

Arthur Schopenhauer

El arte de tener razón

Expuesto en 38 estratagemas



Filosofía
Alianza Editorial

El arte de tener razón
Expuesto en 38 estratagemas

El arte de tener razón Expuesto en 38 estratagemas

Traducción, estudio y notas de Franco Volpi



El libro de bolsillo
Filosofía
Alianza Editorial



Ciencias sociales

El arte de leer
Exposición en el Museo de Arte

Arthur Schopenhauer

El arte de tener razón

Expuesto en 38 estratagemas

Edición, estudio y notas de Franco Volpi



El libro de bolsillo
Filosofía
Alianza Editorial



TÍTULO ORIGINAL: *Die Kunst, Recht zu behalten. In 38 Kunstgriffen dargestellt*

TRADUCTOR: Jesús Alborés Rey

Primera edición en «El libro de bolsillo»: 2002

Tercera reimpresión: 2006

128.3 524a1 601 a101887	Biblioteca Pública TINTAL (CA)
PROVEEDOR Alianza	FECHA CLASIF 2008-2-18

Diseño de cubierta: Alianza Editorial

Ilustración: Ángel Uriarte

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© 1991 Adelphi Edizioni s.p.a. Milano

© De la traducción: Jesús Alborés Rey, 2002

© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2002, 2003, 2004, 2006

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;

28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 84-206-7348-X

Depósito legal: M. 49.308-2005

Impreso en Fernández Ciudad, S. L.

Printed in Spain



Advertencia

El arte de tener razón es un opúsculo que Schopenhauer dejó en una versión casi definitiva, aunque no llegó a publicarlo. Fue redactado, con toda probabilidad, a finales del período berlinés, en torno a 1830-1831. El texto manuscrito, carente de título, comprende ocho folios, más un folio adjunto y otros dos medios folios, en total 44 páginas; está encuadernado y se encuentra en la obra póstuma del filósofo. El contenido permite relacionar este texto con los temas tratados en las lecciones berlinesas sobre «dianología», es decir, la «teoría de todo el pensar», en particular el capítulo sobre lógica (*Philosophische Vorlesungen*, edición de Franz Mockrauer, Piper, Múnich, 1913). Por lo demás, esta relación es corroborada por indicios materiales, como el tipo de papel utilizado, idéntico en ambos casos.

Se encuentