es típico de la dialéctica.³¹

Plausible no es sólo aquello que tiene a su favor un número elevado de probabilidades, sino aquello hacia lo cual la razón teórica o práctica se inclina decididamente. En esta dimensión racional-práctica de lo plausible entra en juego en los hábitos intelectuales de la techné y de la fronesis.

El arte es una de las fuentes de lo plausible: es plausible propuesto por un arte:

"Es evidente, por otra parte, que todas las opiniones que están de acuerdo con las técnicas son proposiciones dialécticas; pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los que han estudiado estas cosas, por ejemplo, el médico

²⁹Cfr. BRUNSCHWIG, introducción a "Les Topiques", La modalite du Jugement, p.XXXV.

³⁰Top. I, I, 104a 5-8. Cfr. también An.Pr. I, 24b, 11.

³¹Cfr. Top. VIII, 11, 161b, 35 y Ret. I, I, 1355b 11.

acerca de las cuestiones de medicina;
el geómetra acerca de las cuestiones
de geometría; de manera semejante
en los demás casos."32

A su vez, también el arte tiene como principio lo plausible, pues, como no es apodíctico, tiene un estatuto conjetural o hipotético basado en la experiencia. Por su parte la experiencia, en cuanto tal, tampoco es apodíctica, ni en todos los casos nos permite hacer juicios infalibles. En consecuencia, el arte no rebasa el ámbito de lo plausible. Así el artesano sabe hacer vasijas de barro, pero no conoce la naturaleza del barro. "Saber hacer vasijas" es un conocimiento plausible. En cuanto a la prudencia, a reserva de una exposición más detallada, hay que decir que también tiene como objeto lo plausible. La prudencia no es un hábito infalible; ello no significa que yerre siempre. Lo plausible prudencial reviste características tales que lo hacen "apetecible" racionalmente. Amar a los amigos es plausible de un modo distinto a como es plausible que una infusión sane a un enfermo. La dialéctica --como conocimiento a partir de lo plausible-- está relacionada íntimamente con los juicios prácticos.

Dicha advertencia sobre la vertiente prudencial de lo plausible pone de relieve la importancia de la persuasión como nota o efecto de lo plausible. Algo no es plausible en estricto sentido, si no persuade.

La persuasión se busca en la dialéctica. La ciencia, por el contrario, no es preeminentemente persuasiva. La demostración científica no es siempre lo más eficaz para engendrar la persuasión.³³ La persuasión es, aún en el ámbito de la dialéctica, prototípica de la epagoge.³⁴ El poder persuasivo del argumento dialéctico no puede desvincularse del contenido. Esto es, la persuasión lograda por la dialéctica no descansa únicamente en la forma argumentativa, reside ante todo en la fuerza

32Top. I, 10, 104 a 33- 39.

33Cfr. Top. I, 12, 105a 16-20.

34Cfr. Top. I, 12, 105a 15-20.

evidencial con la cual se presentan. Los argumentos dialécticos arrancan de lo manifiesto, de lo fenoménico.³⁵

Esta evidencia de lo plausible³⁶ es doble: la evidencia extrínseca de la autoridad, y la evidencia intrínseca. Lo plausible es persuasivo por la autoridad que lo respalda. La autoridad, opinión de otros, juega aquí el papel de experiencia indirecta.³⁷ La "evidencia intrínseca" designa la manifestación como verdadero o verosímil de determinado juicio. Ya se ha hablado de la imposibilidad de aceptar como plausible una proposición manifiestamente falsa.

Sin embargo, lo plausible no es algo intermedio entre lo verdadero y lo falso. La plausibilidad hace referencia al estado mental con cual se recibe un determinado enunciado. Se asume su verdad o falsedad, aun cuando no se tiene un fundamento apodíctico o evidente (en sentido fuerte).³⁸ Le Blond se da cuenta de ello, al hablar de una dimensión objetiva de lo plausible, a saber, la verosimilitud, y de una dimensión activa de lo plausible, a saber, la persuasión.³⁹

³⁵Aunque, como señala Owen, los argumentos dialécticos arrancan del fenómeno, entendido este último como las "circunstancias dadas", cfr. Tibéval... Articles on Aristotle I, p. 114. Owen invoca los siguientes textos: An.Pr. I, 1, 24b 10-17; Top. VIII, 5, 159b 17-23; Phys. IV, 1, 208a 32-34; Cael. II, 5, 288a 1-2; IV, 1, 308a 6.

³⁶El esquema es de LE BLOND, Loique... p. 11-15.

³⁷Cfr. EN 1095a 16; 1166a 12; 1176a 15.

³⁸El dialéctico se distingue del sofista, a quien sólo interesa la apariencia. Cfr. RS, II, 171b 6.

³⁹Cfr. LE BLOND, Loique... p. 16.

1.1.2. La extensión de la dialéctica.

Si la epagogé es uno de los instrumentos utilizados por la dialéctica, un estudio sobre la extensión de la dialéctica arroja luz sobre uno de los campos donde la epagogé es aplicable.

Ateniéndose sólo a la amplitud de campos, la dialéctica parece no distinguirse notablemente de la filosofía. Cuando Aristóteles distingue al dialéctico del filósofo, no acude al criterio extensional, acude a la diversidad metodológica de ambos.⁴⁰

Existe también una contraposición entre dialéctica y ciencias particulares.⁴¹ Esta oposición no se debe exclusivamente al método --demostrativo el científico, conjetural el dialéctico-- sino también a la extensión. Las ciencias particulares no versan sobre principios comunes. La dialéctica en cambio sí lo hace:

"De modo que es manifiestamente propio del dialéctico el poder captar en función de qué cosa se produce, por medio de los

⁴⁰Cfr. Met. 1, 2, 1064b 17-21.

⁴¹"No obstante, también las falsas refutaciones se darán igualmente en infinitas cosas: pues con arreglo a cada arte hay un razonamiento falso, por ejemplo, en la geometría el geométrico; y en la medicina, el médico; digo con arreglo a cada arte como con arreglo a los principios de esta. Así pues, es evidente que los lugares no se han de tomar de todas las refutaciones, sino de las propias de la dialéctica: pues éstas son comunes a toda arte y capacidad. Y es propio del que posee el conocimiento ver si la refutación correspondiente a cada conocimiento singular lo parece sin serlo, y si lo es, por qué lo es; mientras que la refutación derivada de principios comunes y no subordinados a ninguna arte, es cosa de los dialécticos." RS, 9, 170a, 30 - 40.

comunes, la refutación real o
la aparente, la dialéctica o
la aparente dialéctica o crítica."42

El método dialéctico es aquel gracias al cual podemos razonar, sin importar qué problema se nos proponga.⁴³ El dialéctico puede argumentar sobre cualquier materia, con tal de que se pueda partir de cosas comunes y plausibles. La dialéctica es de lo común.⁴⁴ Esta ocupación coincide con la del retórico. Conviene destacar que la dialéctica versa sobre lo común y no sobre lo universal, al menos entendiéndolo por "universal" la predicación universal de Analíticos Posteriores I.

A esta distinción, Le Blond⁴⁵ no le da particular importancia, apoyándose en el siguiente pasaje:

"Es preciso también registrar los argumentos en forma universal aunque se hubiera discutido como particulares, pues así será posible también, de uno hacer muchos. De manera semejante en retórica, en el caso de entimemas. Uno mismo en cambio, ha de evitar al máximo presentar los silogismos en forma universal. Y siempre es preciso mirar si los argumentos se discuten sobre cosas comunes pues todos los argumentos particulares se pueden discutir también universalmente, y en la demostración particular está incluida la universal, porque no es posible probar nada por

42RS. 9, 170b 8-11.

43"El propósito de este tratado es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles." Top. I, 1, 100a 18.

44Ret. I, 1354a, 1, 1355b 35, 1358a 22; Met. IV, 2, 1004b 25; EN III, 4, 1111b 31.

45Cfr. LE BLOND, Logique... p. 17.

razonamientos sin lo universal."46

En la autoridad de Bonitz⁴⁷, quien afirma en el Index que "común" y "universal" "promiscue usurpantur"; rechaza al mismo tiempo la postura de Prantl⁴⁸, quien sí acepta y considera relevante esta distinción. No obstante el mismo Le Blond reconoce que "universal" es menos frecuente en los Tópicos que en los Analíticos.

La predicación universal incluye la predicación kata pantos y kat' auta.⁴⁹ La predicación "de todos" que podríamos homologar a la predicación general, no implica la predicación per se. "Toda piedra tiene superficie" es una proposición donde se atribuye correctamente a todos, pero no se atribuye per se.⁵⁰

Esta predicación no se refiere tampoco a un todo que se predica de muchos, sino al modo de adecuación del predicado al sujeto ⁵¹. Si la dialéctica tratara sobre predicaciones universales tendría un estatuto científico:

"Pero en realidad el argumento dialéctico no versa acerca de un género definido, ni es demostrativo de nada, ni es del mismo tipo que el universal".⁵²

⁴⁶Cfr. Top., VIII, 14, 164a 3-12.

⁴⁷Cfr. BONITZ, Index... 336b 63.

⁴⁸Cfr. PRANTL, Carl: Geschichte del Logik im Abenlade, I, p. 99.

⁴⁹Cfr. An. Post. I, 4, 73b 25 ss.

⁵⁰Cfr. In An. Post I, Lect. XI, 92-94.

⁵¹Cfr. In An. Post. I, XI, 91.

⁵²Cfr. RS, 11, 172a 10-15. A la luz de esta advertencia cabe leer "ni es del mismo tipo que el universal", como "ni es apodíctica" y no como quiere Candel Sanmartín: "Es decir, el argumento que versa sobre

La dialéctica versa, en todo caso, sobre lo universal entendido en un sentido débil, como "lo general". Esto no significa que "lo general o lo común" sea arbitrario. Significa sencillamente la ausencia de conocimiento per se ni de omni. La dialéctica tiene como objeto lo plausible, en consecuencia, cuando se afirma que trata sobre lo común y lo general, se está suponiendo la plausibilidad de lo común.

Así pues, tanto la filosofía como la dialéctica, y en cierto modo la sofística, tratan sobre todas las cosas. La dialéctica, sin embargo, no puede recibir el adjetivo de "científico" en sentido estricto en virtud, fundamentalmente, de su materia.

Cabe agregar que esta generalidad de la dialéctica resalta cuando se toma en cuenta la doble clasificación aristotélica de los problemas dialécticos. La primera define el problema como un objetivo de investigación, sea práctico o especulativo⁵³. La segunda clasificación distingue entre problemas éticos, físicos y lógicos⁵⁴. Brunschwig entiende los problemas éticos como aquellos que se refieren a la alternativa entre lo que hay que evitar y lo que hay que buscar. Los problemas de orden especulativo son los físicos (pues naturaleza tiene un sentido muy amplio en el vocabulario del joven Aristóteles). Finalmente, los problemas lógicos son los que se refieren a la argumentación y solución de problemas teóricos prácticos. El mismo Brunschwig insiste en la conveniencia de no intentar asimilar una clasificación a la otra. La coexistencia de ambas es signo de la generalidad de la dialéctica. Tampoco se pretende cubrir con ellas la totalidad de las posibilidades dialécticas.⁵⁵

la totalidad de los individuos de una especie determinada." Organon I, p. 337, nota 51 bis.

⁵³Cfr. Top. I, 11, 104b.

⁵⁴Cfr. Top. I, 14, 105b 19-29.

⁵⁵Cfr. BRUNSCHWIG, Topiques p. XXVI-XXVII.

1.2 La forma de la dialéctica.

1.2.1. Argumentación dialéctica y argumentación apodíctica.

La dialéctica no puede identificarse con el silogismo dialéctico. Este tipo de silogismo es sólo uno de las dos grandes clases de razonamientos. El otro tipo de razonamiento dialéctico es la epagoge⁵⁶. La caracterización de la epagoge dialéctica se hará más adelante.

En cuanto al silogismo dialéctico, Aristóteles afirma que no se distingue del silogismo apodíctico sino por su materia.

"Un silogismo es un discurso en el que sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido. Hay demostración cuando el silogismo parte de cosas primordiales y verdaderas; en cambio, es dialéctico el silogismo construido a partir de cosas plausibles." ⁵⁷

Por ello, afirma Le Blond, que el silogismo en cuanto a tal, no es un proceso dialéctico⁵⁸. La formación dialéctica, al menos respecto a la silogística, no se distingue de la apodíctica sino por la materia de las premisas de las cuales uno y otro parten.

⁵⁶Cfr. Top. I, 12, 105a 10 ss..

⁵⁷Cfr. Top. I, 1, 100a 25 - 30.

⁵⁸Cfr. LE BLOND; Logique... p. 30.

No se deben soslayar, sin embargo, las dificultades que comporta homologar la forma del silogismo apodíctico a la del dialéctico. Por una parte, es cierto que la descripción del silogismo en Top. I, I, 100a 25-30 es similar a la que se recoge en An. Pr. I, I, 24b 18-26; pero según Brunschwig, ello no implica que se trate de la misma, pues Aristóteles también reconoce que existen conclusiones necesarias que no son silogísticas:

"Todo silogismo es necesario, pero no todo lo necesario es silogismo. De modo que si, al poner algunas cosas resulta alguna, no por eso hay que intentar hacer inmediatamente la reducción, sino que primero hay que tomar dos premisas, luego hay que igualmente dividir las en sus términos y poner el término medio de forma que esté enunciado en ambas proposiciones".⁵⁹

Vanamente se buscará en los Tópicos la estructura característica de los silogismos, sus tres términos y sus pares de premisas.⁶⁰

Filosofía y dialéctica, aunque tienen numerosas similitudes, se distinguen por la fuerza probativa de la primera y el probabilismo de la segunda. La filosofía

⁵⁹Cfr. An. Pr. I, 32, 47a 33-39.

⁶⁰ Cfr. BRUNSCHWIG, Topiques... p. XXXI. Parece fuera de toda duda que, al menos parte de los Tópicos, es obra de juventud (Cfr. JAEGER, Aristóteles... p. 103 - 104). Los términos: "silogismo" y "argumentar silogísticamente" no son utilizados en las partes más antiguas de la obra, a saber los libros II a V, en tanto la teoría del silogismo es ya de madurez (Cfr. MAIER, Syllogistik... II, 2, p. 78-80, también LE BLOND p.30). Para no entrar en mayores precisiones genético-evolutivas, puede decirse que el silogismo dialéctico puede asumir un esquema apodíctico (un BARBARA, por ejemplo), y seguirá siendo dialéctico.

demuestra, la dialéctica no.⁶¹ Las premisas de las cuales parte el razonamiento filosófico y en general el razonamiento científico, o son evidentes por sí mismas o son conocidas por demostración. Por el contrario, las premisas dialécticas son asumidas sin tener un conocimiento apodíctico de ellas, y sin haber visto su evidencia. Son asumidas de un modo doxástico.

No debe buscarse una lógica dialéctica, entendida como formas lógicas especiales. La lógica de los Tópicos es una lógica dispuesta, eso sí, en orden al diálogo; pero no es una lógica falaz. La falibilidad del razonamiento dialéctico depende de la materia en cuestión. El silogismo dialéctico no es sofístico. Sería sofístico si tuviera apariencia apodíctica sin serlo.

1.2.2. Notas sobre los Tópicos.

Los Tópicos reciben su nombre de tópos, aquellos lugares formales desde los cuales se puede criticar o defender diversos tipos de afirmaciones.⁶²

Respecto a la definición de tópos se ha escrito mucho. Bochenski considera que Aristóteles no llegó a definirlos nunca, y hasta hoy nadie ha logrado expresar clara y brevemente qué son en realidad.⁶³

Berti considera que los tópos son esquemas argumentativos aplicables a las más dispares situaciones dialécticas.⁶⁴ Para Brunshwig los lugares son útiles

⁶¹Cfr. Met. IV, 2, 1004b 22 ss V.

⁶²Cfr. LE BLOND; Logique... p. 22.

⁶³Cfr. BOCHENSKI, Historia de la lógica formal, p. 64.

⁶⁴Cfr. BERTI, Contraddizione... p. 57.

productores de proposiciones, reglas de construcción.⁶⁵ Ryan, fundándose en Retórica II, 3, afirma que los lugares son parte de la cultura popular, principios de creencia o de acción, los cuales son universalmente usados.⁶⁶

La descripción más completa y precisa parece la de Pater. Existen dos tipos de lugares: lugares propios (que son eidē y topoi idios) y los lugares comunes (topoi koinoi). El término tōpos puede designar tanto el lugar común, como ambos. El lugar propio es, a la vez, fórmula de investigación, proposición probativa que expresa conocimientos especializados y fórmula de inferencia compuesta de constantes extralógicas.

Fundamentalmente, el lugar es una ley que puede contener una regla para indicar algunos elementos útiles en la prueba o figura del lugar. Por este mismo hecho, el lugar común no es más que una ley formal de especial interés en dialéctica.⁶⁷

Eleonore Stump agrega que la palabra "tópico" ha sido traducida, de manera infortunada, por "lugar". Con esto, opina que se escapa la intención aristotélica de estudiar el arte de argumentar y de la disputa dialéctica (o argumentación socrática). Así, la mayor parte de la obra está dedicada al método para descubrir argumentos.⁶⁸

⁶⁵Cfr. BRUNSCHWIG, Topiques... p.XI.

⁶⁶Cfr. RYAN, Aristotle's Theory... p. 39.

⁶⁷Cfr. PATER en Aristotle: on dialectics... p.177-178. Cfr. Ret. 1358a 23-26; 1355b 33-35; An. Post. 77a 31-32. Cfr. también PATER, Le Topiques d' Aristote... cap.II.

⁶⁸Stump se apoya en dos tópicos principales: "The main instrument of this method <for the discovery of arguments> is a Topic, by which Aristotle understands primarily a strategy of argumentation: (such as, 'If the species is a relative, <one must> examine whether the genus is also a relative') and secondarily a principle confirming the line of argument produced by the strategy (for example, 'If the species is a relative, the genus is also'). Top. 124b 15-16. Cfr. STUMP, The Cambridge History... p. 272-275.

Aristóteles considera a los Tópicos como una parte de la dialéctica y distingue a los tópicos retóricos (para la construcción de argumentos retóricos) de los tópicos mnemotécnicos que sirven como ayuda para recordar lo confiado a la memoria. Habría que agregar, sin embargo, que los tópicos por transformación lógica se hacen reglas. Así me lo ha hecho notar M. Beuchot.

Pereda subraya más el carácter instrumental de los Tópicos. Propone que la obra de los Tópicos es la herramienta que tiene como fin "recoger la aventura de argumentar" de Platón. Considera a los Tópicos como la doctrina de las reglas regulativas para una argumentación, aunque también tienen el carácter de principios⁶⁹. Por lo tanto, tenemos en los Tópicos las reglas morfológicas constitutivas que definen los elementos principales de la disputa (interrogador, replicante) asignando su papel y funciones. En cuanto a las leyes morfológicas regulativas, atañen el buen ejercicio de los papeles, el buen planteo de problemas, la calidad de argumentos y el tiempo necesario. Las leyes inferenciales (leyes constitutivas) son las leyes lógicas planteadas en los Analíticos.

Pereda concluye en que las leyes inferenciales regulativas son aquellas en las que Aristóteles piensa en cuanto Tópicos, con lo que del libro II al VII nos presenta un inventario de estrategias argumentales. Agrega que no cabe una confusión de tópicos argumentales con mnemotécnicos, ya que Aristóteles no estaba interesado en tener una actitud sofista y "vender" paquetes de argumentos. Los Tópicos sólo se podrían entender en cuanto a enseñanza personal del arte de argumentar, resumidos en un manual.⁷⁰

⁶⁹Sigue la terminología kantiana en la distinción de "reglas constitutivas" (que dan los estatutos de un juego, por ejemplo) y las "reglas regulativas" (el ejercicio o entrenamiento ordenado a jugar bien).

⁷⁰Cfr. PEREDA, C, "Las vicisitudes de los Tópicos".

En el estudio sobre Fray Alonso de la Veracruz, Beuchot plantea el lugar que tienen los Tópicos en las dos líneas de la "racionalidad aristotélica": lógica tópica y lógica analítica. Los Tópicos tienen la finalidad de encontrar un método por el cual podamos argumentar sobre cualquier problema propuesto, basándonos en premisas probables y evitar el contradecirnos.

Así, en una rápida enumeración de las características de la lógica tópica (L.T.) nos dice que tiene como fin la discusión, sólo produce opinión, es una lógica inventiva o del descubrimiento, procediendo por reglas de inferencia. Contiene el método de invención que la lógica analítica requiere, ya que en los "lugares" (tópos) encontraremos términos y premisas para construir silogismos. Tenemos entonces, un tópico como estrategia y regla para argumentar.⁷¹

Evans da a los Tópicos el sentido de la presentación oficial de la teoría dialéctica en Aristóteles. Considera a la Dialéctica como un paso preliminar a la ciencia, y una prolongación de una inquietud que viene desde Sócrates, ya que los Tópicos soportan la teoría de la definición metafísica. Más que nada, se centra en un estudio de la Dialéctica aristotélica.⁷²

El estudio de los lugares no es un elenco de sofismas, aunque Aristóteles tiene en cuenta el alcance persuasivo de una argumentación que se vale de ellos.

Ciertamente los Tópicos no analizan el esquema de la

⁷¹Cfr. BEUCHOT, M; Alonso de la Veracruz, Tratado de los Tópicos Dialécticos. p. X-XXXII.

⁷²"Is in its use of views (endoxa) and the method of question and answer, that dialectic is distinguished from particular sciences...which are didactic, rather than interrogatory, and take their start, not from views but from premises which are true and primary..." Top. A I 100a 27 -100b 22. Cfr. EVANS, J.D.G. Aristotle's concept of dialectics. p.31.

demostración científica, en este sentido cabría decir que presentan una forma lógica distinta. Pero no se trata de otro sistema lógico, sino de la presentación de algunos aspectos lógicos útiles para la discusión.

De hecho, los Tópicos se encuentran llenos de observaciones lógicas que, sin tener el ropaje de los Analíticos Primeros, son sumamente delicadas y distintas de las sofisticadas y de las plausibles. Por ejemplo, la distinción entre el ser simplemente atribuido y el ser atribuido de tal manera,⁷³ o la distinción entre un predicado esencial y un predicado no-esencial.⁷⁴ Como hace ver Le Blond, estas observaciones sitúan a la dialéctica en un plano muy superior al de un técnica argumentativa arbitraria.⁷⁵ Precisamente, dado que los Tópicos enseñan el uso de leyes y reglas formales útiles para la discusión, Pater afirma que la dialéctica es formal, y en consecuencia es general, pues puede aplicarse a todo.⁷⁶

El entimema descrito en Analíticos Primeros --obra posterior a los Tópicos-- debe su carácter plausible no-apodíctico a su materia, no a su forma, o al menos no inmediatamente a su forma:

⁷³Cfr. Top. VII, 5, 155a 15-27.

⁷⁴Cfr. Top. IV, 1, 120b 21ss; 2, 122b 1 ss; 123a 3 ss.

⁷⁵Cfr. LE BLOND 26-27; aunque quizá vaya demasiado lejos al decir que todo el esfuerzo de la dialéctica es llegar a la definición; sigue en este punto a ALEJANDRO, In Top., Wallies, 54-25).

⁷⁶Cfr. PATER, Aristotle on dialectics... p.178. Habría que matizar, sin embargo, esta aseveración de Pater. Si la dialéctica fuese pura lógica formal, sería en efecto general (e incluso universal) pero se convertiría entonces en una rama de la lógica, cuando lo que se viene señalando es que, si bien la dialéctica se atiene a leyes lógicas, hay algo más en ella: su inclusión del diálogo y su aprecio por lo plausible.

"El entimema es un silogismo a partir de verosimilitudes o signos, aunque lo verosímil y el signo no son lo mismo, sino que lo verosímil es una premisa plausible: en efecto, lo que se sabe que la mayoría de las veces ocurre así o no ocurre así, o es o no es, eso es lo verosímil, por ejemplo detestar a los envidiosos, tener afecto a los amados. El signo, en cambio, quiere ser una premisa demostrativa, necesaria o plausible: en efecto, si al existir, existe una cosa o, al producirse, antes o después se ha producido la cosa, aquello es signo de que se ha producido o de que existe."⁷⁷

El entimema se constituye como tal por el carácter de sus premisas; precisamente lo que, en los Tópicos, define la dialéctica. Esto es claramente referible al entimema que parte de premisas plausibles. En cuanto al entimema que parte de signos, hay algunos casos en los cuales el signo no constituye en estricto sentido un término medio.⁷⁸ Cuando el mismo signo es referible a varios sucesos o cosas, y no --con relación unívoca-- sólo a uno, el signo tiene un valor opinable. Así la palidez es un signo de haber dado a luz, pero no significa necesariamente haber dado a luz, pues una mujer puede estar pálida por otra razón.⁷⁹ El silogismo que tiene en sus premisas un signo falible es entimema en razón de su materia.

Existe, sin embargo, un sentido del entimema --quizá el más difundido-- como abreviado. La conclusión de éste es más fruto de una "intuición" que de la necesidad del discurso deductivo, no es un silogismo en sentido propio.

⁷⁷An. Pr. II, 27, 70a 2-10.

⁷⁸Cfr. 70b 35-38.

⁷⁹Cfr. 70a 35-38.

"Si, pues, se dice una sola premisa, se produce solamente un signo, en cambio, si se añade también a la otra, se produce un silogismo, por ejemplo, que Pítaco (era) liberal: pues los ambiciosos eran liberales y Pítaco (era) ambicioso." 80

Por ello, el entimema como razonamiento que carece de una premisa, no introduce en la dialéctica una nueva figura silogística. Desgraciadamente este sentido de entimema suele ser presentado como el prototipo, marginando la plausibilidad de las premisas. El entimema es un silogismo que parte de premisas plausibles. Cuando se insiste, por el contrario, en el entimema como silogismo abreviado, se corre el riesgo de no entender porqué Aristóteles dice en los Tópicos que el silogismo dialéctico sólo difiere del apodíctico en razón de su materia.

Como ya se ha repetido, la dialéctica no es una lógica formalmente distinta de la analítica.⁸¹

80 An.Pr. II. 27, 70a 24-27.

81 Incluso cuando se trata del entimema como silogismo abreviado, no se ha de pretender encontrar en él una nueva forma lógica. E. Ryan hace ver, que el entimema, más que carecer de una premisa, la tiene sobreentendida. Por ejemplo, el argumento "Si Jones es elegido, él cambiará las reglas; y las reglas han sido cambiadas, luego Jones ha sido elegido", se presenta como una clásica falacia de afirmación del consecuente, y sería juzgado como inválido. Pero si se juzga tomando en cuenta que quien argumenta no está inclinado a las falacias, se supondrá que el argumento tiene la premisa "Jones ha sido elegido" suprimida. Con lo cual el argumento es válido. Existe una diferencia entre dar por sobreentendida una premisa y carecer de ella. Cfr. RYAN, Aristotle's... p. 44-46.

1.2.3. La forma dialógica de la dialéctica.

La dimensión dialógica de la dialéctica es un tema que prelude su utilidad. Sin embargo, es conveniente incluirla al tratar la forma de la dialéctica, pues si bien la dialéctica no es un sistema lógico distinto del propuesto en Analíticos Primeros y Posteriores, también es cierto que su presentación es distinta porque se ordena al diálogo. Esta presentación de la dialéctica no la sitúa en un marco ajeno a la consistencia lógica científica. Por el contrario, la dialéctica se encuentra --en este sentido-- más cerca de la ciencia que de la retórica.⁸² Cuando se dice que la dialéctica tiene una estructura formal distinta a la apodíctica, quiere decir con ello que tiene una forma dialógica. Es decir, se sitúa en un ciclo argumentativo a dos voces. Los Temas dan pie a una lógica informal. Los tópos insertan leyes y reglas de lógica analítica en universos de discursos dialógicos. La dialéctica asume la lógica analítica, pero no se identifica con ella.

La dialéctica responde a la necesidad de dialogar consistentemente. Demostrar silogísticamente no es, sin más, el mejor modo de dialogar. La forma apodíctica no es la más comunicativa. La estructura dialógica de la dialéctica tampoco se debe a su materia, pues la dialéctica puede aplicarse a cualquier tema (con tal de que sea plausible para mí). El "juego" dialéctico es independiente del conocimiento de la materia en cuestión.⁸³ Es decir, no basta hablar sobre lo plausible para hacer dialéctica, es necesario que se hable sobre lo plausible en forma de una discusión. De hecho, se verá más adelante, la dialéctica es útil para las conversaciones, en cuanto enseña a discutir y en cuanto obliga al adversario a cambiar sus opiniones.⁸⁴

La premisa dialéctica reviste, por ello, un carácter

⁸²Cfr. RYAN, p.55.

⁸³Cfr. RS, 11, 172a-27.

⁸⁴Cfr. Top. 1, 2, 101a 30-33.

interrogativo.

"Una premisa dialéctica es una pregunta plausible."⁸⁵

La dialéctica es, en gran medida, el arte de interrogar. Ser dialéctico supone saber interrogar y tener la posibilidad de ser interrogado sin caer en contradicción. Esta preparación pone de manifiesto que la dialéctica no es un juego sofístico de falacias encubiertas. El dialéctico respeta la lógica aún cuando se vale de ciertos recursos retóricos. Al interrogar, y en general al plantear objeciones, se busca la convicción del adversario.

Este elemento de la dialéctica le da un matiz muy peculiar. No se trata de demostrar, sino de convencer --siempre dentro de lo plausible, de lo cual se parte, y jamás se rebasa-- pero siempre de un modo más contundente que el retórico. La argumentación dialéctica gira en torno al convencimiento del adversario. Por tal motivo, el paradigma y la epagogé tienen gran importancia en la teoría del diálogo aristotélico. Un discurso demostrativo es contundente. No cabe discusión cuando se ha demostrado verdaderamente. Pero demostrar no es dialogar. La demostración es "decir". Sería un error afirmar que no comunica. No obstante, la contundencia de la demostración se logra a costa de ser de difícil acceso y seguimiento. No es conveniente, en consecuencia, para las conversaciones.⁸⁶ Esta consideración informa toda la teoría argumentativa de los Tópicos. El libro VIII es paradigmático al respecto.

La dialéctica aristotélica se encuentra en un difícil equilibrio entre la sofística y la lógica analítica. La dialéctica se puede convertir en sofística, si se insiste

⁸⁵Top. I, 10, 104a 8-9.

⁸⁶Brunschwig considera que el papel de la epagogé en los Tópicos es marginal, soslayando que el diálogo se debe adaptar a las circunstancias y preparación de los interlocutores. Al dialéctico incipiente y al hombre del pueblo le convence más el ejemplo y la epagogé. Lo cual no significa, como quiere Brunschwig, que la epagogé sea sólo un recurso auxiliar. Cfr. BRUNSCHWIG, Topiques..., p. XXXII, nota 2.

desmedidamente en su carácter comunicativo y plausible. Se reduce a un diálogo falaz que busca la confusión o persuasión del contrincante. Platón se pone en guardia contra la sombra de la sofística cuando señala que la dialéctica es juzgado por un criterio extrínseco a su formalismo. Bien es cierto que mientras la dialéctica constituye para Platón el método supremo del conocimiento capaz de procurarnos una ciencia digna de tal nombre; para Aristóteles, la dialéctica es el arte de la discusión y su alcance es más modesto. Pero la dialéctica platónica y la aristotélica coinciden en ser una rehabilitación o reivindicación del arte de la discusión ejercido por los sofistas. Platón rehabilita la dialéctica acudiendo a un criterio extrínseco de verdad (las Ideas). Tal es la dialéctica recomendada en la República.⁸⁷ Aristóteles la reivindica de un modo más formal. Da reglas bien precisas e insiste en sus fines.⁸⁸ Gracias a esta rigurosa regulación formal, la dialéctica aristotélica es capaz de concluir vis formae.⁸⁹

En cierto modo, la línea entre Sócrates, Platón y Aristóteles es una trayectoria de rehabilitación de la dialéctica, lado constructivo de su lucha contra los sofistas. En Sócrates, la dialéctica es el uso combinado del diálogo, de la refutación y la admisión del principio de no-contradicción.⁹⁰ Aristóteles rehabilita este principio intramundamente al resolver el problema del movimiento y al defenderlo con la argumentación por reducción al absurdo del libro Metafísica IV. En la medida en la cual Sócrates, Platón y Aristóteles perfeccionaron y superaron las aporías en torno al principio de no contradicción, rehabilitaron la fuerza del diálogo en general, en particular del arte dialéctico.

La dialéctica puede desembocar en un discurso

⁸⁷República VII 532a; 533b, 534b.

⁸⁸RS 183b 34 ss; 184a 1-18.

⁸⁹Cfr. MOREAU, Joseph: Aristote et le dialecticien platonicien, Aristotle on dialectics... p.81-84.

⁹⁰Cfr. BERTI, Contraddizione... p.110.

apodíctico. Quizá el caer en este extremo sea más difícil, por cuanto la demostración apodíctica exige rigor y exactitud, que difícilmente pueden darse sin un especial esfuerzo.

Es también una degeneración, porque la dialéctica --se ha dicho ya-- no se ordena de suyo a la demostración simpliciter. Ha de buscar la comunicación, para ello toma en cuenta factores ajenos a la estructura lógica. Así el dialéctico varía sus argumentos según la experiencia de su adversario.

La dialéctica es discusión, un juego intelectual entre dos. La pareja de participantes encarna a la vez dos pares de contrarios: afirmación-negación y victoria-derrota. El fenómeno dialéctico nace de la conjugación de estas dos oposiciones. La afirmación-negación se refiere a la dimensión lógica de la argumentación. La victoria-derrota en la dialéctica adquiere la forma de un duelo, donde el enfrentamiento se encuentra regulado, por ello, no se trata de vencer a cualquier precio.⁹¹

1.3. La utilidad de la dialéctica.

La utilidad de la dialéctica es triple. Sirve para ejercitarse intelectualmente, lo que podría denominarse coloquialmente --aunque ateniéndose muy de cerca a la palabra griega "gimnasia mental". En segundo lugar nos es útil, para discutir, fundamentalmente con las mayorías, quienes son ordinariamente incapaces de seguir un discurso apodíctico. Y finalmente, sirve para la filosofía.⁹²

⁹¹Cfr. BRUNSCHWIG, Topiques..., p. XXIII.

⁹²"A continuación, se podría decir para cuántas y cuáles es útil este estudio. Y lo es para tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones, y para los conocimientos en filosofía Top. I, 2, 101a 25-28.

- 1) "Pues bien, que es útil para ejercitarse resulta claro por sí mismo: en efecto teniendo un método, podremos habérnoslas más fácilmente con lo que nos sea propuesto".⁹³

La dialéctica capacita para resolver problemas intelectuales, pero no dando un recetario, sino formando un hábito, una disposición del entendimiento. La dialéctica es un hábito intelectual asimilable al arte. Así lo sugiere Aristóteles cuando compara la perfecta posesión de la dialéctica con la perfecta posesión de la retórica y la medicina.⁹⁴

- 2) La utilidad de la dialéctica para las conversaciones es manifiesta por lo anteriormente dicho.⁹⁵ La dialéctica tiene tal forma como consecuencia de este objetivo. La dialéctica aristotélica entronca con la tradición platónica del diálogo. Lo que vale también para el arte de ejemplificar, pieza importante del diálogo platónico y de la dialéctica aristotélica.

La dialéctica es útil para conversar porque se hace cargo --si cabe decirlo así-- de la dimensión psicológica del interlocutor. La teoría del silogismo apodíctico de Analíticos Primeros prescinde, prácticamente, de esta dimensión. Los Tópicos, por el contrario, tienen muy en cuenta las condiciones del interlocutor: su preparación intelectual, sus disposiciones de ánimo, sus costumbres, su clase social y en un momento dado sus gustos personales.⁹⁶ El dialéctico reconoce la diversidad de

⁹³Top. 1, 2, 101a 30-31.

⁹⁴"Poseeremos perfectamente el método cuando lo dominemos de forma semejante a como la retórica, la medicina y las capacidades de este tipo." Top. 1, 3, 101b 5-6.

⁹⁵Cfr. Supra. 2.1.2.2

⁹⁶No sin un viso de ironía observa Aristóteles: "El resultado de las lecciones depende de las costumbres de los oyentes. En efecto, queremos que se hable como estamos

estamentos intelectuales --la mayoría, los sabios, los sabios mas notables-- y sabe adaptar la prueba a cada una de estas circunstancias. Por ejemplo contra un principiante hay que aplicar argumentos inductivos y contra un experto los silogismos.⁹⁷ Contra quien exige rigor matemático, no tiene fuerza utilizar el testimonio de algún poeta y viceversa.⁹⁸

La teoría de la deducción silogística no toma en cuenta estos factores. La dialéctica tiene la visión externalista de la teoría del silogismo, y por ello está en condiciones de optimizar sus resultados. La dialéctica, en cuanto arte de conversar, dista de ser un saber superfluo. Se podría decir, que hace del silogismo apodíctico algo orgánico, vivo y aplicable a la vida humana considerada en su totalidad. No basta saber demostrar, también hay que lograr que la demostración se entienda. Esto sólo es posible si se consideran, por una parte, las condiciones de lo demostrado y por otra, las condiciones de aquel a quien va dirigida la demostración.

"Por eso es preciso aprender
previamente cómo podría ser
comprendida (recibida) cada cosa."⁹⁹

La dialéctica es el arte del diálogo. Se trata de una comunidad de lógos: un lógos entre dos. En ocasiones la exigencia de comunión "lógica" lleva a un lógos doxástico, plausible y no apodíctico o evidente. Pero siempre dentro del ámbito del lógos. Entendida la dialéctica de este modo, habrá que incluirla dentro de la teoría del método

acostumbrados a oír hablar, y las cosas dichas de otro modo no nos parecen lo mismo, sino por la falta de costumbre, más desconocidas y extrañas. Lo acostumbrado, en efecto, es fácilmente cognoscible. Y cuánta fuerza tiene lo acostumbrado lo muestran las leyes, en las cuales lo fabuloso y lo pueril, a causa de la costumbre, puede más que el conocimiento acerca de ellas." Met. II, 3, 994b, 32-995a 6.

⁹⁷Cfr. Top. VIII, 14, 164a 11-15.

⁹⁸Cfr. Met. II, 3, 995a, 6-10.

⁹⁹Met. II, 3, 995a 12-13.

aristotélico. Un saber que considera las circunstancias psicológicas de los hombres, sin perder de vista la verdad, está en condiciones de proporcionar elementos interesantes para una epistemología (teoría del método), pues aunque la ciencia no es de suyo algo social, sí que es social en cuanto el lógos humano es comunicativo.

3) Finalmente, la dialéctica es útil para la filosofía:

"Porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos discerniremos más fácilmente lo verdadero de lo falso en cada. Pero es que además es inútil para las cuestiones primordiales de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar cualquier cosa, abre camino a los principios de todos los métodos". 100

Cabe hacer al respecto una doble consideración.

a) La dialéctica es útil a la filosofía aristotélica en cuanto brinda las técnicas argumentativas que permiten desarrollar las posibles respuestas a un problema dado. Es decir, frente a alguna alternativa, la dialéctica proporciona la capacidad de llevar hasta sus últimas consecuencias cada una de sus posibles soluciones de modo que puedan observarse las diversas posturas. En este sentido se dice en los Tópicos:

"Son también premisas dialécticas las semejantes a las plausibles, y las contrarias a las que parecen plausibles, propuestas en forma contradictoria."¹⁰¹

La dialéctica permite al filósofo plantearse correctamente las dificultades, lo cual es el primer paso para resolverlas correctamente. En ocasiones el mismo modo de plantear una pregunta impide su solución. Además, el escuchar los argumentos contrarios proporciona elementos de juicio para encontrar la solución.¹⁰²

Es muy logrado el modo en que Aristóteles justifica el estilo aporético:

"Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades, pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas interiores y no es posible saltar, si se desconoce la atadura. Pero la dificultad del pensamiento pone de manifiesto la atadura en relación con el objeto; pues, en la medida en que se siente la dificultad, le ocurre algo así como a los que están atados; en ninguno de los dos casos, efectivamente, es posible seguir adelante. Por eso es preciso considerar bien antes todas las dificultades por las razones expuestas y porque los que investigan sin haberse planteado antes las

¹⁰¹Top. I 10, 104a 13-14.

¹⁰²"Y el poder ver y haber visto globalmente las consecuencias que se desprenden de una y otra hipótesis no es un instrumento de poca monta para el conocimiento y para la prudencia filosófica; pues sólo resta elegir correctamente una de las dos." Top. VIII, 14, 163b 10-13.

dificultades son semejantes a los que desconocen a dónde se debe ir, y, además, ni siquiera conocen si alguna vez han encontrado o no lo buscado; pues el fin no es manifiesto para quien así procede, pero para el que se ha planteado antes las dificultades sí es manifiesto. Además es evidente que está en mejores condiciones para juzgar el que ha oído, como si fuesen, partes litigantes, todos lo argumentos opuestos."103

La aporía es en Aristóteles más que la falta de salida o camino, la dificultad o perplejidad originada por la presentación de las diversas salidas. Aristóteles gusta de usar la aporía, así entendida, en su método de investigación. En momentos cruciales se vale del recurso aporético. Ejemplo de ello es todo el libro III de la Metafísica, desde la cual puede leerse el resto de la obra.¹⁰⁴

La dialéctica es útil para la filosofía en la medida en que el método aporético permite plantear correctamente las dificultades y conocer los argumentos en que se apoyan las diversas soluciones.

b) El estudio de los principios de una ciencia, en cuanto principios de ella, no corresponde a un saber superior. Es patente que los principios de un sistema T no pueden ser fundamentados dentro del mismo sistema.¹⁰⁵

103 Met. III, 1, 995a 27- 995b 4.

104 También los libros Met. VII, Phys. I, y De An. I son fuertemente aporéticos.

105 La distinción entre principios comunes y principios propios no afecta esta observación. Lo que se dice como auxiliar de la filosofía en el estudio de los principios últimos, puede decirse en relación a las ciencias particulares, haciendo, claro está, las precisiones al caso.

Por otra parte, los principios primeros no pueden ser demostrados, y tarde o temprano el proceso apodíctico debe detenerse en algo indemostrado, "pues es imposible que haya demostración de todo."¹⁰⁶ La filosofía estudia los principios primeros en cuanto principios,

"pues los axiomas son universales en grado máximo y principios de todas las cosas; y si no corresponde al filósofo, ¿a qué otro corresponderá considerar lo verdadero y lo falso acerca de ellos?".¹⁰⁷

Se presentan entonces tres cuestiones: ¿Cómo es posible la dialéctica se refiera a los principios si este estudio es propio de la filosofía?, ¿Cómo es que la dialéctica puede referirse a los principios si estos principios en cuanto principios de un sistema T no se demuestran en T?, ¿Cómo es que la dialéctica --conocimiento a partir de lo plausible-- estudia los más evidentes? Se constatará a ellas de un modo global, al señalar dos vías en que la dialéctica puede referirse a los principios.¹⁰⁸

¹⁰⁶Met. III, 2, 997a 8-9.

¹⁰⁷Met. III, 2, 997a 12-15.

¹⁰⁸Le Blond considera que, respecto a la utilidad de la dialéctica para conocer los principios, caben dos grandes opciones. La primera opción es la postura de Hamelin que propone la dialéctica como auxiliar indirecto del conocimiento de los principios (Cfr. HAMELIN, Le Système..., p.235). La otra postura es de Thurot y consiste en que la dialéctica - en particular el análisis dialéctico emparentado con la división platónica- es un modo de establecer la definición. En este caso la dialéctica sería directamente útil a la filosofía y a la ciencia, pues la definición es uno de los principios del saber científico. (Cfr. THUROT, Etudes sur Aristote..., p. 133). Le Blond reconoce la dificultad de determinar la aportación de la dialéctica a la ciencia en general, y a la filosofía en particular. Sin embargo, esta dificultad se ve acrecentada por que Le Blond considera que la opinión no es un conocimiento real. (Cfr. LE BLOND, P.45). Así planteadas las cosas, resulta particularmente arduo entender en que sentido la dialéctica puede armonizar con la filosofía.

i) Primeramente se encuentra la opinión de los sabios como guía u orientación en la investigación de los principios. A lo largo del libro I de los Tópicos, Aristóteles insiste en que la autoridad de los sabios más renombrados es un signo para reconocer como plausible una determinada premisa. Por ello, Aristóteles se preocupa por conocer la opinión de los anteriores filósofos. Esta es una actitud metodológica frecuente en Aristóteles. Actitud que se traduce en un respeto hacia los antiguos y en un aprovechamiento de puntos concretos, en ocasiones para no cometer el mismo error.

"Y es justo que estemos agradecidos no solo a aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a los que se han expresado más superficialmente, pues también éstos contribuyeron con algo, ya que desarrollaron nuestra facultad de pensar."¹⁰⁹

El corpus está lleno de referencias a otros autores y en ocasiones presenta panoramas históricos del pensamiento destinados a facilitar la labor teórica. Piénsese, por ejemplo, en el libro I de la Metafísica y en Física I.¹¹⁰ En este sentido es acertada la observación de Hamelin: "El historiador en Aristóteles está subordinado al dialéctico."¹¹¹ La historia del pensamiento recoge las opiniones de los sabios, y la opinión es --en cierto modo-- una experiencia.¹¹²

¹⁰⁹Met. II, I, 993b 11-14.

¹¹⁰Cfr. además de De coe. I, 10, 279a 4 ss; De An. I, 2, 403b-405b; Polit. II, 1260b-1264a; y la expresa recomendación de Top. I, 14, 105b 18-19.

¹¹¹HAMELIN, Le systéme... p.233.

¹¹²Owens sugiere, por ejemplo, que la Física no precede a observaciones empíricas concretas realizadas por Aristóteles, sino que proviene de los problemas dialécticos y paradójicos de sus años en la Academia. (Paradojas recogidas en el Parménides, más que en el Timeo, en especial en lo referido al tiempo). No significa esto que

Sin duda alguna, el testimonio de los sabios en favor propio es un factor que contribuye poderosamente a triunfar en una discusión,

"pues cualquiera haría suyo
lo dicho por algún reputado".¹¹³

Pero en la investigación filosófica no se busca el triunfo en el diálogo, sino el conocer las cosas por ellas mismas.¹¹⁴ La opinión juega un papel menos persuasivo; para jugar más el papel de error regulativo o de acierto reconocido. Pero esto no deja de ser dialéctico en la medida en que se recoge como plausible. La opinión es principio de la ciencia y de la filosofía.¹¹⁵

ii) Por otra parte, la dialéctica sirve para desarrollar una tesis en sentidos contrarios. La argumentación por reducción al absurdo empalma perfectamente con la práctica dialéctica. Se puede conceder, por ejemplo, al adversario la tesis que sostiene y conducirlo lógicamente a la negación de la misma. La dialéctica capacita al filósofo para ejercer este tipo de argumentación, eminentemente dialógica, pues supone un adversario.¹¹⁶

Ahora bien, no existe demostración apodíctica de los primeros principios, objeto prototípico de la

la Física sea dialéctica, pero sí qué tiene que ver con ella (basta recordar las paradojas de Zenón y Gorgias). Parece, en cambio, que la doctrina de los lugares naturales Fig. III, 5, 205a 10-17 sí se desprende de observaciones empíricas. (Cfr. OWEN, Τὸ ἐναὶ τὰ φαίνόμενα, Artículos on Aristotle I, p. 116 y 124-126)

¹¹³Top. I, 14, 105b 19.

¹¹⁴"De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna autoridad." Met. I, 2, 982b 19-20; IV, 2, 1004b 17-26.

¹¹⁵Cfr. Met. III, 2, 996b 27-28.

¹¹⁶si bien se puede hacer un juego dialéctico interior, un silogismo. Cfr. PATER, Les Topiques...

filosofía. ¹¹⁷ Es absurdo suponer que la dialéctica puede demostrarlos. Sin embargo, Aristóteles dice expresamente que frente a quien niega uno de los primeros principios, es posible oponer una refutación por reducción al absurdo. Es decir, es posible llevarlo en una discusión a que acepte de facto en el ciclo argumentativo, el mismo principio que niega.

"Pero se puede demostrar por refutación también la imposibilidad de esto que algo sea y no sea al mismo tiempo, con sólo que diga algo el adversario; y si no dice nada, es ridículo tratar de discutir con quien no puede decir nada, en cuanto que no puede decirlo; pues ese tal, en cuanto tal, es por ello mismo semejante a un planta. Pero demostrar refutativamente, digo que no es lo mismo que demostrar, porque al demostrar, parecería pedirse lo que está en el principio, pero siendo otro el causante de tal cosa, habría refutación y no demostración."¹¹⁸

Sin duda alguna, el paradigma de la defensa dialéctica de una tesis filosófica es el libro IV de la Metafísica. Pero además habría que considerar que las tesis centrales de la física y la metafísica aristotélica, a saber la necesidad de un motor inmóvil y la necesidad de un acto puro, es demostrada mediante la refutación de su contradicción, a saber, que todo puede moverse eternamente por sí mismo. Se llega, pues, a un principio metafísico, a través de un esquema dialéctico.¹¹⁹

¹¹⁷"Así pues, que es propio del filósofo es decir del que contempla la naturaleza de toda su sustancia, especular también acerca de los principios silogísticos, es evidente"
Met. IV, 3, 1005b 5-8.

¹¹⁸Met. IV, 4, 1006a 11-18.

¹¹⁹Cfr. BERTI, Contradizione... p.139.

La dialéctica proporciona a la filosofía los elementos apologeticos para la defensa de los primeros principios. Lo cual no es poca cosa, si se tiene en cuenta que, respecto de estos principios no cabe demostración, y que el único conocimiento positivo y directo que de ellos tenemos (por contraposición a una apologetica, que sería un conocimiento negativo de ellos) no es de índole discursivo, sino inmediato epagogé y nóus. La fundamentación de los primeros principios es doble: por reducción del adversario al absurdo y por contemplación. La filosofía debe a la dialéctica la técnica argumentativa para defender los principios y, como más adelante se verá, la epagogé está también vinculada a la actividad dialéctica.¹²⁰

En resumen, la dialéctica aristotélica recoge de la socrática la dimensión destructiva: desenmascarar el saber aparente. De la dialéctica platónica toma una dimensión positiva: la aproximación a los principios. Finalmente, Aristóteles la enriquece con la distinción de los sentidos del ser, que precisamente por hacer inteligible el devenir y el mundo material, rehabilitan la opinión como un sentido del conocimiento.

¹²⁰Con todo, dice Moreau que Aristóteles no recurre sino excepcionalmente al análisis dialéctico.. Practicamente sólo en Met. IV. Cfr. MOREAU, Aristotle on dialectics, p.87. Aún concediendo a Moreau la escasez de análisis dialécticos en el corpus, la importancia de los ejemplos basta para justificar la importancia de la dialéctica en la argumentación filosófica.

2.0 LA RETORICA: UNA VISION DE CONJUNTO.

Aristóteles, aún considerando que nació en Macedonia, es un griego. Como tal, puede observarse en él, al igual que en Platón, una continua preocupación por la pólis. La Política, la Constitución de Atenas, la Ética Nicomaquea y la Retórica son un vivo testimonio de este marcado interés.

Dicha preocupación, por otra parte, encuadra perfectamente con la tradición antisofística (Sócrates y Platón) de la cual es heredero. No es ninguna audacia metodológica leer el corpus bajo el prisma de que es un combate a la sofística. Por ejemplo las referencias a Protágoras son continuas a lo largo de los escritos aristotélicos.

Su teoría política --recogida fundamentalmente en la obra homónima-- es una respuesta al pragmatismo escéptico de los sofistas. A diferencia de Platón, esta respuesta es mucho más realista. Para constatarlo basta leer las críticas aristotélicas a Las Leves y a La República.

En torno a la teoría política de Aristóteles gira una teoría de la argumentación. El Estagirita se empeña por proporcionar al hombre de gobierno la argumentación retórica. La retórica es el instrumento racional de la política (la cual incluye la ética). Este instrumento debe mantener un difícil equilibrio: no es una lógica de la ciencia, pero tampoco es el arte de persuadir sofístico. La retórica debe ser lo suficientemente flexible como para tratar sobre una materia tan contingente como los actos humanos, y a la par debe ser lo suficientemente rigurosa como para ser racionalidad no sofística.

Esta preocupación por vincular argumentación y política no está exenta de cierto platonismo. No se puede olvidar la concepción de la buena retórica del Gorgias, una especie de terapia del alma a través del discurso. Tampoco puede olvidarse la formación dialéctica de los filósofos-reyes de la República.

La Retórica aristotélica fue objeto de comentarios y estudios ya desde la antigüedad. Sin embargo, pronto se tiende a conformar la retórica con un programa de enseñanza escolar. En palabras de Alfonso Reyes:

"Por unos cinco o seis siglos, a esto se reducirá la pedagogía. La vida pública del ágora desaparece con la conquista de Atenas, metrópoli convertida en parroquia, aún cuando continúa siendo un centro intelectual. Desterrada así de la plaza, la retórica se refugia en las aulas y tiende a estereotiparse. Pronto, privada de respiración y arrancada del servicio social, crece para adentro, se llena de sí misma."¹

Surge entonces la pregunta: ¿Cuál es la naturaleza de la retórica? Aun cuando paulatinamente se vaya esbozando esta naturaleza, salta a la vista que el esquema retórico es más amplio que el científico y el dialéctico. Un retórico puede simular un diálogo en su discurso.

Aquino considera que la relación entre dialéctica, retórica y apodíctica consiste en una relación de grado.² Esta propuesta es atractiva y elegante, con todo, el asunto parece ser más complicado. Las relaciones entre dialéctica y retórica distan de ser prístinamente definidas en términos de gradualidad. Por el contrario, se antoja calificar a la noción de retórica como ambigua e inexacta y se presenta la tentación de acudir a ciertos criterios evolucionistas para explicar los supuestos juicios contradictorios acerca de esta noción.³ Aun siendo esta postura respetable, me parece posible lograr una noción armónica de retórica sin tener que hacer una lectura genética del corpus aristotélico.

¹Cfr. REYES, Alfonso, La Retórica antigua.

²Cfr. AQUINO, Tomás de: In Posteriorum Analyticorum expositio, proemio.

³Tal es la línea de Ingemar Döring. Cfr. Aristóteles.

2.1. Finalidad de la retórica.

Partiendo de la obscuridad de la noción de retórica, conviene delimitarla a partir del punto más claro, a saber, su finalidad. La retórica tiene un sentido eminentemente político, entendido este último adjetivo como una referencia a la vida en la comunidad humana, esto es la ciudad. La retórica se ordena a la organización racional de la comunidad humana. Del enramado de relaciones entre los hombres, surgen situaciones problemáticas que esperan una solución racional. La retórica es uno de los instrumentos típicamente humanos para superar problemas típicamente humanos. Los leones no disputan el derecho de propiedad de un territorio: sencillamente disputan el territorio. Mucho menos acuden a una tercera bestia para dirimir la disputa. Hasta el uso de la violencia en forma de guerra es algo "humano". La guerra supone un uso racional de la violencia, por lo que incluso en sus formas más salvajes --matar a muchos sin tener pérdidas-- es una manifestación de la racionalidad.

La Retórica de Aristóteles se sitúa, por su finalidad, en el contexto de la filosofía práctica, como lo son las Éticas y la Política-- y no dentro del tradicional Organon. La retórica busca una legitimación racional de la justicia. En la tradición platónica esta unión se encuentra espléndidamente representada por el Gorgias.⁴ Esta caracterización de la teleología retórica encuentra seguro apoyo en los textos aristotélicos, tanto cuando se refiere a esta disciplina en general, como cuando se refiere a sus ramas.

En las primeras líneas de la Retórica, Aristóteles hace una apología de esta disciplina en base a su utilidad. Tal

⁴Debo a la profesora U. Schmidt Osmanczik mi "descubrimiento" del Gorgias. A lo largo de estos incisos, utilizo continuamente planteamientos, ya insinuados, ya afirmados por ella en su seminario sobre Platón en la Universidad Autónoma de México, 1988.

apología pone de manifiesto la concepción aristotélica de la retórica como legitimadora racional de la justicia. La retórica es útil porque:

a) Los juicios no son conforme son debidos:

"Pero es útil la retórica por ser por naturaleza más fuerte la verdad y la justicia que sus contrarios, de manera que si los juicios no son conforme a lo que debe ser, es necesario que sea vencidos por tales contrarios y esto, por cierto, es digno de reprehensión." ⁵

b) Los auditorios no tienen la capacidad de atender una argumentación científica:

"Ante ciertos auditorios ni aún cuando tuviéramos la ciencia más exacta sería fácil que los persuadiéramos con ella, pues el discurso según la ciencia es cosa de enseñanza y ello en ese caso es imposible, sino que es preciso que las pruebas y los razonamientos se hagan mediante nociones, comunes como decíamos en los Tópicos acerca de la discusión con el vulgo".⁶

Situar el discurso retórico y su medio, a saber la prueba retórica, fuera del ámbito del conocimiento

⁵Cfr. Ret. I, 1, 1355a 21-24.

⁶Ret. I, 1, 1355a 24-29. Cfr. también Top. I, 2, 101a 26-27; 30-34. En algunas ocasiones pístitis es traducida como "prueba". No sigo la traducción de A. Tovar, quien traduce como "argumento". Reservo este término para silogismos. Sobre las dificultades para traducir pístitis, cfr. SCHMIDT, W: Theorie der Induktion, p.33, y en concreto para este giro, pístitis como prueba cfr. p. 37.

científico es una herencia platónica. En la Retórica, como en los Tópicos, se perciben actitudes platónicas, especialmente en lo referente a la polémica con los sofistas. En concreto, Platón habla en el Gorgias de una pistis falsa y una pistis verdadera.⁷ La pistis verdadera se posee cuando se cree que "X es Y", si en efecto "X es Y" pero sin saber si "X es Y". La falsa se posee, si creo que "X es Y" y "X no es Y". Ambas clases de proposiciones no son ningún tipo de saber (en el sentido de ciencia). La diferencia entre creer y saber es mostrada por Platón en los siguientes términos: puede darse una creencia verdadera o falsa, pero no puede darse un "falso" o un "verdadero" conocimiento. Todo saber, si lo es realmente; es verdadero.⁸

c) Capacita para descubrir los argumentos injustos:

"Además es preciso ser capaz de persuadir los contrarios, lo mismo que los silogismos, no para hacer una y otra cosa, pues no se debe persuadir lo malo, sino para que no pase desapercibido cómo es, y para que cuando otro use las mismas razones injustamente, podamos deshacerlas. Así pues, de las demás artes ninguna saca conclusiones contrarias, más sólo la dialéctica y la retórica hacen esto; pues ambas tratan igualmente de los contrarios.⁹

d) Multiplica la fuerza de los raciocinios apologético.

⁷Cfr. PLATÓN: Gorgias, 454a-455b.

⁸La idea de referirse al Gorgias al hablar de la epagoge aristotélica es de W. Schmidt, quien aborda el estudio de la pistis con ocasión de su estudio sobre la epagoge en Aristóteles. Es el mismo autor, quien advierte la disonancia entre la descripción de la pistis en el Gorgias y en el Fedro. Cfr. SCHMIDT, Theorie der Induktion, p.34.

⁹Cfr. Ret. I, I, 1355a 29-35.

"Además, sería absurdo que fuera deshonoroso no poder ayudarse uno mismo con el cuerpo, y que no valerse con la razón no lo fuera, pues esto es más específico del hombre que el servirse del cuerpo. Si se objetara que podría hacer gran daño el que se sirviera con injusticia de tal potencia de los discursos, ello es propio en común de todos los bienes excepto la virtud, y sobre todo de lo más útil como la fuerza, la salud, la riqueza, el talento militar, pues como tales cosas cualquiera puede ser utilísimo sirviéndose de ellas con justicia, y hacer gran daño sirviéndose con injusticia."¹⁰

Esta cuádruple utilidad de la retórica resalta como obvia la finalidad de esta disciplina: la persuasión de lo justo. No se refiere a la persuasión en general, se refiere sólo al ámbito de la justicia. Esto no significa que la retórica se agote en lo judicial, entendido "judicial" como la aplicación de la ley humana a los casos concretos. La división de la retórica recogida por Aristóteles no se limita solo a un ámbito, sino a tres, a saber: deliberativa, forense, y demostrativa.¹¹ El retórico pretende persuadir --según el género oratorio-- sobre lo justo en el futuro, pasado, o presente.¹²

La insistencia en que la retórica busca la persuasión sólo en el plano de lo justo y lo injusto, se debe a que con ello se restringe la extensión de esta disciplina. Se distingue así, la retórica aristotélica de la retórica

¹⁰Ret. I, 1, 1355a 38- 1355b 7.

¹¹Cfr. Ret. I, 33, 1358b 14-21.

¹²Cfr. Ret. I, 3, 1358b 14-21.

"enciclopédica" cultivada por algunos sofistas.¹³ Aristóteles advierte: la retórica hace su silogismo de lo que es costumbre deliberar.¹⁴

En cuanto a la noción de persuasión considerada en sí misma, es poco lo escrito por el Estagirita en la Retórica. Llama la atención, como siendo la persuasión una noción fundamental en las consideraciones teóricas sobre la retórica, Aristóteles no da una definición clara, completa y explícita. En cambio, escribe que la retórica es:

"la facultad de teorizar
en cada caso lo que cabe
para persuadir"¹⁵

pero no enuncia las condiciones X bajo las cuales una proposición P persuade a un auditorio Q. Obviamente, a lo largo de la Retórica existen descripciones o consejos, pero ninguno con el orden deseado. Se trata quizás, de un límite propio de esta disciplina, por ejemplo, no es posible dar un criterio o ley universal de persuasión porque no se está tratando de una materia necesaria.

Esta "obscuridad" de la noción de pístis es tal, que no debe ser recluida al ámbito de lo retórico, como erróneamente podría inferirse a partir de Retórica 1355i 24-29.¹⁶ W. Schmidt nos advierte como puede hablarse de una pístis epistémica y una pístis originaria de principios, además de la doxástica. Igualmente puede hablarse de una pístis originada por silogismo y otra por epagogē.¹⁷

¹³ Así se puede ver, por ejemplo, en el Gorgias 456b donde Gorgias se pavonea de su uso de la retórica en el campo de la medicina.

¹⁴ Cfr. Ret. I, 2, 1357a 1-2.

¹⁵ Ret. I, 2, 1355b 25-26.

¹⁶ Cfr. Supra. 2.1.1.(b)

¹⁷ Cfr. W. SCHMIDT, Theorie... pp.37-39. En cuanto a la alternativa pístis silogística y pístis originada por epagogē, cfr. An. Post. -I, 1, 68b 13.

En consecuencia, el punto de llegada de toda actividad cognoscitiva humana --en sentido lato-- es una creencia. Por tanto, sólo es propio de la retórica la "creencia retórica" con lo cual poco se gana en orden a obtener una definición de retórica por la noción de pístis, pues justamente lo que singulariza a la pístis retórica es el ser el punto de llegada de la misma. Hay que recurrir a la forma u otra nota verdaderamente distintiva.

Es un poco más alentador en cambio, el uso de la pístis como medio de persuasión, pues Aristóteles utiliza ordinariamente el término pístis para designar los argumentos retóricos (aunque en algunas ocasiones recurre también al término silogismos).

Adviértase nuevamente: no se ha señalado la persuasión como fin simpliciter de la retórica, sino la persuasión de lo justo. Por ello escribe Aristóteles respecto a esta disciplina:

"y que no es su misión persuadir, sino ver los recursos de persuadir que hay para cada cosa particular al modo que en todas las demás artes pues no es tampoco propio de la medicina ponerle a uno sano, sino conducir hacia ello en cuanto posible, pues también es posible que los incapaces de alcanzar la salud sean bien tratados."¹⁸

Concebida de esta manera la finalidad de la retórica, se excluye de ella la búsqueda de argumentos para legitimar lo injusto. Ya que lo injusto no es apto para ser justificado. Esto no debe confundirse con la incapacidad de ser defendido. Una tesis injusta puede ser defendida; puede incluso persuadirse al auditorio de su justicia, pero esto no la justifica. Sería una contradicción in terminis. Puedo, por ejemplo, defender la tesis:

"Las hambrunas se deben combatir

¹⁸Ret. I, I, 1355b 10-14.

fusilando a los hambrientos

Aduciendo razones económicas, pero --si tal tesis es injusta-- no puedo justificarla.

El paralelo con la medicina radica precisamente en esto: la medicina puede devolver la salud sólo a quien tiene la capacidad de recobrarla; pero no puede, por ejemplo, devolver la salud a un muerto. Un cadáver está incapacitado para recobrar la salud. La observación "la medicina tiene como finalidad devolver la salud a aquellos seres capaces de recibirla" podría parecer un prurito o escrúpulo lógico. Probablemente en la delimitación de la finalidad de algunas disciplinas lo sea. No lo es en la retórica. La razón radica --lo hace notar J.H. Fresse--¹⁹ en la definición sofística de retórica como "arte de persuadir". Atribuir a la retórica esta finalidad sin la precisión apuntada, supone una concepción sofística de la retórica. El sofista, en efecto, persuadía sobre cualquier tesis, sin detenerse en considerar el fundamento real de su persuasión. No así la retórica aristotélica, la cual --junto con la dialéctica-- busca anclarse, al menos remotamente, en la verdad. Esta pequeña precisión de Aristóteles es elocuente. Aristóteles disputa continuamente contra la sofística. No es aventurado suponer una intención polémica en esta obra.²⁰

La persuasión pretendida por la retórica aristotélica se encuentra restringida doblemente por la justicia. La primera restricción: no se persuade sino en lo relacionado con la vida del hombre en la pólis. La segunda: sólo persuade sobre la justicia de aquello capaz de recibir

¹⁹FRESSE, J.H.: Aristotle's Art of Rhetoric. p.12, nota A.

²⁰"Ahora bien, los que han compuesto las artes de retórica no han dado ni una parte de ella; pues lo único que es propio del arte son los argumentos retóricos, y los demás son aditamentos; y nada dicen ellos acerca de los entimemas, que son el cuerpo de la argumentación, y andan tratando en lo más acerca de cosas exteriores al asunto." Ret. I, I, 1354a 11-16. Solmsen ve en estas líneas un ataque a la retórica de Sócrates. Cfr. SOLMSEN, Fr. Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik.

justificación.²¹

2.1.1. El género de la retórica.

2.1.1.1. La determinación género-sujeto como condición de la ciencia.

El género-sujeto es uno de los elementos o principios de la demostración científica:

"En efecto, son tres los elementos que se dan en las demostraciones: uno, lo que se demuestra, la conclusión (esto es lo que se da, en sí, en algún género); otro, los axiomas (hay axiomas a partir de los cuales se demuestra); el tercero, el género, el sujeto del cual la demostración indica las afecciones y los accidentes en sí"²²

En la epistemología aristotélica esta es una noción bien precisa. Es de presumir, consecuentemente, que cuando el Estagirita se aboca a determinar el estatuto epistémico de un saber o disciplina --como en este caso la retórica--, el término género es usado en un sentido igualmente preciso. Bajo esta luz debe hacerse la lectura de aquellos lugares donde Aristóteles habla del género de la retórica.

²¹A esta aseveración podría objetar las siguientes palabras del mismo Aristóteles: "Sea retórica la facultad de teorizar en cada caso lo que cabe persuadir. Pues no es la obra de ningún otro arte, ya que cada una de las demás da enseñanza y de persuasión sobre su objeto, como la medicina acerca de las cosas sanas y enfermizas, y la geometría sobre las propiedades de las magnitudes (...) más la retórica sobre cualquier cosa dada, por así decirlo, parece que es capaz de considerar los medios persuasivos y por eso decimos que no tiene su artificio acerca de ningún género específico". Ret. I, 2, 1355b 25-34; también 1355b 9-10. Al respecto cfr. 2.1.2.

²²An. Post. I, 75a 39-75b 1. Cfr. también 10, 76b 11-15.

La Retórica comienza señalando la correspondencia existente entre dialéctica y retórica,

"pues ambas tratan de cosas que en cierto modo son de conocimiento común a todos y no corresponde a ninguna ciencia determinada, por eso todos en cierto modo participan de una y otra, ya que todos hasta cierto punto intentan inventar o resistir una razón y defenderse y acusar."²³

A reserva de abundar más adelante sobre las relaciones entre dialéctica y retórica, se puede adelantar el carácter no-científico de la retórica en virtud de carecer de un objeto propio de estudio. Ambas tratan de temas del común conocimiento, no de sectores limitados de la realidad. La retórica se presenta como una disciplina aplicable a cualquier cosa dada,

"y por eso decimos que no tiene su artificio acerca de ningún género específico propio"²⁴

Aristóteles es tajante al respecto:

"no es de ningún género definido la retórica sino como la dialéctica."²⁵

Dialéctica y retórica no pueden ser consideradas científicas en estricto sentido por el sólo hecho de carecer de objeto definido:

"ninguna de las dos es ciencia de cómo es nada definido, sino como meras facultades de suministrar

²³Ret. I, 1354 1-6.

²⁴Ret. I, 2, 1355b 33-34.

²⁵Ret. I, 2, 1355b 8-9.

razones.²⁶

La carencia de género definido es algo muy serio desde el punto de vista de la epistemología aristotélica. A lo largo de los Analíticos Posteriores está presente la preocupación por la correcta definición del género propio de una ciencia. Sin esta determinación no es posible demostrar apodicticamente, pues con facilidad se incurriría en falacias.²⁷ La esencia de la ciencia aristotélica es la demostración. La atribución de un predicado P a un sujeto S es conocida científicamente sólo cuando esta predicación ha sido demostrada a través de los principios del género en que se encuentra S. La atribución de P a S por mediación de un principio ajeno al género de S no brinda conocimiento auténticamente científico.²⁸

Esto explica la importancia de la correcta determinación del género-sujeto. Incluso en el caso de los llamados principios comunes --en cuya aplicación cabría esperar cierta laxitud-- Aristóteles pone en guardia contra su uso indiscriminado en diversos géneros:

"De los <principios> que se utilizan en las ciencias demostrativas, unos son propios de cada ciencia, y otros comunes, aunque comunes por analogía, puesto que se puede utilizar sólo lo que está incluido en el género subordinado a la ciencia: sus principios, por ejemplo, en ser tal clase de línea y el ser recto; y comunes, por ejemplo: si se quitan iguales de cosas iguales, las que quedan son iguales. Y cada uno de éstos es adecuado sólo en género; en efecto, valdrá lo mismo aunque no se

²⁶Ret. I, 2, 1356a 32 a-33.

²⁷Cfr. p. ejem. An. Post. I, 28, 87a 38ss; 32, 88b 1ss.

²⁸"por tanto no es posible demostrar pasando de un género a otro, por ejemplo lo geométrico por lo aritmético." An. Post. I, 7, 75a 38-39.

tome acerca de todo, sino sólo acerca de las magnitudes y para el número en la aritmética."²⁹

La ausencia de género definido de la retórica, descarta --por lo dicho-- la posibilidad de una demostración apodíctica. Estas razones bastan para negar al entimema retórico el adjetivo apodíctico.

Al tomar como un hecho irrefutable la indeterminación del género de la retórica es menester esclarecer dos puntos:

- a) la relación entre la indeterminación del género retórico y la universalidad del género "filosófico".
- b) superar la aparente contradicción entre el propósito de la retórica (la persuasión de lo justo) y la indeterminación de su género.

2.1.1.2. Indeterminación fáctica del género de la retórica.

Anteriormente se ha señalado ya la relación entre filosofía y dialéctica, desde el punto de vista de su materia; ahora, se ha establecido --al menos provisionalmente-- entre dialéctica y retórica. No obstante, hay que guardarse de confundir la indeterminación del género de estas dos disciplinas con la universalidad de la filosofía primera.

A ésta, tal y como es caracterizada en Metafísica pertenece el estudio del ente en cuanto ente; como un objetivo propiamente universal. La filosofía natural (física) no tiene objeto universal y por ello no es filosofía primera. Es filosofía sólo en el sentido análogo al prototipo: la metafísica.³⁰ La escolástica tardía

²⁹An. Post. I, 10, 76a 38-76b 1.

³⁰Aristóteles no utiliza el término "metafísica" -ha insistido en ello Düring- sino "filosofía primera". Nada

y la metafísica racionalista, por ejemplo Ch. Wolf, interpretaron el "ente en cuanto ente" como el esse comune³¹. El cual entendieron como una noción abstracta y vacía de todo contenido y determinación, a la cual se llega por una especie de abstracción de propiedades.

Considerando una metafísica de este corte, la podemos homologar a la vaguedad genérica de la retórica. De esta manera, que incluso se podría antojar más real y concreta que la retórica misma. La retórica no tendría la universalidad de la metafísica, ya que ésta tiene como objeto de estudio el ente en cuanto ente. El ente es una noción polivalente. El analogado principal de ente (advirtiendo el cuidado que se debe tener al usar el término "analogía"³²) es la substancia. Esta es la tesis del libro VII de la Metafísica, por ello la metafísica es fundamentalmente una ousiología. A su vez, substancia se predica polivalentemente, siendo el pros ti de la ousia, el Dios que es estudiado en el libro XII.³³

Por el contrario, ni la retórica ni la dialéctica tienen un objeto delimitado de estudio. Pueden referirse a cualquier cosa (aunque como se verá más adelante, no deben erigirse en conocimientos universales). Se trata de una pura indeterminación de género. La retórica es imprecisa en sus argumentos, porque carece de principios propios, entre los cuales se encuentra el género-sujeto.

impide introducir, sin embargo, este término en la literatura crítica, si se utiliza como sinónimo de filosofía primera. Cfr. DÜRING, Aristóteles, pp. 78-79.

³¹Cfr. GILSON, Etienne: Being and some philosophers.

³²La analogía como proporción es la analogía, la analogía de atribución es la predicación. Margino toda la polémica al respecto. Cfr. AUBENQUE, Pierre; El problema del ser en Aristóteles.

³³Cfr. Esta es la interpretación de G. Reale, la cual supera las supuestas contradicciones encontradas por Jaeger en la Metafísica. Cfr. también M. Beuchot, Ensayos marginales sobre Aristóteles en su capítulo de teoría del ser.

2.1.1.3. Determinación preceptiva del género retórico.

En el apartado 2.1.1. se insistió en el carácter restringido de la retórica aristotélica en contraposición a la "retórica enciclopédica" de la sofística. En cambio, a lo largo del anterior apartado (2.1.1.2.) se ha afirmado taxativamente la indeterminación del género-sujeto. ¿Son compatibles ambas tesis?

Respecto a la indeterminación del género retórico no cabe duda alguna. Hay textos muy claros. No sucede así con lo referido al propósito de la retórica. El texto de donde arranca esta especulación (Ret.I, I, 1155b 10-14) podría ser más explícito. Solmsen descuartiza la Retórica en multitud de apuntes, más o menos inconexos, sin coherencia y unidad de pensamiento, dada una supuesta evolución del Estagirita.³⁴ Con ello puede explicarse la problemática relación entre éste y otros pasajes. Me parece, sin embargo, poder superar esta aparente contradicción acudiendo a un criterio teórico-contextual y no sólo filológico.³⁵

La retórica no tiene de hecho un género definido. Aristóteles introduce una regulación de tipo ético. La finalidad de la retórica es indicada como un precepto, no como una descripción.

El retórico puede persuadir sobre lo injusto y lo justo, sobre lo bello y lo feo, sobre lo científico y lo plausible. Esta es la práctica retórica habitual en la Hélade. El Gorgias de Platón es un valioso testimonio al respecto. El sofista Gorgias es capaz de persuadir sobre

³⁴Cfr. SOLMSEN, Die Entwicklung der aristotelischen Logik... p.225.

³⁵Es interesante, por ejemplo, el modo como S.Raphael supera la lectura de Solmsen de algunos pasajes de la Retórica. Cfr. RAPHAEL, Sally: "Rhetoric, dialectic and syllogistic argument: Aristotle's position in Rhetoric I-II."

lo saludable, lo cual no es ámbito político. Esta es la retórica conocida por Aristóteles. Por este motivo, el Filósofo se preocupa por construir las normas de la retórica. Hay una regulación formal, semejante a la regulación de la dialéctica hecha en los Tópicos. Es importante considerar que también existe una regulación ética.

En definitiva, existe una dualidad conceptual de la retórica: el plano de hecho y el plano de derecho. Esta distinción pasa desapercibida por que el término "retórica" es indistintamente aplicado a estas dos modalidades. A lo largo de la Retórica subyace esta doble dimensión. En algunos momentos, Aristóteles expresa una viva preocupación ética. La retórica no debe ser como la retórica existente en su época:

"Ahora bien, los que han compuesto las artes de retórica no han dado ni una parte de ella; pues lo único que es propio del arte son las pruebas y lo demás sólo son aditamentos; y nada dicen ellos acerca de los entimemas, que son el cuerpo de la argumentación, y andan tratando en lo más acerca de las cosas exteriores al asunto."³⁶

En estos tipos fácticos de retórica, Aristóteles no encuentra un modelo y menos aún una plenitud de la disciplina retórica. Pero no comete la ingenuidad de negarle el estatuto de "retórico" a lo cultivado por los oradores atenienses. El solo hecho de utilizar el término "retórica" para designar la teoría y práctica oratoria es una tácita aprobación de tal estatuto.

A la luz de estas consideraciones, el texto de Retórica I, I, 1355b 10-14 adquiere singular elocuencia:

"Pues la sofística no consiste en capacidad, sino en intención; más por un lado, retórico será

³⁶Ret. I, I, 1354a 11-16. Con la siguiente advertencia, Tovar traduce πίστις por argumento retórico.

uno por conocimiento y otro por elección; por otro lado, el sofista lo será por intención, y el dialéctico, no por intención sino por capacidad."³⁷

J. H. Fresse comenta al respecto:

"La esencia del sofista consiste en el propósito moral de usar argumentos falaces. En la dialéctica, el dialéctico tiene el poder o facultad de usarlos cuando le plazca; cuando lo hace, deliberadamente se le llama sofista. En la retórica, esta distinción no existe; tanto quien usa argumentos válidos, como quien usa falsos, son conocidos como retóricos."³⁸

A partir de las anteriores reflexiones parece legítimo hacer las siguientes aseveraciones:

- a) la retórica fáctica carece de género definido
- b) la retórica prescriptiva tiene como género lo relativo a la justicia
- c) si la determinación del género es una condición necesaria de la ciencia, la retórica fáctica no es susceptible de revestir esta modalidad cognoscitiva. En cambio la retórica prescriptiva, si cumple con esta condición necesaria, aunque no suficiente, del saber científico.

³⁷Ret. I, I, 1355b 10-14. Tovar traduce δῖναμις por facultad, yo he optado por capacidad. Para la distinción entre sofística y dialéctica cfr. supra i.i.

³⁸Cfr. J.H. FRESSE: Art of... p.14 nota A.

2.2. La retórica en cuanto techne.

Anteriormente se ha soslayado la explícita definición de techne. No se oculta a nadie la dificultad de esta tarea.³⁹ La determinación de las condiciones del conocimiento técnico-artístico obligaría a realizar un excursus en extremo amplio. Basta observar tan sólo los titubeos para la traducción castellana del término. Sin embargo, cara a establecer la distinción entre dialéctica y retórica, cuyos linderos distan de ser claros, conviene acudir a diversos enfoques y perspectivas.

Es inobjetable la atribución del carácter de técnica a la retórica. Son muchos los lugares donde Aristóteles así lo afirma.⁴⁰ Debe caerse en la cuenta que es sólo la retórica aristotélica la poseedora, en sentido propio, de un nivel técnico, los antecesores del Filósofo no han dedicado atención a la parte esencial de esta disciplina. Ya se han traído a colación las palabras literales.⁴¹ Esta superficialidad de los tratadistas y de los legos en la materia --quienes utilizan la retórica ya descuidadamente, ya siguiendo las costumbres populares-- va en detrimentos de la retórica como arte.⁴² Aristóteles se da a la tarea de regular epistémicamente la retórica --al igual que hace en los Tópicos con la dialéctica-- para darle un estatuto superior a la mera práctica empírica.

Siguiendo el sesgo de la lógica tópica, la retórica tiene como nervio la teoría del entimema o silogismo retórico. Los retóricos anteriores han centrado su atención, en opinión de Aristóteles, en elementos más o menos accesorios a esta disciplina. Su excesiva preocupación por los recursos destinados a mover al juez, despertando en éste último sus pasiones, ha corrido paralelamente al descuido de la estructura de la

³⁹Un interesante estudio al respecto puede encontrarse en A. Gómez Robledo, Ensayo sobre las virtudes intelectuales.

⁴⁰Cfr. p.ejem. Ret. I, I, 1354a 10-11; 1355i 33-35; 2, 1355b 25-27; 2, 1356b 28-35; 4, 1359b 2-6.

⁴¹Cfr. Ret. I, I, 1354a 11-13.

⁴²Cfr. Ret. I, I, 1354a 5-10.

argumentación retórica. El mérito de la tarea emprendida por el Estagirita radica en hablar de la argumentación retórica desde un punto de vista formal, sin soslayar los recursos externos al formalismo argumentativo. La revisión del índice de cualquier edición de la Retórica reafirma lo dicho. Por ejemplo, son muchas las líneas dedicadas en el libro II a las pasiones del auditorio. 43

Esta consideración del auditorio es consecuencia de la finalidad persuasiva de la retórica. La persuasión a través de pruebas tiene como destinatario a alguien. El concepto de persuasión es esencialmente un concepto relativo. Lo persuasivo debe persuadir a alguien, lo cual no es incompatible --tal es la opinión de Evans-- con la posibilidad de asumir la persuasión en una forma o estructura. Aristóteles contrasta su postura con un relativismo extremo, pero no afirmando que la persuasión debe ser estudiada en una fórmula absoluta e indeterminada, sino debe ser estudiada en una fórmula calificada o determinada. Habría que considerar además la posibilidad de argumentar ante una audiencia universal. Un argumento es perfectamente persuasivo cuando puede persuadir a toda la humanidad.

La fórmula no está referida a un individuo sin más, sino a tipos de individuos, seleccionados como especialmente relevantes. Una ciencia debe estudiar el concepto en su forma universal y absoluta (simpliciter) en orden a alcanzar la objetividad y universalidad, característica de la ciencia. Por lo tanto, la ciencia está por encima de las "distorsiones de perspectiva":

$$a^2+b^2 = c^2$$

es válido para todos los triángulos rectángulos, no sólo para los triángulos nubios o caldeos. Por otro lado, las artes --como la dialéctica, la retórica o la medicina-- son concernientes a perspectivas individuales (lo importante es curar al Zarevitch Alejandro, sin hacer abstracción de su peculiar hemofilia y sangre azul). El arte también alcanza de algún modo la objetividad y la universalidad. Esto lo logra de un modo parecido al de las ciencias. Las artes y técnicas abstraen del total de las perspectivas

43Cfr. Ret. II, caps. 2-9.

individuales aquellas de especial interés. Las razones de especial interés variarían, pero pueden agruparse en dos tipos:

a) la reacción o visión puede interesar por ser la de la mayoría de los individuos.

b) puede interesar porque es la de un conjunto de individuos bien determinado o de un grupo específico.⁴⁴

Esto da a la retórica --como a las demás artes y técnicas-- un difícil equilibrio entre el individuo y lo universal.

El retórico pretende persuadir a los miembros de un jurado concreto de una ciudad concreta, en un determinado día hora y año. Pero el arte de persuadir lo ha aprehendido de su maestro, quien se lo ha transmitido de un modo general.⁴⁵ El arte puede ser enseñado, la experiencia no.⁴⁶ Si el arte fuera sólo sobre lo singular y concreto --como la experiencia-- no cabría la posibilidad de transmitirlo. Tampoco basta la exposición puramente teórica (nadie aprende a nadar leyendo un libro sobre natación).⁴⁷ Este rejuego individuo-formulación general es propio de la retórica en cuanto arte. Si el arte fuese pura referencia al individuo singular, se expresaría por un "lenguaje" deíctico, señalando con el dedo.

Bajo estas consideraciones adquiere particular alcance la afirmación aristotélica:

⁴⁴Cfr. EVANS, J.D.G.: Aristotle's concept of dialectic, pp. 75-76.

⁴⁵Especial luz me ha dado el Prof. Carlos Pereda de la Universidad Nacional Autónoma de México, quien en una lección intitulada "Las vicisitudes de los Tópicos", afirma que esta obra es una recopilación de casos especialmente relevantes para el ejercicio dialéctico.

⁴⁶Cfr. Met. I, I, 981a ss.

⁴⁷Para esta dialéctica --en el sentido de Heráclito-- entre individuo y universal cfr. LLANO, Carlos: Sobre la idea práctica. (promanuscrito).

"Puesto que lo persuasivo lo es para alguien, y, o bien es persuasivo y creíble inmediatamente y por sí mismo, o bien porque parece que es probado por razonamiento que son tales; y ningún arte mira a lo singular, como la medicina que es remedio para Sócrates o para Calias, sino a lo que es para el que es de tal clase o los que son de tal modo (pues esto es lo propio de un arte, ya que lo singular es infinito y no objeto de ciencia) tampoco la retórica contemplará lo plausible singular como para Sócrates o para Hippias sino lo que es para los que son tales o cuales, como también la dialéctica".⁴⁸

Conviene ser delicado al afirmar que la retórica tiene como objeto lo singular. En efecto, la actividad se ordena a lo singular: condenar a Sócrates por impiedad o a Fidiades por fraude. Con todo, la retórica tiene una parte de teoría general.⁴⁹ La persuasión singular es la finalidad de la retórica, no necesariamente es su forma. Esta confusión podría provenir del argumento por paradigma cuyo punto de llegada es un caso concreto. No obstante, el paradigma no es el único argumento retórico, ya que el entimema es típicamente retórico. El cual llega al singular sólo en la

⁴⁸Ret. I, 2, 1356b 30-36. Además, se ha hecho ya alguna referencia a esta idea al hablar de la generalidad de los Tópicos cfr. supra 1.1. Aparece también insinuada en los Elencos Sofísticos: "No se ha de intentar comprender en función de cuantas cosas son refutados los que los son, sin el conocimiento de todas las cosas que existen. Ahora bien, esto no es propio de una sola arte; pues los conocimientos son, sin duda, infinitos; con que es evidente que también lo son las demostraciones" ES, -9, 170a 20-23.

⁴⁹No deja de ser interesante la distinción entre retórico --teórico-- y orador --práctico-- de Kirway. Cfr. BEUCHOT, M: Los Principios de la Ciencia en Tomás de Mercado.

medida en la que pueda reducirse al paradigma.⁵⁰

El retórico puede argumentar, por ejemplo, para la aprobación de la ley sálica. El entimema haría ver la conveniencia de la ley sálica para una ciudad rodeada de enemigos poderosos. Este razonamiento se mueve en un nivel de generalidad. Obviamente el retórico argumenta para orillar a una acción, no para hacer filosofía política. El retórico persuade en orden a lo práctico, no a la contemplación. No parece, sin embargo, haber necesariamente una identidad entre la conclusión de un argumento retórico y una acción. El argumento retórico no se identifica, sin más, con el llamado silogismo práctico, cuya conclusión es una acción.⁵¹

La retórica es técnica en cuanto hay una consideración formal --no meramente empírica-- de sus medios de persuasión:

"Las pruebas comunes son de dos géneros: el paradigma y el entimema, porque el adagio es una parte del entimema."⁵²

Ambos géneros de pruebas son estudiados a lo largo de la Retórica. Tanto la argumentación por paradigma, como el entimema retórico, son comparados con otras formas de argumentación, en especial con la epagogé y el silogismo dialéctico. Aunque como observa Sprute, el entimema tiene al paradigma como una posible fuente a partir de la cual construirse. Las otras fuentes son el eikós, tekméron y

⁵⁰Cfr. para esta reducción a RAPHAEL; "Rhetoric, Dialectic..." pp.160-161.

⁵¹Debo al Mtro. Edgar González de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, el haberme percatado de la importancia de este punto. Por otra parte, sería interesante desarrollar una teoría de la motivación a partir de la teoría aristotélica de la retórica. En cuanto a un ensayo de recuperación del espíritu de la retórica de Aristóteles para la moderna teoría de la argumentación Cfr. PERELMAN: Traité de Rhétorique.

⁵²Ret. II, 20, 1393a. 24-25.

semeuitor. 53

"De la persuasión mediante demostración aparente, lo mismo que en dialéctica hay la επαγωγή, o el silogismo, o el silogismo aparente, también aquí es de modo semejante: pues el ejemplo es una επαγωγή, el entimema es un silogismo. Llamo entimema al silogismo retórico y paradigma a la επαγωγή retórica. Pues todos dan las pruebas para demostrar o diciendo paradigmas o entimemas, y fuera de esto nada, de manera que en absoluto es preciso que cualquier cosa se pruebe o haciendo silogismo o επαγωγή. Y es forzoso que los entimemas y los paradigmas sean lo mismo respectivamente que los silogismos y la επαγωγή." 54

La dimensión técnica de la retórica radica en las consideraciones formales sobre estas dos pruebas. Coulobaritsis es tajante en este punto: el silogismo constituye la condición sine qua non para que la retórica empírica se transforme en un arte, en una técnica auténtica. 55 El recurso y consideración de otros elementos, además de ser externos a lo propiamente argumentativo, no requiere de complejos tratamientos técnicos. Por ejemplo, para que un reo pida piedad --aduciendo el dolor de su mujer y el sufrimiento de sus hijos pequeños si fuera ejecutado-- no se requiere una gran preparación intelectual. En cambio, se requiere mayor preparación para persuadir con motivos racionales a los jueces. Una oratoria cuya eficacia se funda en el mero recurso de las pasiones del auditorio no es un arte auténtico.

Así tenemos:

 53 Cfr. SPRUTE: "Topos und..." p. 74. Ret. II, 25, 1402b 13-14.

54 Ret. I, 2, 135a 35- 135b II.

55 Cfr. COULOUBARITSIS, Lambros: "Dialectique et Rhétorique chez Aristote" p.106.

"De las pruebas unas son sin arte y otras propias del arte. Llamo sin arte a las que no son logradas por nosotros, sino que preexisten, como los testigos, confesiones en tormento, documentos y los semejantes; objetos del arte, lo que mediante el método y por nosotros pueden ser dispuestos, de tal manera que es preciso de aquéllos servirse, éstos inventarlos."⁵⁶

Los paradigmas y sobre todo los entimemas, parecen ser estas pruebas inventadas. La confesión en tormento, los documentos, los testigos son medios para persuadir. Aristóteles no los excluye del arte retórico, pero no basta con ellos, hace falta el discurso elaborado por la razón. Los recursos propiamente técnicos son de tres clases:

- a) Los dependientes del carácter moral de quien habla
- b) Los que ponen en cierto estado de ánimo al auditorio
- c) Los que se fundamentan en el discurso en sí mismo considerado, en cuanto demuestra o parece demostrar.⁵⁷

El entimema y el paradigma se encuentran en (c).

El carácter moral del orador como prueba elaborada por la razón es desconcertante. No es nada claro el sentido en el cual el carácter moral pueda ser considerado un artificio retórico. Quizás se refiere a la reputación del orador, ya que es sujeto de mayor confianza un ciudadano honrado. Su testimonio prevalecería sobre el de un pirata o un bárbaro. La reputación reconocida de un orador facilita enormemente la labor de persuasión.

En cuanto a la moción de las pasiones del auditorio, cabe encontrar la dimensión en el estilo del discurso, por una parte, y en el conocimiento de la naturaleza humana, por otra:

⁵⁶Ret. I, 2, 1355b 35-39.

⁵⁷Cfr. Ret. I, 2, 1356a 1-4.

"Por los oyentes, cuando son arrastrados a una pasión por el discurso, pues no concedemos igual nuestra opinión con pena que con alegría, no con amor que con odio; respecto de sólo lo cual decimos que intentan ocuparse los tratadistas actuales."⁵⁸

Como se puede observar, la persuasión a través del movimiento de las pasiones supone una referencia al cuerpo discursivo, en donde cabe una reflexión técnica. También hace falta un conocimiento de la estructura anímica del ser humano. En este punto pone especial atención Aristóteles. Hace de la retórica una tributaria del conocimiento no meramente empírico de las pasiones. A reserva de regresar sobre este tema, se puede adivinar en esta segunda clase de recurso un tratamiento técnico. El rigor de la retórica depende, en cierta proporción, del rigor de la "ciencia" de las pasiones. Es decir, la retórica toma algunos principios de la ética.

Finalmente el recurso técnico del discurso mismo:

"Por los discursos creen cuando mostremos la verdad o lo que verdad parece según lo persuadible: en cada caso singular."⁵⁹

Esta persuasión a través de la verdad o de la apariencia de la verdad es lograda --se ha dicho ya-- por medio del entimema y del paradigma.

No en vano afirma Aristóteles que la persuasión puede darse a través de lo aparentemente verdadero. La ciencia persuade sólo a través de lo necesariamente verdadero.⁶⁰

⁵⁸Ret. I, 2, 1356a 14-17.

⁵⁹Ret. I, 2, 1356a 19-20.

⁶⁰Si las premisas en las que se basa el silogismo son universales, es manifiesto también que necesariamente será también eterna la conclusión de semejante demostración. Por tanto, de las cosas corruptibles no hay

En cambio, la retórica --al igual que la dialéctica se mueven en el ámbito de lo contingente.⁶¹ La verdad --entendida en términos de certeza-- no es patrimonio prototípico de la retórica, como sí lo es de la ciencia y del hábito de los primeros principios. Así lo supone Aristóteles en el célebre pasaje de Análíticos Posteriores II, 19.

Si los discursos retóricos pueden persuadir a través de lo aparentemente verdadero, es patente entonces, no se trata de silogismos científicos. Ahora bien, que el silogismo científico sea científico es en virtud de su forma y de su materia. La necesidad requerida por la demostración científica no sólo es de tipo formal, sino también material. Así lo hace notar acertadamente Beuchot.⁶² La materia de la retórica aristotélica --lo justo y lo injusto-- excluye la posibilidad de ser tratada científicamente. Resta aún la posibilidad de ser asimilada formalmente al modelo gnoseológico de la ciencia. Las acciones humanas no se encuentran regidas por la necesidad. Los hombres pueden gobernarse democrática, monárquica o aristocráticamente, por lo tanto no están determinados. En cambio, ningún trozo de hierro decide no dilatarse con el calor.

Lo anterior no implica la atribución del adjetivo "sofístico" al entimema (sobre el paradigma se hablará más adelante). El entimema no es un silogismo apodíctico, pero no se identifica necesariamente con una falacia sofística.⁶³ La elevación de la retórica a la categoría

demostración ni ciencia sin más, sino igual que acerca del accidente, porque no la hay acerca de él en su totalidad, sino a veces y según cómo." An.Post. , 8, 75b 22-26.

⁶¹Algunos escolásticos consideraron lo probable como el ámbito tanto de la retórica como de la dialéctica. Cfr. MAIERU, Alfonso: Terminologia logica della tarda scolastica, p.398-400.

⁶²Cfr. BEUCHOT, Mauricio: "Los principios de la ciencia en Tomás de Mercado" p. 105.

⁶³Sin embargo, la cuestión es bastante más compleja. Me parece satisfactoria la línea bosquejada

de auténtica técnica o arte tiene su cimiento en la consideración sistemática de las pasiones y en los estudios formales del entimema y el paradigma.

El entimema retórico es retórico fundamentalmente en razón de su materia y por estar pensado para estar insertado en una pieza oratoria. La omisión de una premisa obedece a una simplificación en favor del entendimiento rústico de algunos, incapaces de seguir largas cadenas silogísticas. Esta omisión es de lo obvio, no de premisas oscuras:

"Cabe hacer silogismo y concluir o bien, a partir de cosas establecidas primero mediante silogismo, o bien sobre cosas de que no se ha hecho silogismo, pero que necesitarían silogismo, porque no son plausibles. Necesariamente <de estos razonamientos> el uno no se puede bien seguir por su longitud (y el que debe decidir se supone que es un hombre sencillo); el otro no es persuasivo porque no procede de premisas en que se está de acuerdo ni de cosas plausibles; de manera que es necesario el entimema y el paradigma sean sobre cosas capaces de ser por la mayor parte; de otro modo, el paradigma como la epagoge, el entimema como silogismo, y silogismo de menos premisas y muchas veces menores que las del silogismo primero; pues si alguna de ellas es cosa sabida, no es preciso decirlo, porque el propio oyente las pone."⁶⁴

La reducción de premisas del entimema retórico es un detalle de importancia en relación al público a quien van dirigidos los argumentos retóricos. El entimema dialéctico

por S. Raphael al respecto, pues logra armonizar diversos pasajes del corpus. Cfr. RAPHAEL,S: "Rhetoric..." pp. 158-162.

⁶⁴Ret. I, 2, 1357a 7-19.

puede prescindir también de alguna premisa obvia⁶⁵; pero este es un detalle al cual la manualística da demasiada importancia. El entimema dialéctico es dialéctico en razón de la plausibilidad de sus premisas, si bien por motivos de contexto dialógico se puede prescindir de una de ellas. El entimema retórico, por contraste, es una figura simplificada. Tampoco se encuentra en el ámbito de lo necesario. La diferencia fundamental entre éste y el dialéctico radica en el recorte de premisas en el silogismo retórico.⁶⁶ En definitiva, se puede decir con Sprüte: el entimema se distingue del silogismo científico tanto por su campo de aplicación como por su formulación.⁶⁷

Esta diferencia tiene una explicación bien sencilla. El auditorio del retórico es el pueblo y los jueces. No tienen necesariamente una sólida preparación intelectual (recuérdese el sistema judicial ateniense). En cambio, el disputador dialéctico es un hombre más o menos culto. No disputa sin más; dialoga. No hay inconveniente en introducir en la disputa dialéctica argumentos difíciles de seguir (aunque también es cierto que la dialéctica toma en cuenta las condiciones intelectuales del oponente, así como el atractivo y elegancia de la argumentación). Sin embargo, no debe perderse de vista que el retórico puede simular un diálogo en su discurso.

Cuando se disputa con novatos está contemplado, en los Topicos, el recurso a la epagogé. La dialéctica se asegura un mínimo de preparación en quien la practica. En estricto sentido, el público de una disputa dialéctica no participa de la dialéctica, pues ésta es dialógica. Por el contrario, el público del retórico es heterogéneo; quizá predominantemente rústico. El entimema retórico está pensado para ellos. Aristóteles no abandona, sin embargo, su afán por dar --incluso a los argumentos retóricos-- un

⁶⁵Cfr. supra 1.1.

⁶⁶Cope considera que el recorte de premisas del entimema retórico, es también accesorio, no sin razón pues, el recorte obedece a la oportunidad, esto es, según las condiciones del auditorio. Cfr. COPE, Meredith: An Introduction to Aristotle's Rhetoric, pp.102-103.

⁶⁷Cfr. SPRÜTE: "Topos und..." p.71.

mínimo de lógica, es decir, de tratamiento técnico.⁶⁸

Extenderse en el tratamiento técnico del entimema, desviaría este trabajo de su objetivo central.⁶⁹ Baste añadir, para remarcar la atribución de techné a la retórica, la agrupación de los entimemas según los diversos tópos. Los entimemas retóricos son de lugares comunes, en contraposición a los entimemas de tópos propios, cuyas premisas son específicas de un género particular.⁷⁰

Esta preocupación por una sistematización más o menos formal se extiende al argumento por paradigma. Este consiste --a grosso modo-- en un paso de un particular a otro particular, de la parte a la parte. Esta inferencia es garantizada por un universal bajo el cual caen ambos particulares. El paradigma puede ser de tres clases: fábulas (como las de Esopo), parábolas (como las de Sócrates) y paradigmas de hechos, por ejemplo, aquellos que arrancan de un acontecimiento real para hacer alguna aseveración sobre otro acontecimiento semejante. ⁷¹

⁶⁸Desgraciadamente, el capítulo dedicado al entimema en los Analíticos Primeros, II, 24, 68b 38ss, no es del todo claro. En principio, es una referencia al silogismo dialéctico y como tal se ha referido a los Tópicos en el capítulo precedente de este trabajo. Pero en cuanto se prevee en 68b la omisión de una premisa, es también referible a la Retórica. Además, dirá más adelante, la retórica está subordinada a la dialéctica.

⁶⁹En la Retórica a Alejandro c. 8 y 11, por ejemplo, el entimema no aparece como uno de los dos grandes especies de pistis retórica, sino como una especie particular de pistis, entre otras muchas.

⁷⁰Cfr. Ret. I, 3, 1358a 27-32. Respecto a la noción de lugar retórico cfr. supra l.1.

⁷¹Como estudios específicos sobre el paradigma pueden revisarse: LLOYD, G. E. R: Polaridad y Analogía. MARTINO, E: Aristóteles: El Alma y Comparación. Esta parquedad sobre el paradigma parece ser aprobada tácitamente por algunos estudiosos de Aristóteles. Por ejemplo, Kurt von Fritz en Die Epagoge bei Aristoteles no hace ninguna referencia relevante a la inducción retórica,

2.3 Relaciones entre retórica, dialéctica y política

Es impostergable la cuestión de las relaciones entre retórica, dialéctica y política. Las relaciones entre las dos primeras técnicas son bastante problemáticas, pues hay muchos puntos de intersección⁷², lo cual, sumado al estilo expositivo aristotélico, facilita la confusión. Las relaciones entre política y retórica son, en cambio, mucho más claras.

2.3.1. Retórica y política.

Se ha insistido ya en el acotamiento hecho por Aristóteles de la retórica, a diferencia de la retórica sofisticada ilimitada. De suyo, al quedar la retórica delimitada al campo de lo justo y lo injusto, el empalme con la política salta a la vista. Retórica y política tienen --en terminología tardo escolástica-- un mismo objeto material.

La noción aristotélica de política abarca --no se olvide-- material de tipo ético. La ética es una mínima política y la política es una magna moralia.⁷³

como es el paradigma.

⁷²Cfr. RYAN, Eugene: Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation.

⁷³Esta ecuación ética=política, permite una lectura seguida de la Ética Nicomaquea y de la Política. No veo con la claridad de Gohlke una evolución de la concepción de ética y política, como si ésta fuera independizándose paulatinamente en el sistema de las "ciencias" aristotélicas. Cfr. GOHLKE: Entstehung... p.76. Como algunos ejemplos de pasajes donde se asimilan ética y política cfr. p. ejem. M.Mor I, 1, 1181b 27; E.N. I, 2, 1095a 15; 13, 1102a 12; I, 1094b 15.

Hecha esta ecuación, observamos que el estudio de los caracteres y pasiones, tradicionalmente atribuidos a la ética, corresponde también a la política y a la retórica. Aristóteles es claro al respecto:

"de manera que sucede que la retórica es como paralela de la dialéctica, y del tratado de los caracteres, la cual bien llámase política."⁷⁴

El conocimiento de los hábitos, pasiones y virtudes interesa a la retórica en orden a la persuasión. Se trata de un conocimiento instrumental, no contemplativo. El retórico se vale de su conocimiento de los hábitos y pasiones para persuadir.⁷⁵ Por ello:

"Es mucho más lo que le han concedido a la retórica ahora, que sus especulaciones propias; lo que precisamente hemos dicho antes de que la retórica consiste, por un lado, en ciencia analítica y por otro en la política que se refiere a las costumbres, es verdad."⁷⁶

M. Cope hace notar que, si bien Aristóteles se autodistingue de sus predecesores por su especial atención al silogismo, es igualmente cierto que su análisis del carácter humano, sus motivaciones y sentimientos, dan gran valor a la obra aristotélica. Este tratamiento de la materia ética parece deberse a una sugerencia de Platón, quien en el Fedro habla de la gran variedad de almas --mentes, caracteres, disposiciones anímicas-- y de la diversidad de discursos que se deben utilizar para persuadir a cada una de estas almas.⁷⁷

⁷⁴Ret. I, 2, 1356a 25-27.

⁷⁵Cfr. Ret. I, 2, 1356a 20-23.

⁷⁶Cfr. COPE: An Introduction... pp.6-7. Fedro
271c-272b.

⁷⁷Cfr. COPE: An introduction.. pp. 6-7. Fedro
271c-272b.

2.3.2. Retórica y dialéctica.

Aquino coloca a la dialéctica como un conocimiento de lo plausible; la retórica, a su vez, vendría a ser un conocimiento de cuestiones meramente posibles, realidades donde no existen "opiniones" en el sentido fuerte del término aristotélico.⁷⁸ Tal interpretación es sumamente atrayente. Habría una escala de la "lógica" o métodos argumentativos: analítica, dialéctica, retórica y poética. Ya se ha hecho mención a esta reordenación medieval del organum.⁷⁹ Sin embargo, la elegancia de la lectura tomista no es justificación. Conviene detenerse ahora sobre esta relación:

1) La retórica y la dialéctica no son científicas. Tratarlas como tales sería desconocer su naturaleza, pues las ciencias tienen objetos definidos y no sólo razonamientos.⁸⁰ Es decir, ambas disciplinas no tienen género-sujeto y se limitan a consideraciones argumentativas. El interés de la retórica por la política es en esta línea; no es un interés por la naturaleza de las pasiones, simpliciter.

2) Retórica y dialéctica utilizan las dos grandes vías de razonamiento: silogismo y epagoge, si bien sólo son iguales en un sentido análogo.⁸¹

Al respecto, Couloubaritsis subraya la inconveniencia de hablar de una identidad estricta entre dialéctica y retórica, dado el distinto uso de los términos establecidos por el mismo Aristóteles para referirse a uno y otro modo

⁷⁸Cfr. supra 1.1.

⁷⁹Cfr. supra 1.1.

⁸⁰Cfr. Ret. I, 4, 1349b 12-16. J.H. Fresse traduce lógos como "words" y Tovar como "razonamientos". Caso típico de la problemática semántica de lógos.

⁸¹Esto no se encuentra del todo claro en ROBIN, Leon: Aristote p.53.

de argumentar. Pues aún cuando es Aristóteles quien habla de la retórica como parte de la dialéctica, es también él mismo, quien habla de silogismo y epagoge para la dialéctica, y entimema y paradigma para la retórica. Así, no todo silogismo --dialéctico o no-- es entimema, pero todo entimema es silogismo de algún modo.⁸²

3) Ni la retórica ni la dialéctica hacen razonamientos sobre lo imposible. ⁸³

4) Tampoco hacen sus silogismos de cualquier cosa al azar.⁸⁴ La dialéctica se limita a lo plausible, la retórica a los asuntos sobre los cuales es costumbre deliberar y no se tiene arte.⁸⁵ Conviene advertir que, la reducción de lo retórico a lo deliberable no implica un género-sujeto. El tratamiento de la materia de deliberación es formal-argumentativo. Es decir, la retórica no se preocupa por demostrar la justicia de un acto, sino por el modo de argumentar en pro de un acto justo. La retórica no es una filosofía del derecho. En todo caso está más cerca de una metodología o teoría argumentativa del derecho.

5) La dialéctica es dialógica. Es la relación entre un proponente y un oponente. Se sustenta y replica una tesis. En cambio, en los discursos retóricos no necesariamente hay una réplica. Se expone sin objeción alguna. Esta es una diferencia importante entre retórica y dialéctica. Sin embargo, no es extravagante suponer en la retórica judicial o forense un cierto tipo de réplica. Puedo pensar, por ejemplo, en la disputa entre Sócrates y Anito recogida en la Apología. De hecho, la defensa o acusación judicial tiene un replicante, aunque no con la regularidad alternante de la dialéctica. En la retórica forense, suelen oponerse un discurso a otro discurso, más que preguntas y respuestas. Por ello, esta diferencia no hace de la retórica algo absolutamente ajeno al dominio de

⁸²Cfr. COULOUBARITSIS: "Dialectique..." p.107. Estudiar más sobre este punto precisaría un amplio estudio sobre silogística.

⁸³Cfr. Ret. I, 2, 1357a 5-7.

⁸⁴Cfr. Ret. I, 2, 1356b 35-36.

⁸⁵Cfr. Ret. I, 2, 1356b 37- 1357a 2.

la dialéctica.

6) La retórica es semejante a la dialéctica en cuanto a la capacidad del retórico para argumentar de uno u otro lado de la cuestión. Pero esta actividad del retórico no es camino a los principios de la ciencia mientras en el caso de la dialéctica sí lo es.⁸⁶ Los problemas retóricos no son --como acontece en los Tópicos-- clasificados en física y lógica, sino sólo éticos. La exclusión de la ciencia del ámbito de la retórica, como criterio de distinción entre ésta y la dialéctica, es un criterio válido. Pero Raphael --quien hace esta observación-- debería tamizar su postura a través de una observación de M. Cope: La retórica como la dialéctica pueden ser sometidas a una examinación dialéctica. La retórica, de manera similar, puede tratar cualquier tópico que se le presente. Incluso la ciencia no está excluida de su dominio. Cualquier cuestión de ciencia particular puede ser argumentada retóricamente, si lo es --como a veces sucede-- en una corte de justicia, o si un resultado o conclusión de ciencia debe ser tratado popularmente y hecho inteligible a un auditorio no científico.⁸⁷

Sólo aparentemente se contrapone Cope a Raphael, pues al fin y al cabo, las cuestiones de ciencia tratadas en una corte o popularizadas no son cuestiones de ciencia en cuanto ciencia, sino de ciencia en cuanto elemento forense o ciencia popular, es decir, no demostrada.

7) En conclusión, la retórica puede ser considerada una especie de rama de la dialéctica:

"Se encubre con la figura política la retórica y los que pretenden estudiar ésta, en parte por inadecuación, en parte por ostentación, en parte por otras causas humanas; pero es una parte de la dialéctica y su semejante, como decíamos al comienzo; pues ninguna de las dos es ciencia de cómo es nada definido, sino como

⁸⁶Cfr. RAPHAEL: "Rhetoric...": p.166.

⁸⁷Cfr. COPE: An Introduction... p.

meras facultades de suministrar razones."⁸⁸

No es una subespecie sin más, pues la subespecie tiene que participar de lo específico; en el caso de la dialéctica, la forma dialógica es diferencia específica.⁸⁹ La retórica es una cierta rama o semejanza de la dialéctica, excepto por lo que respecta al diálogo (con el matiz apuntado ya en su oportunidad).

Con todo, esta dificultad de clasificación no es tan importante en el contexto aristotélico, pues no se están clasificando ciencias --en cuyo caso la determinación de género es fundamental-- sino artes.

En este sentido, se puede entender la postura de Coulobaritsis, para quien la dialéctica desborda el campo de la retórica. La dialéctica tiene el privilegio de tomar parte en la reflexión filosófica y en todo orden de conocimiento principal (de principios), ya que constituye un momento del método aporético, caro al Estagirita.⁹⁰

⁸⁸Ret. I, 2, 1356a 27-33.

⁸⁹Esto es algo a lo cual Beuchot podría darle mayor importancia cuando afirma: "Relacionadas con la tópica se encuentran la argumentación retórica y también la poética, dado que se consideraba en el Liceo que la poética brindaba conocimiento (en cierta forma aledaña a la historia). Y puesto que con la argumentación tópica --solamente conservando la conciencia de que no se trata de premisas opinables, sino opinables-- que daban como partes principales de la argumentación la tópica y la analítica, i.e. la argumentación silogística probable y la argumentación demostrativa." BEUCHOT: "La argumentación en Aristóteles", p.38.

⁹⁰Cfr. COULOUBARITSIS: "Dialectique..." p.116.

3.0 UN EJEMPLO DE ARGUMENTACION DIALECTICA APLICADA A LA FILOSOFIA: EL LIBRO IV DE LA METAFISICA.

3.1. La posibilidad de demostrar axiomas.

Aún cuando el principio de no contradicción no es simpliciter, demostrable, Aristóteles sí habla de una demostración refutativa. Esta prueba no aspira a demostrar la validez de la proposición, sino a refutar los argumentos aducidos por quienes niegan el "firmísimo principio". En este sentido, la actitud que asume Aristóteles es polémica. Desde el primer momento Aristóteles establece un diálogo, una discusión.

Toda la argumentación que utiliza el Estagirita partirá de que el adversario ha sido quien inició la discusión. Por ello decimos que es una demostración refutativa. "Y si no dice nada, es ridículo tratar de discutir con quien no puede decir nada..."¹ Precisamente por ello puede atribuirse al libro IV de la Metafísica un carácter dialéctico. La intención de Aristóteles no es demostrar el principio de no-contradicción simpliciter, sino rebatir a quienes niegan este axioma. Su marco es un diálogo, no una exposición monológica. Por lo tanto, los argumentos están diseñados en términos de proponente y oponente. Pasemos ahora a ver algunos de los argumentos con que Aristóteles refuta a los que niegan el principio de no-contradicción.

3.2. La argumentación refutativa: una defensa del principio de no-contradicción.

¹Cfr. Met. IV, 4, 1006a 12-13.

3.2.1. Argumento I: Sobre la aceptación del significado de los nombres.

El primero de los argumentos del elenco utilizado por Aristóteles presupone que el adversario reconoce que algo significa para él mismo y para otro. Es decir, desde el primer momento aparece el carácter dialógico de la argumentación. No se pide al adversario la aceptación de la tesis "algo es o no es", sería petición de principio. En cambio, sí se le exige que acepte que el nombre significa algo: si lo acepta, es en su contra ya que admite que hay algo definido, y por lo tanto, distinto de su contrario. Y si no acepta que el nombre significa algo para él y para el otro, no puede discutir.²

En otras palabras, ¿es posible la comunicación si no se acepta el principio enunciado en 1005b 18-20?, ¿Puede haber comunicación entre los hombres si una cosa puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo las mismas circunstancias?, ¿Puede haber comunicación entre los hombres si un mismo atributo se puede dar y no dar simultáneamente en el mismo sujeto o en el mismo sentido?

"El punto de partida para todos los argumentos de esta clase no es exigir que el adversario reconozca que algo es o no es (pues esto sin duda podría ser considerado como una petición de principio) sino que significa algo para el mismo y para otro; esto, en efecto, necesariamente ha de reconocerlo si realmente quiere decir algo; pues si no éste tal no podría razonar ni consigo mismo ni con otro."³

Quando un individuo se comunica con sus semejantes, acepta implícita o explícitamente que las palabras tienen un significado. ¿Qué sentido tendría hablar si estuviésemos convencidos de que los sonidos emitidos carecen de significado?. Comunicarse con otros es aceptar que las palabras significan algo.

²Cfr. Met. IV, 4, 1006a 18-26.

³Met. IV, 4, 1006a 18-26.

Si los nombres tienen un significado, entonces deben de tener un mínimo de determinación. Si la palabra significa algo es porque es determinada (significar es determinar). Con ello no quiero decir que las palabras signifiquen determinaciones absolutas. Si quiero decir, en cambio, que lo que significan, lo significan en cuanto implican un mínimo de determinación. Por tal razón, no hay conceptos de lo absolutamente indeterminado. Así --en el contexto eidético aristotélico-- la potencia sólo se entiende en el acto, y la materia por la forma. La potencia y la materia sólo se entienden en la medida en la cual son o se relacionan con lo determinado. Hablar de un nombre absolutamente indeterminado es un contrasentido. La expresión: P.P no significa nada.

Evidentemente no habría comunicación si las palabras no significan algo, y no significan algo si no son determinadas. La palabra designa algo --más o menos determinado--, pero al fin y al cabo determinado, (otro asunto es si lo designado por las palabras corresponde a la realidad exterior, o si por el contrario no exteriorizan sino conceptos desvinculados de la realidad externa). En este sentido podemos entender la afirmación de Aristóteles:

"el nombre, como se dijo al principio, tiene un significado y un significado único"⁴.

Cuando un nombre tiene diversos significados --equivocidad-- no hay comunicación. La negación del principio de no contradicción convierte al lenguaje humano en pura equivocidad. Pues cualquier nombre significa al mismo tiempo X y -X. Debe tenerse cuidado, sin embargo, en no olvidar la analogía como predicación. Analogía no es equivocidad, como tampoco es univocidad.

Un nombre se predica de un modo análogo cuando se predica de los entes de un modo en parte igual y en parte distinta. Así, lo sano se atribuye al clima, al cuerpo, al alimento. Sin embargo si bien son en un sentido sanos estas cosas, no lo son del mismo modo. No obstante la

⁴Met. IV, 4, 1006a 11.

analogía tiene una "razón común", según la cual se predica a diversos seres un atributo. Por tal motivo --según Aristóteles-- ha de buscarse en las cosas mismas. Un término análogo tiene un significado en parte igual y en parte distinto por que hay cosas que son en parte igual y en parte distintas.

Los conceptos simbolizados por los nombres deben representar una sola ratio, de lo contrario no representaría ninguna. Si "hombre" no significa una sola cosa sino varias, se podría imponer un nombre único y determinado diferente de hombre, para cada uno de los conceptos distintos de animal bípedo racional.⁵ A ello se refiere Tomás de Aquino:

"ut sit homo significet multa,
et unius eorum sit ratio animal
bipes, ponetur unum nomen
secundum an rationem, quo est
homo: et sis sunt plures aliae
rationes ponentur alia plura
nomina, dummodo rationes illae
sunt finatae."⁶

Pero no podría realizarse esta labor de precisión del lenguaje si las esencias significadas por el nombre fuesen infinitas. Y esto es exactamente lo que sucede si se niega el principio de no-contradicción, ello por una razón muy sencilla: pudiendo una cosa ser y no ser, cada nuevo nombre podría significar una esencia determinada, y al mismo tiempo podría significar la negación de esa misma esencia. Hombre significaría animal racional y no-animal racional, y si asignásemos un nuevo nombre a no-hombre --y determinaríamos lo que significa-- podríamos de nuevo decir que esa determinación significa también su negación, y así hasta el infinito.

Pero "quod enim non significat unum, nihil

⁵GARAY SUAREZ-LLANOS, Jesús: Los sentidos de la forma en Aristóteles... p. 55

⁶In Met. IV, lec. VII, no. 614, mt.

significat"⁷. Lo cual se prueba porque el nombre significa lo entendido, por ello si nada se entiende, nada se significa. Pero si no se entiende algo-uno, nada se entiende, pues es necesario que o que se entiende se distinga de los demás.

De cualquier modo, no hay comunicación si las palabras no tienen un significado determinado. Cuántas veces los hombres se enredan en grandes discusiones por falta de precisión en los términos utilizados. ¿Y qué es esta precisión sino un aspecto de la determinación del término referido? Precisar es determinar. Un término X es impreciso cuando no está limitado claramente en el ámbito de su significación.

Si el principio de no-contradicción no es válido --al menos en el orden del decir-- las palabras serían absolutamente indeterminadas. ¿Qué determinación puede tener un concepto si sus notas esenciales pueden ser simultáneamente contradictorias? ¿No descartamos un concepto una vez que se demuestra que es contradictorio en sus términos? Por ejemplo, "triángulo" puede significar figura con tres lados y no-figura con tres lados. Es decir, "triángulo" significaría "perro", "león", "ser", etc.

Aún el nombre equívoco participa en cierta medida de una determinación, pues equívoco es el término que sólo tiene en común el nombre mientras que la definición de su esencia es distinta.⁸ Además, es el ámbito de la equivocidad lingüística. Así "gato" sólo significa "animal" o "instrumento mecánico".

Si se niega radicalmente el principio de no-contradicción, ni siquiera la equivocidad de los términos sería posible. Bien es cierto que la equivocidad impide la perfecta comunicación; pero aún en dicho caso el nombre sigue teniendo un significado, aunque múltiple, pero esta multiplicidad no es infinita.

⁷In Met. IV, lec. VII, no. 615, mt.

⁸Cfr. Cat. 10.

La multiplicidad de significados sería infinita si no se acepta el mencionado principio. Esto se debe a que la negación del principio de no-contradicción conlleva la negación de toda determinación. Por el mismo hecho de negar el principio de no-contradicción, se niega implícitamente la posibilidad de comunicarse con los demás ¿Por qué habla nuestro interlocutor? Si dice algo --por ejemplo, "el principio de no-contradicción no es válido"--ha aceptado ya cierta determinación. Si se reconoce alguna determinación, se ha reconocido el principio analizado. La única salida de nuestro adversario es quedarse callado. Pero es ridículo tratar de discutir con quien no dice nada, y si no dice nada "sería como una planta".⁹

La cuestión no queda a nivel de comunicación verbal o escrita, pues --para Aristóteles-- hay una estrecha vinculación entre el pensar y el decir; así se dice que las palabras reflejan las afecciones del alma.¹⁰ Por tanto, la negación del principio de no-contradicción repercute directamente en el concepto, y en consecuencia en lo que al entendimiento se refiere.

Planteando la pregunta por la posibilidad de la comunicación supuesta la invalidez del principio enunciado en 1005b 19-20, habrá que preguntarse --siguiendo a Aristóteles-- por la posibilidad del pensar supuesta la misma premisa.

"Y, si o significan cosa distinta "hombre" y "no hombre", es evidente que tampoco significarán cosa distinta la esencia de no-hombre y la esencia de hombre, de suerte que la esencia de hombre será la esencia de no-hombre, pues serán una sola cosa".¹¹

⁹Met. IV, 4, 1006a 14-15.

¹⁰Cfr. De int. 1.

¹¹Met. IV, 4, 1006b 22-25.

Si una cosa puede ser y no ser al mismo tiempo, bajo las mismas circunstancias, se ha de concluir --entre otras cosas-- que nuestro pensar no es sobre algo, ya que ese "algo" sería al mismo tiempo "algo" negado. Algo y no-algo serían al mismo tiempo el objeto de un mismo acto cognoscitivo.

Para quien niega el principio de no-contradicción, el concepto significa cosas contradictorias. Ello implica la carencia de significación del concepto. Si los contradictorios se dan simultánea y explícitamente en un concepto, este no significaría nada determinado. Como el conocimiento humano está supeditado a las determinaciones, de modo que lo indeterminado se conoce sólo en relación a lo determinado, ¿Qué conocimiento pueden aportar estos conceptos?.

Obviamente el concepto implica cierta indeterminación, a fin de poderse aplicar a una diversidad de individuos concretos y determinados. El concepto en cuanto universal prescinde, en efecto, de una serie de determinaciones estrictamente individuales. No obstante, la indeterminación del concepto en tanto universal, no es absoluta. El concepto siempre recoge una formalidad. El concepto "carne" no se refiere exclusivamente a la carne de Sócrates. Pero sí se refiere a ella de un modo implícito. No así los huesos a los ojos.

El concepto es indeterminado sólo en orden a las propiedades meramente individuantes. Pero no es indeterminado en orden a lo esencial. Por el contrario, se ha dicho que el concepto es determinado respecto a lo que de común tienen los individuos contenidos implícita e intencionalmente en el concepto. De modo que el concepto es determinado en este orden.

En definitiva, decir y pensar cosas puramente indeterminadas equivale a no decir ni pensar nada; pensar puras indeterminaciones convierte en un absurdo el mismo pensar.¹²

¹²Cfr. GARAY SUAREZ-LLANOS: Los sentidos de la forma... p. 53-62.

Conviene advertir en los presentes razonamientos:

"que significar una cosa no
es lo mismo que significar
de una cosa".¹³

Por tal razón varios conceptos distintos pueden significar "de una cosa", por ejemplo lo blanco y lo músico se pueden decir de hombre. No es posible, en cambio, que varios conceptos signifiquen "una cosa". Por ejemplo, "hombre" es vegetal y mineral.

En conclusión, el decir y el pensar tienen como supuesto el principio de no contradicción. Pero recuérdese que:

"la dificultad no está en saber
si es posible que una misma cosa
sea y no sea simultáneamente hombre
en cuanto al nombre, sino en la realidad."¹⁴

De cualquier modo con este argumento se ha orillado al oponente a introducir el principio de no-contradicción en el diálogo de un modo implícito. Con lo cual, el proponente puede apuntarse a su favor un primer triunfo.

3.2.2 Argumento II: Sobre la predicación esencial-accidental.

En un segundo argumento se dice que quienes sostienen que la negación y la afirmación son simultáneamente verdaderas (los sofistas), destruyen totalmente la predicación sustancial y la predicación esencial. Es decir, todo se predicaría sólo de un modo accidental. Evidentemente, este argumento no es --materialmente hablando-- dialéctico. No es un tema meramente plausible.

¹³Met. IV, 4, 1006b 15-17.

¹⁴Met. IV, 4, 1006b 20-22.

Sin embargo, por ser algo tan fundamental, no le queda a Aristóteles sino una discusión de forma dialéctica. Esto, por otra parte, es algo ya contemplado por Aristóteles mismo. La dialéctica tiene una utilidad en la filosofía.

Este argumento se mueve también en el campo de la predicación. En consecuencia, el principio del cual se ha venido hablando, se enuncia de un modo circunscrito al mencionado ámbito. Así se sacan consecuencias de la negación del principio de no contradicción en el orden de la predicación. ¿Qué sucede si se puede afirmar y negar algo de lo mismo?. Si la afirmación y la negación verifican lo mismo, síguese que nada se predica de una manera esencial, sino únicamente de una manera accidental.

"Y, en suma, los que esto dicen destruyen la sustancia y la esencia. Pues necesariamente han de afirmar que todas las cosas son accidentes, y que lo que es precisamente la esencia de hombre o la esencia de animal no existe. Porque, si hay algo que es precisamente de hombre, esto no será la esencia de no hombre ni la no-esencia de hombre (aunque éstas sean negaciones de esto)."¹⁵

Conviene aclarar la noción de accidente. Al respecto resulta muy conveniente recoger los cuatro sentidos fundamentales en que Aristóteles habla del ente:

- a) El ser categorial: aquí se encuentra la sustancia y el accidente. Los accidentes son entes en relación a la sustancia que es lo primeramente ente.
- b) El ser según el acto y la potencia.
- c) El ser en el juicio o ser según la cópula verbal. Se le ha llamado también ser veritativo.
- d) El ser per accidens, o ser casual.

¹⁵Met. IV, 4, 1007a 20-25.

Nos encontramos con que el término "accidente" se utiliza para designar dos sentidos de ente. Uno es categorial, y así el accidente es aquella realidad a la que conviene ser en otro, y otro sentido es el del ente accidental. Este último no se predica esencialmente.

En efecto.

"accidente se llama lo que ciertamente se da en algo y se le puede atribuir con verdad, pero no necesariamente ni en la mayoría de los casos, por ejemplo, si alguien al cavar un hoyo para una planta, encuentra un tesoro."¹⁶

Así entendido, el accidente no tiene causa determinada. "El accidente, por tanto, se ha producido o existe, más no en cuanto tal, sino en cuanto otro."¹⁷ El accidente, en este sentido, es distinto del accidente categorial. El accidente categorial --entre otras diferencias-- sí tiene una causa determinada, y se encuentra --además-- estrechamente vinculado a la sustancia. Esta distinción entre ambos tipos de accidente es expresado por Aristóteles en los siguientes términos:

"Se habla también de accidente en otro sentido; entiendo por tal aquello que es inherente a algo en cuanto tal sin pertenecer a su sustancia; por ejemplo, en el triángulo, el contener dos rectos. Y si estos accidentes pueden ser eternos, mientras que ninguno de los otros puede serlo."¹⁸

Hecha esta aclaración, puede retomarse el argumento. El razonamiento, como ya había anunciado Aristóteles, no es demostrativo. No se demuestra apodícticamente la validez

¹⁶Met. V, 30, 1025a 14-16.

¹⁷Met. V, 30, 1025a 28-29.

¹⁸Met. V, 30, 1025a 30-33.

del principio de no-contradicción; es una refutación. Si alguien sostiene que la afirmación y la negación se pueden verificar de lo mismo, estaría incurriendo en un absurdo, pues se destruiría la predicación sustancial.

Para Aristóteles la predicación sustancial significa la esencia de un ente. "Y el significar sustancia equivale a decir que no es ninguna otra cosa su esencia."¹⁹ Aristóteles tiene plena confianza en el lenguaje. El lenguaje es un reflejo de la realidad. Las palabras son signo de los conceptos. Los conceptos, a su vez, son signo de la realidad. El nombre dista de ser flatus vocis nominalista. Los nombres reflejan usualmente la realidad (no todo nombre corresponde a una realidad, por ejemplo cíclope). Tampoco toda palabra es un nombre:

"no-hombre no es un nombre; porque no hay nombre que se le pueda aplicar; tampoco es enunciación ni ninguna negación; es lo que llamaremos un nombre indeterminado, porque conviene igualmente a todo, al ser y al no ser."²⁰

Es típicamente aristotélica la estrecha vinculación entre el ser, el pensar y el decir. Para convencernos de que ello es un rasgo aristotélico, es fundamental una lectura de los tres primeros capítulos del De Interpretatione.

De este modo, negar la existencia de la predicación sustancial, equivale a decir que no hay captación intelectual de la sustancia. Y si no hay captación intelectual de la sustancia, es porque no hay sustancia. Si no hay concepto de sustancia, es porque todas las cosas son accidentales. Este paso no es del todo nítido. Es, sin duda alguna, un salto entre dos órdenes. Esta inferencia es expresada por Aristóteles del siguiente modo:

"Pero si todas las cosas se dicen accidentales no habrá ningún ente primero del cual se digan, si es que "accidente" significa siempre el

¹⁹Met. IV, 4, 1007a 26-27.

²⁰De Int. 2.

predicado de algún sujeto"21

El punto crucial, a mi juicio, es el siguiente:

"si todas las cosas se dicen
como accidentes, no habrá
ningún ente primero."

No pretende Aristóteles que el pensamiento o la predicación vayan a crear la realidad, sino que el pensar y el decir son un fiel reflejo de la realidad. Por ello, si todo se predica de una manera accidental, todo es accidental. A su vez si todo es accidental, se destruye la esencia. Esto último es --dentro del contexto aristotélico-- absurdo.

Considero que sólo una interpretación "realista" del lenguaje --el lenguaje como reflejo de la realidad-- puede explicar este argumento. Se concede esta base para continuar con la exposición.

¿Por qué si todo se predica accidentalmente se destruye la sustancia? Predicar algo accidentalmente significa que ese algo no se da necesariamente en el sujeto. Si "r" se predica accidentalmente, entonces "r" no es esencial. Luego, predicar algo de manera accidental, equivale más o menos, a decir que ese algo predicado no es esencial, no es sustancial. (En strictus sensu la sustancia no se predica). Así lo que se predica accidentalmente de hombre, es la no-esencia de hombre, o la esencia de no-hombre. Decimos que músico es accidental a Corisco, porque la esencia de Corisco no incluye el ser músico. Músico no es la esencia de Corisco. Por ende, la predicación accidental no es esencial, por tanto si todo se predica accidentalmente, los entes no tienen esencia. Su esencia --por decirlo de algún modo-- les sería accidental, lo cual es un contrasentido.

Si se puede predicar los contradictorios de lo mismo, se puede afirmar que un ente es su esencia y su no-esencia. La gravedad no radica en la predicación de atributos no-esenciales, sino en la difuminación de la frontera entre predicación esencial y no-esencial. Buena parte de la

21Met. IV, 4, 1007a 33-35.

sofística es esto: la "homologación" de atributos. Corisco es músico, pero no es músico en el mismo sentido según el cual es hombre.

Además para Aristóteles, en los entes se identifica la esencia (quod quid erat esse) y cada cosa en particular, pues:

"Cada cosa, en efecto no parece ser sino su propia sustancia, y de la esencia se dice que es la sustancia de cada cosa."²²

Por tanto, terminamos destruyendo el ente. ¿Por qué destruir la esencia es destruir el ente? Porque la esencia es causa del ente. El ente concreto es concreto porque es determinado; el principio de determinación es la esencia. El caballo concreto es el verdaderamente subsistente; subsiste como caballo es porque tiene la esencia de caballo. El caballo en sí es un hecho; y si es en sí (simpliciter) entonces tiene la esencia del caballo. Ahora bien, sostener que la esencia de caballo es predicada accidentalmente de caballo, es como decir que el caballo no es sustancia. Decimos que la esencia de caballo es predicada accidentalmente porque la no-esencia de caballo y la esencia de caballo son predicadas con la misma validez --según los casos que niegan el principio de no-contradicción-- en consecuencia ambas predicaciones le convienen igualmente. Para Aristóteles esto carece de sentido: "Todas las cosas son su esencia o no lo es ninguna."²³ Y como no son su esencia, luego no son. Con lo cual hemos negado el ente. (En esta línea se encuentra la crítica más incisiva y original de Aristóteles al mundo de las ideas de Platón).

Por otra parte, al destruir la sustancia se destruye la unidad, pues lo predicado accidentalmente no tiene unidad sino en la medida en la cual que se predica sustancialmente. Músico y blanco forman uno solo si hay sustancia, sólo si hay un "Corisco" unificador. (Por eso, quienes niegan la sustancia, deben explicar la unidad diacrónica y sincrónica de las diversas cosas).

²²Met. VII, 6, 1031a 16-18.

²³Met. VII, 6, 1031a 16-18.

El alcance ontológico --y no meramente predicativo-- del argumento se vislumbra aquí. Algunos accidentes se pueden predicar de otros accidentes --predicación accidental-- pero éstos a su vez inhiere a la sustancia. Hay accidentes categoriales que no se predicán accidentalmente (por ejemplo la potencia intelectual --accidente de cualidad-- no se predica accidentalmente del alma humana, según se deja ver en el De Anima). La predicación accidental y los mismos accidentes categoriales presuponen la predicación sustancial y la sustancia,

"si es así, ya hemos demostrado que las contradicciones no pueden ser predicadas simultáneamente."²⁴

Nuevamente insisto en el carácter dialéctico de este argumento. No es una demostración apodíctica. A pesar de esto, el oponente sólo puede continuar negando el principio de no-contradicción a condición de negar la sustancia y todo lo que ella conlleva.

3.2.3 Argumento III: Sobre la causalidad formal.

Para Aristóteles la realidad es formal (tomando forma en su sentido metafísico), no porque el acto formal agote la realidad, sino porque la presencia de las determinaciones en la realidad se explica por la causa formal. Así como resulta evidente la existencia del movimiento, resulta igualmente evidente la existencia de una multiplicidad de entes, y si hay multiplicidad, hay diferencias; la diferenciación de los entes presupone la determinación de éstos, la cual es causada por la forma considerada como principio de la naturaleza. Obviamente, la noción aristotélica de causalidad no se reduce a la causalidad eficiente o a la mera conjunción constante.

El nervio de este argumento es la necesidad que el oponente tiene, en un momento dado, de asumir la existencia de la causa formal, al tiempo que niega el principio de no-contradicción.

²⁴Met. IV, 4, 1007b 17-18.

La multiplicidad implica necesariamente la diferenciación. Si no hubiera diferencias, los entes no se distinguirían entre sí, por ende, todo sería uno. Sin determinaciones no hay diferencias, sin diferencias no hay multiplicidad. El texto aristotélico es bastante claro:

"Si las contradicciones son todas simultáneamente verdaderas dichas de uno mismo, es evidente que todas las cosas serán una sola. Pues será lo mismo un trirreme que un muro o un hombre, si de todo se puede afirmar o negar cualquier cosa."²⁵

En efecto, si un ente puede ser y no ser simultáneamente, si un hombre puede ser hombre y no-hombre, entonces desaparece toda diferencia en la realidad. Todo se convertirá en uno indiferenciado.

Este ciclo argumentativo tiene la virtud de poner nombres propios a los oponentes. Se trata de un diálogo entre Aristóteles y otros pensadores concretos.

Aristóteles relaciona esta postura con dos filósofos. En primer lugar con Protágoras, para quien el hombre es la medida de todas las cosas, de modo que si un individuo opina que un hombre es un trirreme, entonces un hombre es un trirreme; de un modo semejante, si para un individuo el mismo hombre no es un trirreme, entonces no es trirreme. Radicalizando así la postura de este sofista, se llega a una especie de monismo. La realidad sería una masa indiferenciada, pues los contradictorios podrían darse simultáneamente.

El segundo filósofo, mencionado por el Estagirita en esta argumentación, es Anáxagoras de Clazomene:

"Y resulta entonces lo que dice Anaxágoras, que todas las cosas

²⁵Met. IV, 4, 1007b 25-28.

están juntas; de suerte que nada existe verdaderamente. Así pues, estos filósofos parecen hablar de lo indeterminado, y creyendo hablar del ente, hablan del no-ente."²⁶

La relación que Aristóteles hace entre Anaxágoras y el argumento que exponemos es, por demás, acertada. La doctrina de Anaxágoras es un intento de escapar a los inconvenientes de las doctrinas de Heráclito y Parménides. "El resto del período presocrático (a partir de este par de filósofos) se caracterizó por los esfuerzos, que llevaron a cabo los filósofos de la naturaleza para escapar de la incómoda conclusión de Parménides, cambiando el monismo a pluralismo. si las hipótesis monistas indujeron a negar la multiplicidad aparente del mundo que nos rodea, luego hubo que rechazar esta hipótesis a fin de defender la validez de los fenómenos. A esto tendieron los argumentos de Empédocles, Anaxágoras y los atomistas... Anaxágoras trasladó el espíritu de los físicos jonios desde Asia Menor a Atenas."²⁷ No obstante, la conocida respuesta de Anaxágoras tiene inconvenientes que --a juzgar por las expresiones utilizadas por Aristóteles-- resultan tan inaceptables como el monismo parmenídeo. Aristóteles parece referirse al célebre pasaje del libro Sobre la Naturaleza de Anaxágoras.

"Juntas y de vez estaban todas las cosas, sin límite en cuanto a capacidad repletiva, sin límite igualmente en cuanto a pequeñez; que lo pequeño no tenía tampoco límite."²⁸

El siguiente fragmento quizá es igualmente ilustrativo:

Si pues, las cosas son así, menester será pensar que en toda mezcla de cosas haya muchas y de todas clases

²⁶Met. IV, 4, 1007b 25-28.

²⁷GUTHRIE, W.C.K.: Historia de la Filosofía Griega I, Trad. A. Medina, p.19.

²⁸ANAXAGORAS, fragmento 1, apud GARCIA BACCA. J.D.: Los Presocráticos, p.311.

y los gérmenes de todas, y en tales gérmenes se encierran las más variadas figuras eidéticas, colores, y sensaciones placenteras, y en tales gérmenes y con los demás están confundidos hombres y los demás vivientes, cuanto tienen alma."29

La lectura de estos fragmentos permite entender el motivo por el cual Aristóteles sitúa a Anaxágoras como detractor --al menos de manera implícita-- del principio de no-contradicción, pues si todas las cosas están juntas, entonces los contradictorios pueden ser simultáneamente. Como apunta Aristóteles, si todas las cosas están juntas --empezando por los contradictorios-- no se habla ya de algo determinado, sino de lo indeterminado, y lo indeterminado "es" el no-ente.

Dentro del pensamiento aristotélico, la noción de ente conlleva la determinación. Entre entidad y determinación existe una proporción directa; lo mínimamente determinado es lo mínimamente ente. Por tanto la materia primera es mínimamente ente, "y entiendo por materia la que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente."30 Por el contrario, la forma, según el desarrollo del libro VII de la Metafísica, termina por ser reconocida como el ente en sentido primero. La forma es el acto en sentido pleno, por tanto, --siendo la forma por definición, principio de determinación-- hay una correspondencia entre determinación --forma-- y acto. En consecuencia negar el carácter determinado de la realidad --que gracias a la introducción del principio indeterminado llamado materia primera, no excluye la mutación-- lleva a negar el carácter formal de la realidad y por tanto del carácter actual de la realidad, en definitiva conduce a la negación del ente.

Una lectura ontológica (no meramente semántica ni sintáctica) del principio de no-contradicción implica la dimensión formal de la realidad --aunque no sólo es formal--. Es decir, hay diferencias en las cosas. De otro

29 GARCIA BACCA: Los presocráticos... Fragmento 4.

30 Met. VII, 4, 1029a 20-21.

modo, ese principio sería ontológicamente falso; se podría decir que un barco es hombre (o sea es barco y no-barco). Afirmar el principio de no-contradicción y afirmar que la realidad es formal son cuestiones inseparables.³¹ Esta dependencia entre el principio de no-contradicción y la forma ha sido señalada acertadamente por J. Owens:

"To deny the basis for the axiome, to eliminate the Entity and the what IS-BEING. To destroy its basis is to remove the formal cause. Aristotle's concern is that man be not a trireme. (...) To the science of Entity (formal cause) certains the function of establishing the most fundamental of all axioms, the principle of contradiction (...) The formal cause and the axioms are regarded as facts."³²

3.2.4 Argumento IV: Sobre la imposibilidad práctica de negar el principio de no-contradicción.

El siguiente argumento está expuesto en la Metafísica IV, 4, 1008a 1-1008b 1. Con él se pretende demostrar --refutativamente-- que la negación del principio de no-contradicción nos conduce a concluir que:

"No es necesario afirmar o negar.
Pues si es verdad que algo es hombre y no-hombre, es evidente también que no será no hombre no no-hombre;

³¹Cfr. DE GARAY SUAREZ- LLANOS: Los sentidos...

³²OWENS, J: The Doctrine of Being in the Aristotelian Methaphysics pp.284-285. Es importante tomar en cuenta que J.Owens traduce el término griego οὐσία por el término Entity. Sobre la validez de dicha traducción vale la pena suocer las objeciones qu a J.Owens hace V.García Yebra en su prólogo a la segunda edición de la Metafísica en versión trilingüe editada por Gredos en 1982, especialmente las páginas XVIII y XIX.)

pues a las dos afirmaciones corresponden dos negaciones, y si aquella es una sola compuesta de ambas, también ésta será una sola opuesta a la primera.³³

Aristóteles pretende demostrar con una serie de dilemas que, negando el principio de no-contradicción, y por tanto admitido que todo se puede afirmar de todo, y aún negar todo, ninguna cosa se podrá distinguir de otra y todos dirán lo verdadero y, al mismo tiempo lo falso. En la exposición de los dilemas que Aristóteles utiliza con este motivo seguimos el comentario que, a la *Metafísica*, hace G. Reale:

1. (a) O toda cosa que se afirma se puede negar.
(b) O no toda cosa, sino sólo algunas.

Si (b) es verdadero, entonces para algunos casos vale el principio de no-contradicción.

2. Si es verdadero (a) entonces surge otro dilema:

-(a'') O todo lo que se puede afirmar se puede negar, o viceversa.

-(b'') Todo lo que se puede afirmar se puede negar, pero no viceversa, es decir, no todo lo que se niega se puede afirmar.

Si es verdadero (b'') habrá alguna cosa que no es, es decir, hay algo seguro.

3. Si es verdadero (a''), surge otro dilema:

i) O se dice la verdad distinguiendo afirmación y negación.

ii) O no se distingue.

4. Si es verdadero ii) es obvio que no distinguiendo la afirmación de la negación no se dirá nada, nada será y todo sería absolutamente indistinto.

³³Met., IV, 4, 1008a 2- 1008a 7.

Si es verdadero i) permanecen los mismos absurdos y, en particular todos dirían la verdad y falsedad, incluido el adversario, el cual no podrá finalmente decir nada, porque todo lo que afirma lo debe negar y posteriormente, debe negar tanto la afirmación como la negación.³⁴

3.2.5 Argumento V: Sobre la necesidad de juzgar.

El presente argumento es, de suyo, bastante sencillo, aunque resulta también bastante convincente. Contra quienes afirman que algo es y no es simultáneamente, objeto Aristóteles:

¿Por qué camina (el que sostiene tal doctrina) hacia Megara y --no está quieto, cuando cree que es precisamente caminar?, ¿Y por qué, al rayar el alba, no avanza hacia un pozo o hacia un precipicio, si por azar lo encuentra, sino que claramente lo evita como quien no cree igualmente que el caer sea no-bueno y bueno?. Es pues evidente que considera mejor lo uno y no mejor lo otro. Y, si es así, también considerará necesariamente que tal cosa es hombre y tal otra no-hombre, y que esto es dulce y lo otro no dulce. En efecto, no busca ni juzga por igual todas las cosas, cuando creyendo que es mejor beber agua y ver a un hombre, en seguida busca estas cosas, sin embargo, tendría que buscar y juzgar por igual todas las cosas, si una misma fuese igualmente hombre y no-hombre. Pero, como hemos dicho, no hay nadie que no evite manifiestamente unas cosas y otras no; de suerte que, según parece, todos piensan que las cosas son absolutamente si no acerca de todas, ciertamente acerca de lo

³⁴Cfr. REALE, G: Comentario a la metafísica de Aristóteles, p.155-156.

mejor y lo peor."³⁵

La intención de Aristóteles es mostrar que nadie cree de hecho que todos los juicios son al mismo tiempo verdaderos y falsos. Podrá seguirse la conclusión que desea establecer si logra demostrar que todos los hombres formulan, algunas veces, juicios absolutos. Por juicio absoluto entendemos los juicios que excluyen sus contrarios. Así pues, se presentan dos maneras posibles de abordar el problema. La primera, sería tratar de demostrar (o tratar de convencer al adversario) que todos los hombres formulan juicios absolutos sobre cualquier cosa en general. La segunda consistiría en restringir la cuestión a los juicios sobre lo bueno o no-bueno. Conservo el primer modo, pues los juicios absolutos sobre cualquier cosa en general están implícitos en los juicios absolutos sobre lo que es bueno o no-bueno, o sobre lo que es mejor o peor.³⁶

El argumento tiene los siguientes pasos:

- a) Los hombres se comportan como si se diese lo bueno y lo mejor (así un hombre prefiere una copa de vino de Quíos a un vaso de vino ácido).
- b) Si los hombres se comportan como si se diese lo bueno y lo mejor, entonces juzgan implícitamente --al menos-- sobre lo bueno y lo no-bueno, lo mejor y lo no-mejor.
- c) Si los hombres hacen juicios de valor, entonces hacen juicios absolutos, pues sólo puede hablarse de lo menos bueno cuando hay un punto de comparación. De la misma manera que sólo puede hablarse de lo verosímil en relación a la verdad.
- d) Si los hombres hacen juicios absolutos, están aceptando fácticamente que no todo es y no es simultáneamente, por lo menos en el caso de lo bueno.

Es manifiesto que ningún hombre está dispuesto a creer de hecho que la afirmación y la negación se verificarán

³⁵Met. IV, 4, 1008b 14-27.

³⁶RYAN, E.: La noción de bien en Aristóteles, p.46.

simultáneamente de lo mismo, ni en el ejemplo puesto por Aristóteles ni en otros semejantes. Si fuese lo mismo ir a la casa que no ir, ¿por qué entonces el que niega el principio en cuestión se dirige a ella, en lugar de quedarse inmóvil?, ¿No pretende él que sólo en apariencia es distinto ir que no ir?. Es patente por tanto, que no tiene por lo mismo ir que no-ir. De manera similar sucede si se intenta por otras vías de la misma índole. No se tiene por lo mismo caer en un hoyo, que no caer. Cuando estos hombres ven un foso, no siguen de frente sino lo esquivan. Para que el caer o no caer en el precipicio o no se tenga por lo mismo, es necesario que de un modo semejante, no se tenga por lo mismo lo bueno que lo no-bueno. Cuando se evita y no se elige lo no-bueno, se está opinando, que no es cuando menos, lo mejor. En efecto, un juicio de valor, "Ir a Megara es bueno", presupone el juicio absoluto "Ir a Megara no es igual a "no-ir" a Megara." Este juicio absoluto está implícito en la práctica. En consecuencia, si en la práctica se hacen elecciones, se acepta que no es lo mismo ser que no ser, afirmar que negar. Es decir, se acepta el principio de no-contradicción.

El rasgo característico de este argumento es su referencia a la actividad externa, pues ya otros argumentos han hecho referencia a ciertos actos inmanentes como lo es el pensamiento. Sin embargo, en el argumento expuesto, esta como telón de fondo la misma idea del argumento I: la determinación. El argumento I viene a decir que el nombre sólo tiene validez cuando significa algo, y para significar algo es necesario que ser y no-ser sean distintos. El argumento V viene a decir que las elecciones hechas en la práctica presuponen una distinción de los bienes, y en definitiva de los fines, pues el bien es una causa y principalmente causa final.³⁷ Así que siendo diferentes bienes "ir a Megara" y "no-ir a Megara", puede decirse que también son distintos fines. Esta distinción está en proporción directa a la determinación: si no hay determinación no hay distinción. Es así que la nulidad del principio de no-contradicción implica la nulidad de la determinación de los entes; consecuentemente no habría distinción entre los entes. Si no hay distinción, no hay multiplicidad de bienes, y por tanto, tampoco es posible la

³⁷Cfr. Met. I, 2, 982b 9-10; V, 2, 1013a 32-33; V, 16, 1021b 23-30.

elección. No hay elección cuando no hay nada que elegir. Es más, sin el principio de no-contradicción, puede afirmarse "elegir y no elegir" son lo mismo.

Además, como señala E. Ryan, "lo bueno es una manifestación del orden, y por lo mismo de finalidad."³⁸ El bien en cuanto principio "hacia el cual" es causa final. La causa final es causa ordenadora. El fin da sentido a la acción, esto no está restringido al ámbito antropológico. Para Aristóteles, el fin es una causa universal que unifica --no al modo de la causa formal--, y al unificar impone un orden, pues nada explica que unos acontecimientos sucedan regularmente a otros si no es la existencia de un fin común a todo el proceso. Todos los procesos naturales gozan de un orden preciso: el niño pasa por distintas etapas antes de alcanzar su completo desarrollo como ser humano; la mariposa pasa sucesivamente por las mismas etapas: larva, crisálida, adulto; los vegetales producen el fruto como resultado de la fecundación de la flor. De igual modo un análisis de la estructura de los entes naturales muestra la existencia e un finalismo, cada órgano tiene su función específica. Sin duda alguna, entre los seres inanimados resulta problemático percatarse del finalismo; no obstante, en dichos seres existen tendencias naturales. Ejemplo de ello son las atracciones físicas, y la inclinación a completar a un número determinado de electrones, por utilizar ejemplos de la física moderna.³⁹

Se cometería una omisión importante al no apuntar que el finalismo aristotélico ha sido una doctrina muy atacada a lo largo de la historia de la filosofía. Ya en la Edad Media, Duns Scoto decía que el finalismo no era más que una metáfora:

"finis non move nisi metaphoricè,
igitur non effective."⁴⁰

³⁸Cfr. RYAN, | La noción de bien... p.84.

³⁹Cfr. ALVIRA, T. y otros: Metafísica, p. 224-225.

⁴⁰DUNS SCOTO: Op. Oxon. II, dist. XXV, no. 24, apud
T.Alvira, Metafísica p.225.

Por su parte Ockham --gran representante del nominalismo-- se desembarazó del finalismo con claridad:

"en los inanimados no hay causa final, porque son agentes que obran por necesidad de naturaleza sin tender a ningún fin."⁴¹

Independientemente de la diversidad de opiniones al respecto el finalismo es piedra angular de la metafísica aristotélica. No es de extrañar, por tanto, que la causa final venga a relucir en el argumento analizado.

Volviendo a éste, la noción de bien es inseparable de la noción de fin, a su vez el fin es causa ordenadora. Si pues la posibilidad de que algo sea y no sea a la vez conlleva indefectiblemente la indeterminación, ¿Cómo se concilia el orden y la indeterminación absoluta implícita en la negación del principio de no-contradicción?

La praxis es siempre en vistas a un fin, pero si todo es indeterminado, entonces no hay fin, por lo que no habría vida práctica. Pero la realidad humana está llena de acciones, por tanto de fines. Luego, si alguno se encontrase verdaderamente convencido de que todo es y no es, ¿Por qué actuar?. La actitud práctica de los adversarios del principio de no-contradicción no es consecuente con su teoría. ¿Por qué se empeña en hablar de la invalidez del principio de no-contradicción si es lo mismo hablar y no-hablar?

Este argumento es el más retórico de todos los expuestos en este trabajo. Su capacidad persuasiva es inmensa. Es de gran valor para quienes no tienen una formación filosófica. Es contundente --en términos retóricos-- por su capacidad de ridiculizar al oponente.

⁴¹G. OCKHAM, Summulae in libros Physicorum, II, 6, apud. T. Alvira, Metafísica, p.225.

3.2.6 Argumento VI: sobre los grados de falsedad.

El siguiente argumento es expresado claramente por Aristóteles, vale la pena transcribirlo íntegramente:

"aunque todas las cosas fuesen en sumo grado así y no así, el más y el menos es inherente a la naturaleza de los entes. No afirmaríamos, en efecto, que dos y tres son igualmente pares, ni yerran igualmente el que cree que cuatro son cinco y el que cree que son mil. Si, pues, no yerra menos, de suerte, si lo que es más una cosa está próximo a ella, habrá al menos algo verdadero, de los cuales estará más próximo lo que es más verdadero. Y aunque no lo haya, hay ya al menos algo más firme y más verdadero, y estaremos apartados de esa doctrina inmoderada y que impide a la mente definir cualquier cosa."⁴²

Como ya se ha escrito anteriormente, no debe perderse de vista el carácter refutativo de los argumentos recogidos en el libro cuarto. Estos deben ser entendidos siempre como refutaciones de aquellos que niegan la validez del principio estudiado. No son razonamientos demostrativos; sólo tienen fuerza en la medida en la cual el adversario pretende negar el principio referido. Precisamente por ello son eminentemente dialógicos.

El argumento parte de los grados de falsedad. Estos se dan porque el más y el menos son inherentes a la naturaleza de las cosas. El argumento depende de la aceptación de la tesis metafísica, según la cual las cosas tienen una naturaleza. En este sentido el argumento es derivado, pues basta con aceptar que las cosas son algo determinado para refutar a quienes niegan dicho principio. Quien sostiene que todo se da y no se da; que algo es así y no es así, no acepta la determinación de la realidad. Por tanto, el argumento será válido sólo en la medida en la cual el

⁴²Met. IV, 4, 1008b. 31- 1009a 5.

adversario reconoce que hay grados de falsedad, lo cual presupone que hay determinaciones en la realidad. Pero, si el adversario, percatándose de las premisas supuestas, no acepta los grados de falsedad, el argumento carece de fuerza. Sin embargo, el modo como Aristóteles presenta el argumento tiende a remitirnos a la actitud práctica: ¿Quién hay que crea que todo es igualmente falso?.

A pesar de que algunos digan que es verdad que todo es así y no es así, que la afirmación y la negación de lo mismo puede ser simultáneamente verdadero, o que todo es falso y verdadero al mismo tiempo, en la naturaleza de los entes se da un grado mayor o menor de falsedad.⁴³ En efecto, no son igualmente verdaderas las proposiciones: "dos es par" y "tres es par". De manera similar tampoco se dice que están igualmente cerca de la mentira las proposiciones "cuatro es cinco" y "cuatro es mil". Y si algo es menos falso, puede decirse que es más verdadero o más próximo a la verdad. No es posible que algo sea "más verdadero" o al menos que limite con lo verdadero si no hay algo simpliciter verdadero, que sirva de punto de referencia a esa proximidad o colindancia de una proposición "menos falsa".

Dejando a un lado la conveniencia de atribuir a algo la verdad de una manera absoluta, pues aún cuandosi de las razones arriba señaladas no se siguiese que algo es verdadero de una manera absoluta, con todo ya se habría llegado, por lo menos, a que no todo está igualmente cerca de la verdad o de la falsedad.

Es obvio que la médula del argumento radica en los grados de falsedad. El argumento supone también que este grado de falsedad es inherente a la naturaleza de las cosas. Por suponer la naturaleza de las cosas, el argumento es secundario; ya que si previamente el

⁴³Me permito aquí hablar de "grados de verdad" como si se dieran en los entes. No obstante hay que recordar que en estricto sentido la verdad --aunque proporcionada con el ser pues verum et esse convertuntur, según reza el aforismo escolástico-- se da formaliter en el entendimiento y materialmente en los entes. Es decir, la verdad es la adequatio rei et intellectus.

adversario ha aceptado la existencia de una naturaleza determinada --¿y qué naturaleza no es determinada?-- ha incurrido en una contradicción pues:

"qui affirmationem et negationem
unumesse dicit, omnem determinationem
sive distinctionem excludit." ⁴⁴

Podría hacerse un análisis más exhaustivo de los argumentos de Metafísica IV. Tratar de encontrar nuevos argumentos o de reducir unos a otros. Podría insistirse también en la contextualización metafísica de cada uno de ellos. O estudiar las diversas enunciaciones del principio de no contradicción y sus relaciones con el de tercero excluso. No es, sin embargo, lo esencial en orden a ejemplificar el recurso de Aristóteles al modelo argumentativo dialógico.

En Metafísica IV Aristóteles se centra en una larga discusión sobre un axioma del cual no puede proporcionar demostración apodíctica en estricto sentido. El Estagirita echa mano del modelo argumentativo de los Tópicos. Del cual, él mismo había hablado como útil para la filosofía. Desde el punto de vista documental, Metafísica IV es una joya para el estudioso de la dialéctica aristotélica. No hay otro lugar similar en el corpus que tenga la misma intención y extensión.

Aristóteles no aventura sólo un argumento, hay toda una serie de ellos. Pone, además, nombres concretos a sus oponentes. Hace también constatar la limitación que sus ciclos argumentativos tienen. Por ello --voy más allá de los textos-- Aristóteles propone varios argumentos, como para reforzar unos con otros. Se permite además, una ligera carga retórica. Recuerdese: "no es lo mismo ir a Megara que no ir a Megara."

El valor de Metafísica IV radica en presentar una argumentación de los primeros principios contra un oponente, sin que el proponente cometa --en estricto sentido-- una petición de principio al defenderlos.

⁴⁴in IV Met. lect. IX, no. 666 mt.

CONCLUSIONES

Frecuentemente se tiende a atribuir a Aristóteles un concepto más o menos unívoco de racionalidad. La obra silogística de Aristóteles parece haber contribuido a afianzar esta creencia. Entiendo por racionalidad unívoca un modo de conocimiento invariable, al margen de las condiciones particulares de la materia de conocimiento. Puede creerse con cierta facilidad que el método cognoscitivo por autonomasia es --para Aristóteles-- el silogismo apodíctico o categorial. A lo largo de las páginas precedentes he mostrado dos modelos de conocimiento no-apodíctico.

La noción de conocimiento es para Aristóteles una noción abierta a una multiplicidad de modos. Esta apertura es manifiesta desde el momento en el cual el Estagirita habla de conocimiento sensible y conocimiento racional. El conocimiento proporcionado por los sentidos es auténtico conocimiento, si bien auténtico conocimiento sensible. Por lo tanto no es reflexivo y no cabe reprocharle sus carencias respecto al conocimiento intelectual. Quizás el punto más interesante de esta primera distinción sensible-intelectual sea --paradójicamente-- la continuidad que observamos entre sentidos externos-sentidos internos-inteligencia. El conocimiento sensible del hombre está necesariamente iluminado por la racionalidad. Es el hombre concreto quien conoce, no la sensibilidad.

La continuidad de la sensibilidad y el entendimiento dió pie a los comentadores árabes y, posteriormente en Aquino, al estudio de la llamada "cogitativa". Actualmente es Cornelio Fabro quien ha retomado el tema. Este sentido interno --denominado razón particular por algunos medievales-- no deja de presentar algunos inconvenientes, como es el riesgo de convertirse en una especie de "glándula pineal" del tomismo. Reconozco que requiere un tratamiento psicológico, el cual ha sido marginado en este estudio en favor de un análisis más cercano a la lógica.

Aún así, no es del todo aristotélica la oposición que algunos suelen plantear entre psicología y lógica. La lógica aristotélica no es puramente formal (los Análíticos

Primeros remiten a los Analíticos Segundos) ya que Aristóteles no construye una lógica sin compromisos, lo cual no implica una homologación lógica-psicología.¹

Hecha esta advertencia puedo centrarme en los modelos argumentativos de Aristóteles. En ningún momento considera el Estagirita que la única forma de argumentar con validez sea el silogismo categórico tal y como se expresa en los Analíticos Primeros. La Retórica y los Tópicos son precisamente obras que versan sobre otros modelos argumentativos.

La versatilidad argumentativa tiene como fondo una idea muy querida por Aristóteles, pero frecuentemente soslayada. A saber: la realidad es multiforme, luego multiforme debe

ser el modo de acercarnos a ella. Sólo el hombre necio pretende apoderarse de la verdad de las cosas del mismo modo en todas las materias. La ética exige un tratamiento distinto al de la metafísica y de las matemáticas. Es el método --entendido como camino-- el que debe adecuarse a las cosas, y no las cosas al método. Sólo puede llegarse a la ética tomando el camino que a ella conduce, aunque consideremos que otro camino pueda resultar más riguroso. La realidad presenta una gradualidad, y según esa gradualidad debe utilizarse un argumento con preferencia a otro.

Para hablar del "método filosófico" de Aristóteles debe tenerse mucho cuidado. Seguramente el Estagirita no aceptaría tal término, por una sencilla razón: lo que hoy es llamado "filosofía aristotélica" no sería para Aristóteles un todo homogéneo. La política no tiene el mismo estatuto epistémico que la metafísica.² Por ello puede hablarse en Aristóteles de una filosofía primera (la metafísica) y de filosofías segundas (por ejemplo: la física o filosofía natural). Lo que hoy se denomina

¹Este error puede rastrearse en algunos "aristotélicos", por ejemplo en Leonardo Polo.

²No estoy hablando de una heterogeneidad del corpus por razones genético evolutivas, postura respetable, pero menos fructífera en relación a una lectura clásica del corpus.

filosofía aristotélica no constituye un sistema dividido en secciones con una metodología idéntica. La estructura del corpus es más semejante a una pirámide que a un tronco del cual emergen ramas completamente simétricas. Esto explica por ejemplo la preocupación metodológica de Aristóteles en la Ética a Nicómaco. Encuentro muy elocuente el siguiente pasaje:

"No debemos, en efecto, buscar la misma precisión en todos los conceptos como no se busca tampoco en la fabricación de objetos artificiales. Lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existen por convención y no por naturaleza. Y los bienes particulares encierran también por su parte la misma incertidumbre, ya que para muchos son ocasión de perjuicios: hay quienes han perecido por su riqueza, y otros por su valentía. En esta materia, por tanto, y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar en nuestro discurso la verdad en general y aún con cierta tosquedad. Disertando sobre lo que acontece en la mayoría de los casos, y sirviéndonos de tales hechos como de premisas, conformémonos con llegar a soluciones del mismo género."³

Otro tanto sucede en la Física, donde la primera preocupación de Aristóteles es la delimitación del género de esta disciplina. Esta preocupación puede rastrearse a

³E.N. I, 3, 1095b 13-25. Santo Tomás apunta: "El modo de hacer ver la verdad en cualquier ciencia debe guardar una conveniencia con lo que subyace como materia en esa ciencia. Lo cual se manifiesta por esto, porque la certeza no puede ni debe ser requerida de igual manera en todos los discursos por los que razonamos sobre alguna cosa." In E.N. I, lectio III, mt. 32.

lo largo del libro I, y algunos capítulos del libro II. Por lo que en las primeras líneas de esta obra puede constatarse:

"Puesto que en toda clase de investigaciones en que hay principios, causas o elementos, el conocimiento y la ciencia se consiguen precisamente cuando uno ha penetrado o comprendido estos principios, causas o elementos --ya que no creemos haber captado o conocido una cosa sino cuando hemos conocido y captado a fondo las causas primeras, los principios e incluso los elementos-- resulta claro que en la ciencia de la naturaleza es necesario intentar definir, desde el comienzo, todo cuanto dice relación con los principios."⁴

Todo el capítulo 2 de la Física II (193b 22- 194b 15) es una disertación sobre el distinto modo de considerar la realidad que tienen la física y las matemáticas y la filosofía primera. El capítulo termina definiendo, por ejemplo, el objeto de estudio de la así llamada metafísica:

"Definir cuáles son los modos de ser de lo que es separable y por qué consiste o qué es, es quehacer propio y peculiar de la filosofía primera."⁵

A lo largo de este capítulo Aristóteles se preocupa también de ciencias "mixtas" --como la astronomía-- en las cuales se da una convergencia de métodos, en este caso, el de las matemáticas y el de la filosofía natural.⁶

⁴Fis. I, 1, 184a 1-16.

⁵Fis. II, 2, 194b 14-15.

⁶Al respecto resulta esclarecedor el comentario de Aquino. In II Phys. lectio 3 mt. 157-165.

La Metafísica presenta también --me atrevería a decir-- el recurrente tema del estatuto epistémico de la disciplina en cuestión. Bajo este prisma, el desconcertante capítulo I del libro I adquiere una coherencia insospechada. Aristóteles pasa revista a los distintos grados del conocimiento humano, porque quiere determinar el estatuto peculiar de la filosofía primera. Grosso modo, se hace una comparación entre la experiencia y el arte: se señala la preeminencia de la experiencia sobre el arte en el orden de la acción, y a su vez la preeminencia del arte sobre la experiencia en el orden del conocimiento; a continuación se hace una comparación entre lo que podría denominarse --así lo hace Aquino⁷-- "artes activas y artes especulativas", para rematar con una descripción de la sabiduría, predicada primerísimamente de la filosofía primera. Todo el capítulo I⁸, así entendido, es uno de los preámbulos metodológicos. Llamo la atención nuevamente sobre el afán --casi obsesivo-- de Aristóteles por encontrar en el conocimiento humano una gradualidad.

La gradualidad de sujetos, en el sentido de género-sujeto --matiz recogido por el término inglés subject-- parece corresponder a ciertas técnicas argumentativas o "lógicas no-apodícticas". En principio, la lógica analítica es reservada a un pequeño sector del conocimiento humano, a aquél en donde cabe la certeza absoluta, consecuencia de la necesidad con que acontecen los sucesos estudiados por la ciencia en cuestión. La demostración científica aristotélica tiene un sentido muy duro. Está prácticamente fuera del tiempo, pues el predicado ("pasión" en nomenclatura medieval) se atribuye al sujeto siempre. No hay movimiento en la aplicación de tal atributo.

Las condiciones de posibilidad de la demostración científica aristotélica son complejas, han de buscarse en la teoría del término medio como término esencial. Los Analíticos Posteriores es sustancialmente la teoría de los principios (entre los cuales se encuentra el término medio, además de los axiomas, entre otros) de la demostración. No es el objetivo de este trabajo hacer un estudio sobre la demostración científica, por lo cual podemos marginar la ya

⁷In I Met. lect. I, 31-32.

⁸Met. I, 1, 980a 21- 982a 3.

de suyo difícil y además polémica cuestión. 9

No quisiera pasar de largo, a pesar de todo, sin apuntar una idea. En la misma ciencia --en el sentido fuerte de conocimiento demostrativo-- cabe una gradualidad. Hay demostraciones hipotéticas (por ejemplo: "sea X así, luego Y"), las cuales demuestran sólo bajo cierto supuesto, pero no demuestran simpliciter.¹⁰ En cambio hay demostraciones --según Aristóteles-- en las cuales se demuestra a partir de axiomas evidentes, resultando una demostración necesaria.

Dada la exigencia de la demostración científica, queda fuera de su ámbito un sinnúmero de realidades. Las más de ellas no son sujeto de demostración. El mundo de la política, de las artes productivas, de las letras, la vida cotidiana, etc. no son susceptibles de un tratamiento científico. Queda para ellas otros modelos de racionalidad argumentativa, pues Aristóteles no está dispuesto a dejarlos fuera de ella. Entran en juego, entonces, la dialéctica y la retórica.

En razón de su materia (el problema de la forma lo dejo para más adelante) la dialéctica se refiere a lo plausible. El término castellano es poco significativo, pues parece intercambiable con "posible", siendo un poco más fuerte que "probable". Así Aristóteles no diría "Plausiblemente X pasará el examen sin haber estudiado, aún cuando el profesor es exigente y X no podrá copiar." La plausibilidad no es la ausencia de contradicción lógica ("X acierte en el 50% del examen por azar," no es imposible a la manera como sería decir: "X es padre de su propio padre"). Evidentemente esta materia requiere un especial tipo de argumentación. Tal es el propósito de la dialéctica, como arte de argumentar sobre lo plausible.

Estrictamente hablando, la dialéctica no constituye una lógica formal nueva. Es más bien una adaptación de la

⁹Es, por ejemplo, duro el ataque de Geach y Anscombe a los Análíticos Posteriores. Cfr. ANSCOMBE, GEACH, P.T.: Three Philosophers, p. 6 ss.

¹⁰Algo de esto se vislumbra en An. Post. II.

lógica analítica a la materia plausible. Existe una "tentación racionalista" a la cual sucumbe Aristóteles: el afán de tratar con el máximo rigor posible a aquellos sectores de la realidad, no susceptibles de ser tratados apodícticamente.

En esta escala del conocimiento humano, sigue por debajo de la dialéctica, la retórica. Esta es la interpretación de Santo Tomás y de algunos contemporáneos.¹¹ La retórica viene a tener por objeto lo verosímil: aquello de lo cual ni hay demostración científica ni hay conocimiento plausible. La retórica se refiere a conocimientos verdaderos, versa sobre materias donde no cabe la certeza de la plausibilidad, sino sólo la certeza de la "posibilidad".

Ahora bien, no se han ocultado en su momento las dificultades con las cuales se enfrenta esta lectura del novum organum aristotélico (incluyendo la Retórica y Poética) pues así como la dialéctica es presentada desde el primer momento con pretensiones de universalidad (la dialéctica es coextensiva a la filosofía), la retórica es fundamentalmente un arte sobre virtudes y pasiones (en esto coincide con la política y ética).

Se ha apuntado como solución a la extensión de la retórica la distinción entre una dimensión descriptiva y otra prescriptiva. La retórica puede tratar sobre cualquier cosa, pero debe tratar sólo de lo relativo a la justicia política. Esta distinción me parece acorde con el espíritu antisofista de buena parte del corpus. La retórica sólo debe ser usada para persuadir sobre cosas justas.

Por otra parte, no debe buscarse con esta gradualidad gnoseológica (lógica apodíctica, dialéctica, retórica) una coextensividad, como si fueran distintos "tipos" de "lógica" aplicada a las mismas cosas. Justamente la razón por la cual Aristóteles teoriza sobre distintos modelos

¹¹Cfr. AQUINO, Tomás de, In An. Post., proemio. BEUCHOT. M. en la "Teoría de la argumentación" Ensayos Marginales sobre...

argumentativos es por la diversidad de materias. En consecuencia, a diversidad de materias corresponde diversa extensión.

Esta idea de la versatilidad argumentativa aristotélica es condición necesaria para la comprensión del problema del método en Aristóteles. No es legítimo hablar de método aristotélico, debe hablarse de métodos. La diversidad metodológica parece no haber sido tan apreciada por la modernidad. La filosofía moderna, tal vez incluso la contemporánea, tuvo la tendencia a apostar todas las cartas a un modelo metodológico semejante al matemático. Por supuesto, Aristóteles tiene una notoria preferencia por la silogística categorial. En la Retórica y en los Tópicos se hace una referencia continua. Esta preferencia corre a la par de un descuido de la teoría de la inducción (incluso de los modos particulares de la inducción como el paradigma retórico).¹² Con todo, no puede hablarse de un encorsetamiento al modelo silogístico categorial. La Retórica y los Tópicos hacen una serie de consideraciones psicológicas irreductibles de suyo a la lógica analítica.

Como reacción al psicologismo de Locke, Hume, y en general del empirismo inglés, algunos autores (como Husserl) se propusieron desligar la lógica de la psicología. No he pretendido abordar este tema desde una perspectiva contemporánea, sin embargo, he querido poner de relieve a lo largo de las páginas precedentes una dualidad de las teorías argumentativas dialéctica y retóricas.

En los Tópicos y sobre todo en la Retórica, se puede percibir cómo Aristóteles se afana por dotar a la práctica dialéctica y a la práctica retórica de un mecanismo lógico formal. Su ideal de argumento es el silogismo apodíctico. En la dialéctica la distinción fundamental entre el silogismo tópico y analítico o apodíctico es de tipo material. "La lógica tópica no produce ciencia, sino sólo opinión, porque sus premisas son opinables y no evidentes o apodícticas."¹³ En este sentido la lógica

¹²Así lo hace notar MAIER, H: Die Syllogistik des Aristoteles.

¹³BEUCHOT, M: Estudio introductorio a Alonso de la

dialéctica--aunque irreductible-- es más semejante a la lógica analítica, que la lógica retórica. La silogística analítica se antoja un ideal regulativo de la lógica dialéctica (aseveración a la cual deben añadirse varias observaciones). La retórica también es dotada por Aristóteles de un aparato lógico. El Estagirita --como se ha visto ya-- reivindica como originalidad suya el abordar la retórica desde un punto de vista lógico-argumentativo, faceta soslayada por los retóricos anteriores, quienes habían centrado su atención en aspectos accesorios al argumento lógico, por ejemplo, excitación de las pasiones. En cambio, Aristóteles aprecia singularmente el entimema por su semejanza al silogismo analítico.

Sin embargo, tanto la lógica tópica como la retórica contemplan una perspectiva psicológica. El dialéctico y el retórico se ponen en las circunstancias del interlocutor o del auditorio respectivamente. En ambos casos, no se hace una consideración simpliciter de los argumentos. El silogismo científico no incluye en su esencia ninguna consideración psicológica. Se pretende la demostración a partir de unas premisas, no importa por ejemplo, si la demostración es o no accesible a quien la contempla. Tampoco hay consideraciones sobre el estilo, o elegancia de las premisas. La dialéctica tiene una forma dialógica. Está concebida como una disputa. Un proponente P presenta una tesis X la cual es objetada por un oponente Q. La objeción más "limpia" consiste en deducir de la tesis X (o de otro de los principios o premisas sustentadas por P) una proposición tal que $\neg X$. Es decir, $X \rightarrow \neg X$. Esto se debe lograr vis formae.

Aunado a los criterios formales, existen criterios extraformales. El libro VIII de los Tópicos está constituido fundamentalmente por orientaciones en el arte de preguntar. El buen dialéctico no sólo pregunta correctamente, sino pregunta también con la astucia propia de un debate. El dialéctico interroga al oponente en sus puntos débiles y evade las preguntas en aquellos terrenos en los cuales el oponente contestaría brillantemente. Como ya se ha observado anteriormente, el dialéctico no busca en primer lugar la verdad, busca la victoria. La dialéctica es un duelo entre caballeros. Es una justa entre

caballeros medievales donde debe desmontarse al contrincante, pero no a cualquier precio. Así como entre caballeros existe un código de honor, entre dialécticos existe también un código de honor formal. El dialéctico no es un sofista. Tal es el sentido de las regulaciones formales del diálogo dialéctico.

El diálogo dialéctico debe ser verdaderamente la comunidad de un lógos. La lógica apodíctica es un monólogo. No hay, ni se supone, un interlocutor. El científico demuestra la verdad del teorema de Pitágoras, sin considerar si quien lo escucha conoce y acepta los postulados de Euclides. Demuestra siguiendo las leyes de la demostración. En cambio, el dialéctico piensa antes si la demostración geométrica será inteligible para su contrincante, en caso de no serlo, está dispuesto a buscar una demostración accesible.

La práctica dialéctica requiere de una preparación. La dialéctica es un arte, y como tal exige un aprendizaje. El dialéctico --como cualquier técnico-- es un experto. Está en condiciones de transmitir a otro dicha disposición de entendimiento práctico.¹⁴ Por lo tanto, la dialéctica no es una simple experiencia, sino que hay una serie de preceptos universales. Estos requieren ser aplicados para aprender su adecuado manejo.

Precisamente por ser un arte, tiene sentido la enseñanza de los tópicos o lugares argumentativos. Como todo saber práctico, su transmisión es peculiar, pues a un tiempo ha de ser universal y particular. Recuérdese la consabida tesis de la Metafísica: a quien se cura es a Corisco o a Sócrates, no al hombre.¹⁵ Los Tópicos es una colección de casos paradigmáticos (modelos) de argumentación.¹⁶ No es un enlistado exhaustivo, ni es un recetario infalible. Es un conjunto de matrices y principios, que por la frecuencia con la que se usan, por

¹⁴ GOMEZ ROBLEDO, A: Ensayo sobre las virtudes intelectuales p.45 ss.

¹⁵ Met. I, I, 981 a 15-20.

¹⁶ Cfr. PEREDA, Carlos: "Las vicisitudes de los Tópicos"

su contundencia o dificultad, facilitan el arte de argumentar. Es similar a la enseñanza de la medicina. Los libros de patología clínica presentan casos más o menos particulares. A partir de esos casos es posible conocer otros semejantes.

Me ha parecido pertinente esta digresión a fin de enfatizar el nivel exigido por la práctica dialéctica. El argumento dialéctico está dirigido a otro dialéctico. Quienes escuchan un diálogo no dialogan --propriadamente hablando. En ocasiones ni siquiera se escucha el diálogo, lo cual supone seguir la cadena inferencial, más bien se escuchan dos monólogos. Así, por ejemplo, si un lego en historia del cristianismo escucha la siguiente conversación:

P: "La primacía de la sede romana es unánime en la antigüedad."

O: "¿Y San Cipriano?"

Seguramente no entenderá el carácter de la objeción. Supondrá tal, por la inflexión de la pregunta, pero no estará captando el nexo entre "sede apostólica" y "San Cipriano", como lo entiende inmediatamente un estudioso de patología africana.

La retórica es también un arte. La obra del mismo nombre es un tratado sobre dicha disciplina. Para ser retórico hace falta aprender a serlo. Existe toda una tradición sobre tal enseñanza en la civilización griega. Pero así como para discutir con un dialéctico es menester tener el arte de la dialéctica; para seguir un discurso retórico no hace falta ser retórico. Es más, ordinariamente la práctica retórica no va dirigida a espíritus finamente cultivados, sino al vulgo.

Nuevamente aparece la consideración del factor psicológico. El retórico piensa expresamente a quién va dirigido su discurso, sopesa la conveniencia de utilizar algunos recursos con preferencia a otros, en función de las condiciones sociales, intelectuales, étnicas, emocionales de su auditorio. El retórico adapta el discurso al auditorio. Un mal orador es aquel a quien el auditorio no entiende. La práctica dialéctica si bien tiene en consideración las condiciones y circunstancias de su interlocutor, es selectiva. Es decir, no cualquiera puede

seguir una disputa dialéctica. La retórica, en cambio, es eminentemente popular. No es lo mismo dirigirse a una turba de soldados semiamotinados, que a un conjunto de aristócratas. Los recursos retóricos no producen el mismo efecto en un auditorio de tracios, que en un auditorio compuesto de atenienses.

La finalidad de la retórica es la persuasión. No es la verdad simpliciter. Para Aristóteles la verdad es una noción de orden lógico y metafísico (aunque no desvinculadas del orden psicológico como quieren algunos estudiosos de Aristóteles¹⁷). La persuasión se encuentra en el orden de la psicología. La demostración científica no es el único modo de persuadir. Incluso hay ocasiones en las cuales la demostración científica ni siquiera puede ser seguida. Pericles era un orador, no un geómetra, de haber pretendido dirigir a los atenienses a través de razonamientos axiomáticos, seguramente pocos la habrían entendido en el areópago.

Para lograr la persuasión, el retórico echa mano de una gama de elementos no contemplados por el lógico: carácter, cultura, emotividad, etc. Hasta este punto, Aristóteles es heredero de un leimotiv de la praxis política griega (y seguramente de todos los tiempos). Pero el Estagirita dota --como lo hace también con la dialéctica-- de una dimensión lógico-formal al discurso retórico. El retórico debe razonar con corrección, ya que el retórico no es --no debe serlo-- un sofista. Pero tampoco es un científico. Esto hace de la teoría retórica una especie de híbrido, pues a un tiempo debe buscar el rigor lógico y la persuasión de auditorios incultos. Por tal motivo, Aristóteles se pronuncia teóricamente (en la práctica es diferente) por el entimema en detrimento del paradigma (o inducción retórica).

El entimema es el silogismo retórico. Es una clase de raciocinio singular, pues deja algunas partes de su enunciación y pasos inferenciales al auditorio. Así por ejemplo:

¹⁷Esta es la línea de Leonardo Polo en su Teoría del Conocimiento, donde reivindica un genuino raigambre aristotélico.

(1) "Todos los impíos son enemigos del Estado."

luego:

(3) "Sócrates es enemigo del Estado."

donde se ha dado por supuesto que el oyente ha puesto la premisa (2) "Sócrates es impío".

Resulta evidente que no toda demostración --incluso la científica-- enuncia explícitamente todas sus premisas y axiomas. En este sentido, el retórico ve en el auditorio un interlocutor. El mismo se pregunta y se responde:

"Cártago debe ser destruída, ¿por qué?
se preguntará el ciudadano. Porque
Anibal hace suyo el Mediterráneo..."

Este rejuego entre una dimensión psicológica y una dimensión lógica en la teoría de la argumentación dialéctica y retórica arranca --tal es mi opinión-- de una famosa distinción de la metafísica. Esta es la evidencia (cognoscibilidad) quad nos y quad se. Lo más cognoscible por naturaleza no corresponde a lo más cognoscible para nosotros. Nuestros ojos son a lo más cognoscible por naturaleza como los ojos de los murciélagos a la luz del sol, como dice la famosa metáfora¹⁸. El sol no es directamente visible a los animales nocturnos por exceso de luz, no por defecto. El sol deslumbre con su intensa luminosidad a los limitados ojos de los animales.

Toda una concepción metafísica se incluye detrás de esta tesis. Los escolásticos reelaboraron esta tesis con la teoría de los así llamados trascendentales. Esse et verum convertuntur, siendo el ser el fundamento de la verdad. Por eso, las cosas son cognoscibles en cuanto están en acto.

Conocer es para Aristóteles la posesión intencional de una forma, es decir conocer es adquirir una forma ajena sin perder la propia forma. Esto es diferente a lo que ocurre

¹⁸Met. II, I, 993b 5-10.

en el movimiento donde se adquiere una forma nueva que "desplaza" otras. La forma --ya sea substancial, ya accidental-- es acto. Por lo tanto:

"El sentido primero según el cual se predica ente"¹⁹

La forma de los entes no es accesible al ser humano sino mediante sus manifestaciones sensibles, así yo no puedo saber si X es virtuoso, a no ser por los actos virtuosos de X. En el orden del conocimiento no hay correspondencia con el orden de la naturaleza. Así, la causa de mi conocimiento de un eclipse de sol es la sombra lunar proyectada en la tierra, pero la sombra en sí no es la causa del eclipse.

La filosofía de Aristóteles está concebida como un ascenso paulatino de lo más próximo a nosotros hasta remontarse a lugares más alejados. Por ello es perfectamente coherente con su metafísica la gradualidad argumentativa. No puede utilizarse el mismo tipo de argumentación en todo tipo de situaciones porque la realidad no es un todo homogéneo, ni se nos manifiesta siempre del mismo modo. Mi conocimiento de las estrellas será más limitado que mi conocimiento de los felinos. La razón radica en que a los felinos los tengo muy cerca de mí, no así a los cuerpos siderales.

La filosofía aristotélica es así intrínsecamente didáctica, ella misma supone un progresivo conocimiento de las cosas. Por ello, la metafísica supone una física. La filosofía, en particular la llamada filosofía primera o metafísica,²⁰ es para Aristóteles ante todo un conocimiento de primeros principios. El término principio debe ser tomado en la auténtica semántica aristotélica, a saber, principio es aquello a partir de lo cual algo es, $\pi\epsilon$

¹⁹Met. VII, 1028a 10 - 1028b 5.

²⁰La cuestión de la no paternidad aristotélica del término metafísica, tan remarcada por Düring, me parece relevante sólo en una lectura genetista del corpus. Cfr. DÜRING, Ingemar: Aristóteles.

hace o se conoce.²¹ Así, no son sólo principios primeros los axiomas lógicos. Esto trae como consecuencia un problemático estatuto epistémico para esta disciplina, especialmente patente en lo relativo a los principios de la demostración.

Si la metafísica es estudio de los principios primeros, ¿Qué tipo de conocimiento cabe sobre ellos? La cuestión es abordada someramente en Analíticos Posteriores II, 19, si bien este capítulo está precedido de todo un planteamiento desarrollado en capítulos anteriores. Parece que algunos autores lo separaran completamente de la unidad de la obra.²²

Las alternativas que podemos plantear son las siguientes:

- Los principios primeros son innatos (a).
- Los principios primeros son demostrados (b).
- Los principios primeros son conocidos de algún otro modo (c).

Cabe otra propuesta, no contemplada explícitamente por Aristóteles:

- Los principios no son conocidos, sino postulados como meros convencionalismos (d).

- (a) El innatismo --clara referencia a Platón, explicitada en algún otro lugar de los Analíticos²³-- es refutada con un argumento muy aristotélico, (quizás demasiado, tratándose de una polémica). En esencia, viene a decir: si los principios primeros son causa de la evidencia de lo demostrado, es absurdo

²¹Cfr. Met. V, 1, 1012b 34-1013a 24.

²²Algo de esto me parece encontrar en HINTIKKAA, J., The principles of Aristotle...

²³Cfr. An. Post II, 19.

suponer la posesión inconsciente de tal causa de la evidencia.

Es así que al nacer nadie posee conscientemente estos principios, luego, no se traen desde el nacimiento como salta a la vista. El argumento es más o menos procedente contra un innatismo "actual", i.e. X tiene actual y conscientemente el conocimiento innato de los principios, pero no es del todo procedente contra un innatismo "virtual". (X tiene innatamente el conocimiento potencial de los principios) y tampoco lo es contra un innatismo "formalista" (se poseen innatamente a priori formas o categorías vacías, algo así como la respuesta de Leibniz a Locke: Nihil est in intellectu...nisi ipse intellectus).

Tampoco es del todo claro hasta que punto puede acusarse de "innatista" a Platón. El conocimiento en la vida terrena es reminiscencia. El contacto con lo sensible hace falta para recordar, la percepción es condición necesaria para recordar las ideas que antes fueron contempladas.

Además el mismo Aristóteles acepta un conocimiento "innato" --subrayo el entrecorillado-- de los primeros principios. Por lo tanto, el hombre tiene desde su nacimiento el conocimiento de los primeros principios en potencia. Sin disposición previa --potencialidad-- no hay lugar para el acto. Sea como sea, la vida del conocimiento innato no es la adoptada por Aristóteles.

- (b) La demostración aristotélica consta --en un orden de cosas-- de tres tipos de principios: axiomas, género-sujeto y afecciones. La demostración es aquel raciocinio por el cual P se muestra la atribución necesaria de una afección P a un sujeto S a la luz de unos axiomas A. Así 180° se demuestra como atributo necesario de los ángulos interiores de un triángulo. El ejemplo es especialmente apreciado por el Estagirita.

En estricto sentido, no se demuestran ni los axiomas, ni el género-sujeto, ni las afecciones. Cuando el geómetra demuestra $a^2 + b^2 = c^2$ da por supuesto el sujeto (el triángulo y en general las figuras), las afecciones y axiomas (tales como:

ā . a → ⊥). Es decir, los principios de un sistema no son demostrados dentro de T . Ni la demostración circular demuestra, ni tampoco lo hace una cadena de demostraciones llevada al infinito (otro asunto es la cuestión, tan debatida en la escolástica,

de las cadenas infinitas de motores). Consecuentemente los principios primeros de todo raciocinio no pueden ser demostrados. Curiosamente, Aristóteles manifiesta su preocupación por lo que llamo la tentación de una apodíctica universal. Un afán por demostrar todo, acompañado por el rechazo de toda proposición no demostrada.²⁴

- (c) Cerrada la vía del innatismo y de la demostración, resta solo la de un conocimiento no-discursivo. Si hay discurso --ratio medieval-- hay proceso e ilación; en consecuencia se dan por supuesto uno o varios axiomas. Por ello, esta tercera vía es la de un conocimiento no-discursivo. Al hablar de este tipo de conocimiento, me parece advertir un cierto "escudo farisaico" --permítaseme el tropo-- en algunos estudiosos de la teoría del método. Por supuesto, un conocimiento "intuitivo" puede convertirse en una especie de "caja negra" capaz de legitimar mágicamente --bajo el nombre de una supuesta "profundidad"-- prácticamente cualquier tesis propuesta. Por lo mismo, no deja de haber bastante razón en esta precaución respecto a un conocimiento no-discursivo (el enorme peso de la tradición idealista no es para menos). Pero el detractor del conocimiento no-discursivo debe ofrecer también una alternativa para el conocimiento de los axiomas. Me parece que o se termina aceptando una vía de acceso no-discursiva o se llega al más pavoroso de los convencionalismos escépticos. Por supuesto que hay un espacio para los convencionalismos (hay geometrías euclidianas y no-euclidianas, hay lógicas consistentes y paraconsistentes). Aún en tales casos, hay cuestiones por explicar: ¿por qué la lógica paraconsistente es explicada asumiendo una lógica tradicional?, ¿por qué los lenguajes artificiales más sofisticados tienen

²⁴La erudición de H. Maier atribuye esta postura a Aristóteles. Cfr. MAIER, H Die Syllogistik des Aristoteles.

--tarde o temprano-- como metalenguaje un lenguaje ordinario?

La determinación de la naturaleza del conocimiento no-discursivo sería materia para otro trabajo. Es la famosa epagogé o inducción.²⁵ La epagogé es el camino del particular (en ocasiones del singular) al universal. Me parece acertada la vinculación establecida por Lambros Coulobaritis entre epagogé y nous ²⁶. El modo de adquirir el hábito -estabilidad- de los primeros principios es la epagogé.

Con lo cual se puede comprender el sentido en el cual la metafísica es sabiduría, pues como se puede leer en la Ética a Nicómaco la sabiduría es episteme (en cuanto demuestra a partir de principios primeros) y es nous en cuanto intelección inmediata de estos principios.

Los principios primeros de la demostración son --según Aristóteles-- conocidos por epagogé. No cabe demostración acerca de ellos. Este recurso a un conocimiento al cual podría denominarse --siguiendo a Peikof--²⁷ "inducción-intuitiva" no supone cerrar espacio al diálogo filosófico, como lo hacen --en opinión de algún neopositivista-- las metafísicas de la intuición.

En el momento de hablar sobre los primeros principios cobra todo su valor la práctica dialéctica. En los Tópicos

²⁵La cual no debe ser identificada con el silogismo inductivo de An. Pr. II, 23. La solución de Ross sobre este pasaje clásico me parece acertada y definitiva. Cfr. ROSS, Aristóteles. Cfr. también GOMEZ ROBLEDO, Ensayos sobre las virtudes... y para observar la confusión que puede causar este pasaje cfr. HINTIKKAA, Aristotelian induction.

²⁶Cfr. COULOUBARITIS, L, Dialectique, rhétorique, et critique chez Aristote... p.105-118.

²⁷Cfr. PEIKOF, L, Aristotle's Intuitive Induction. p. 185-199.

se sugiere la utilidad de la argumentación dialéctica para el quehacer filosófico. El exámen de las opiniones de los antiguos constituye un valioso auxiliar en la búsqueda de la verdad. No es ésta la utilidad a la cual quiero referirme ahora.

La dialéctica es útil para el conocimiento de los principios primeros en cuanto el dialéctico es capaz de obtener de la tesis P de un proponente A todas las consecuencias. Este era --siglos más adelante-- el quicio de la disputa regulada, o juego de las obligaciones.

Un dialéctico está habituado a discutir en los terrenos de sus contrincantes. Así, por ejemplo, si A propone P, el oponente P buscará inferir de la tesis P, la tesis P; por lo cual descalifica al interlocutor A, en su propio terreno. El replicante B no es quien postula frente a A la tesis P, sino que lleva a A a decir P.

Como puede verse, este es el justo esquema de la Metafísica IV. En la que Aristóteles se aboca al principio de no-contradicción. El Estagirita no puede demostrar --no debe hacerlo-- este "dignísimo principio". Si lo hace:

-o comete petición de principio, pues toda demostración asume el principio de la demostración.

-o demuestra, en cuyo caso el pretendido axioma es en realidad un teorema, por ejemplo, no es primer principio.

Aristóteles es perfectamente consciente de ello, asume por tanto, una postura defensiva. El axioma de no-contradicción no puede ser demostrado apodícticamente, pero sí puede ser demostrado por reducción al absurdo, por ejemplo, refutar a quien lo niega haciendo ver cómo en el acto de negarlo lo está asumiendo.

Los diversos argumentos del libro IV tienen un leitmotiv: si un sujeto B niega el principio de no-contradicción, entonces no debe hablar si en verdad cree que P \Rightarrow P. Hablar y no hablar, argumentar y no argumentar son lo mismo. El afán de diálogo de B es su perdición, pues tal actitud implica el reconocimiento práctico del principio de no-contradicción. Los argumentos del libro IV tienen un trasfondo pragmático, no sólo semántico. El caso del principio de no-contradicción es absolutamente

paradigmático, quien niega el principio de no-contradicción es el prototipo del relativista. Difícilmente puede adoptarse una postura más escéptica. No es una exageración reconocer en el libro un ejercicio de dialéctica filosófica (prácticamente el único conservado explícitamente en el corpus). En él se encuentran los dos extremos: la dialéctica propia de lo plausible, y la filosofía primera, cuyo objeto es el ontos on. Es un diálogo filosófico, dialéctico por su forma argumentativa, y metafísico por su materia.

El resultado es sumamente especial, es una demostración que procede sólo en la medida en la cual hay quien niega el demonstrandum. Es un razonamiento intrínsecamente dialógico.

Como puede colegirse del libro IV, la metafísica aristotélica dista de convertirse en un monólogo, una justificación doctrinal por su propia exposición. No es un sistema que se justifica por autoexposición (como un espíritu absoluto que se autolegitima en su desenvolvimiento). La metafísica aristotélica tiene un importante componente intuitivo. También tiene una dimensión discursiva, dialógica; es llamativo, por ejemplo, el elevado número de referencias de Aristóteles a otros autores.

La actitud adoptada por Aristóteles, no es la de descalificar a quienes no están de acuerdo con él por la mera exposición axiomática. Frecuentemente Aristóteles adopta el punto de vista del contrincante, y a partir de él lo critica. Esto es así desde en las doctrinas metafísicas (como el ya mencionado libro IV) hasta la política. Recuérdese, por ejemplo, una de las erísticas de la república platónica en la Política. Si la república ideal debe tener una extensión "X" y una población "Y", tal extensión no daría de comer a "Y".

La limitación --si cabe decirlo así-- de a la filosofía aristotélica radica más en el carácter no siempre actual de sus oponentes.

BIBLIOGRAFIA

1. ALVIRA, Tomás, CLAVELL, Luis, MELENDO, Tomás; Metafísica, EUNSA, Pamplona, 1984.
2. ALEJANDRO DE AFRODISIA; "Comentario de los Tópicos de Aristóteles. Proemio al Libro I", trad. La Croce, Ethos, Buenos Aires, 1979.
3. ALEJANDRO DE AFRODISIA; "Comentario de los Tópicos de Aristóteles, proemio del Libro III", trad. R. Olivien, Ethos, Buenos Aires, 1981, n.9.
4. ANSCOMBE, GEACH P.T.; Three Philosophers, Basil Blackwell, Oxford, 1961.
5. AQUINO, Tomás de; In Metaphysicorum libros expositio, Marietti, Roma, 1964.
6. AQUINO, Tomás de; In Physicorum libros expositio, Marietti, Roma, 1964.
7. AQUINO, Tomás de; In Posteriorum Analyticorum expositio, Marietti, Roma, 1964.
8. ARISTOTE; Les Topiques (tome I y II) trad. Jacques Brunschwig, "Les Belles Lettres", Paris, 1967.
9. ARISTOTE; Organon (categories, de l'interpretation) trad. de J. Tricot, Paris, 1946.
10. ARISTOTELES; Ética Nicomaquea, versión española, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México D.F., 1983.
11. ARISTOTELES; Metafísica, edición trilingüe griego, latín, castellano, por Valentín García Yebra, segunda edición revisada, Gredos, Madrid, 1982.
12. ARISTOTELES; Metafísica, trad. Giovanni Reale, introducción y comentario, Luiggo Lofredo, Nápoles, 1978.
13. ARISTOTELES; Obras completas, traducción del griego, estudio preliminar y notas por Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Madrid, 1967.

14. ARISTOTELES; Retórica, trad. de Antonio Tovar, Centro Estudios Constitucionales, 3a. edición corregida, Madrid 1985.
15. ARISTOTELES; Tratados de Lógica I, trad. de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982.
16. ARISTOTELES; Tratados de Lógica II, trad. de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1988.
17. ARISTOTLE; Analytica Priora et Posteriora, trad. David Ross, Oxford Classical Texts, Oxford, 1964.
18. ARISTOTLE; Categories on interpretation prior analytics, trad. H.P. Cooke, H. Tredennick; William Heinemann Ltd. London, 1976.
19. ARISTOTLE; De Anima, trad. David Ross, Oxford Classical Texts, Oxford, 1964.
20. ARISTOTLE; Ethica Eudemia, trad. R.R. Walzer, J. Mingay, Oxford Classical Texts, Oxford, 1990.
21. ARISTOTLE; Physica, trad. David Ross, Oxford Classical Texts, Oxford, 1958.
22. ARISTOTLE; Posterior Analytics, trad. y notas Jonathan Barnes, Clarendon Aristotle Series, Clarendon Press, Oxford, 1975.
23. ARISTOTLE; Posterior Analytics, trad. Hugh Tredennick, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1966.
24. ARISTOTLE; The "Art" of Rhetoric, J.H.Fresse. William Heinemann, Loeb Classical Library, London, 1939.
25. ARISTOTLE; The Rhetoric of Aristotle, comentado por Edward Meredith Cope, revisado y editado por John Edwin Sandys. Cambridge University Press, London, 1877 Cambridge Warehouse.
26. ARISTOTLE; Topica et Sophistici Elenchi, trad. David Ross, Oxford Classical Texts, Oxford, 1964.
27. ARISTOTLE; Topics, trad. E.S. Forster, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1966.
28. AUBENQUE, Pierre; The Origins of the Doctrine of Analogy of Being, trad. Grad. Fac. Philos. 1986.

29. BERTI; Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni, L'è Pos societa editrice, Palermo, 1987.
30. BEUCHOT, Mauricio; Alonso de la Veracruz, Tratado de los tópicos dialécticos, Estudio Introductorio, UNAM, México D.F., 1989.
31. BEUCHOT, Mauricio; Ensayos marginales sobre Aristóteles, UNAM, México D.F., 1986.
32. BEUCHOT, Mauricio; "Los Principios de la Ciencia en Tomás de Mercado", Quiipu vol.3 n.1 Enero-Abril 1986.
33. BOCHENSKI, I.M.; Historia de la lógica formal, Gredos, Madrid, 1976.
34. BONITZ, Hermann; Aristotelis Metaphysica Comentarium, Georg Olms, Verlagsbuchhandlung Hildesheim, 1960.
35. BONITZ, Hermannus; Index Aristotelicus, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960.
36. BRUNSCHWIG, Leo; La modalité du Jugement, Presses Universitaires de France, troisième édition augmentée de la verte metaphysique du sillogisme selon Aristote, Paris, 1964.
37. CARDONA, C; R. Descartes. El discurso del método, Crítica Filosófica, España, 1975.
38. CASSINI, Alejandro; "La Justificación Práctica del Principio de No Contradicción en Aristóteles". Crítica, vol. XXII, No. 65, 1966.
39. COPE, Edward Meredith; An Introduction to Aristotle's Rhetoric, revisado y editado por John Edwin Sandys. Cambridge University Press, London, 1877 Cambridge Warehouse.
40. COULOUBARITSIS, Lambros; Dialectique et rhétorique et critique chez Aristote de la Métaphysique à la rhétorique Faculté de Philosophie et Lettres, 99 Philosophie et Histoire des idées. Université de Bruxelles, Bruxelles, 1986.
41. DURING, Ingemar; Aristóteles, trad. Bernabé Navarro, UNAM, México D.F., 1987.
42. ENGBERG-PEDERSEN; "More on aristotelian epagoge",

Phronesis, 24, 1979.

43. EVANS, J.D.G.; Aristotle's concept of dialectics. Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
44. FABRO, Cornelio; Percepción y Pensamiento, trad. J.F. Lisón Buendía, EUNSA, Pamplona, 1978.
45. FEYERABEND, P; In defence of Aristotle (Comment on the condition of context increase in "progress and rationality in science") Radnitzky, Boston, 1978.
46. FREESE, J.H.; The "Art" of Rhetoric, J.H. Freese. William Heinemann, Loeb Classical Library, London, 1939.
47. GARAY Y SUAREZ-LLANOS, Jesús de; Los sentidos de la forma en Aristóteles, EUNSA, Pamplona, 1987.
48. GARCIA-BACCA, Juan David; Los presocráticos, (fragmentos), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1982.
49. GILSON, Etienne; El ser y la esencia, trad. P. Leandro de Sesma, O.F.M., Descleé de Brouwer, Buenos Aires, 1951.
50. GOMEZ ROBLEDO, Antonio; Ensayo sobre las virtudes intelectuales, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1986.
51. GUTHRIE, W.C.K.; Historia de la Filosofía Griega I, trad. A. Medina González, Gredos, Madrid, 1984.
52. HAMELIN; Le Systéme de Aristote, J. Vrin, Paris, 1976.
53. HINTIKKA, Jaakko; "Aristotelian Induction", Nous, vol. 6, 1972.
54. HINTIKKA, Jaakko; "On the ingredients of aristotelian science", Nous, vol. 6. 1972.
55. JAEGER, Werner; Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1946.
56. LE BLOND; Logique et méthode chez Aristote, J.Vrin, sec. edit. Paris, 1970.
57. MAIER, Heinrich; Die Syllogistik des Aristoteles, 2 vol.

- I, II, I, II, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1970.
58. MAIERU, Alfonso; Terminología l6gica della tarda Scolastica, Edizioni dell' Ateneo, Roma, 1972.
59. MARTINO, E; Arist6teles: Alma y Comparaci6n, Gredos, Madrid, 1975.
60. MORAUX, Paul; Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, De Gryter, Berlin, 1984.
61. OWEN, G.E.L. et al; Aristotle on Dialectic: The Topics. PROCEEDINGS OF THE THIRD SYMPOSIUM ARISTOTELICUM. Oxford at the Clarendon Press, London, 1968.
62. OWEN, G.E.L.; "Τίθεσθαι τὰ φαίνόμενα", Articles on Aristotle, Vol. I science, Unwin Bros., 1975.
63. OWENS, J; The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1963.
64. PEIKOF, Leonard; "Aristotle's Intuitive Induction", New Scholast, 59, 1985.
65. PEREDA, Carlos; Las vicisitudes de los T6picos, MANUSCRITO.
66. POLO, Leonardo; Teoría del Conocimiento, EUNSA, Pamplona, 1984.
67. PLATON; Gorgias, trad. Ute Schmidt, UNAM, México, D.F., 1988.
68. PRANTL, Carl; Geschichte del Logik, in Abenlande I, Akademische Druck, U. Verlagsanstalt, Österreich, 1955.
69. RABOSI, E; "Lenguaje, Pensamiento y Realidad", Ferrihermeneias, 16, Revista Latinoamericana de Filosofía, 1982.
70. RAPHAEL, Sally; "Rhetoric, dialectic and syllogistic argument: Aristotle's position in Rhetoric I-II", Phronesis, 19, 1974.
71. REYES, Alfonso; La antigua Ret6rica, Fondo de Cultura Econ6mica, México, 1942.

72. ROBIN, Leon; Aristote, Presses Universitaires de France, Paris, 1944.
73. ROSS, W.D.; Aristoteles, trad. Diego Pro, Sudamericana, Buenos Aires, 1957.
74. RYAN, Eugene; Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation, Les Éditions Bellarmin, Montreal 1984, Collection Noësis.
75. RYAN, Eugene; La Noción de Bien en Aristoteles, UNAM, México D.F., 1969.
76. SCHMIDT, W; Theorie der Induktion. Die Prinzipielle Bedeutung der Epagoge bei Aristoteles, München, 1974.
77. SOLMSEN, Fr; Die Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik, Neue Philol. Untersuchungen IV, Berlin, 1929.
78. SPRUTE, Jürgen; "Topos und Enthymem in der Aristotelischen Rhetorik", Hermes (103), 1975.
79. VON FRITZ, K; Die Epagoge bei Aristoteles, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1964.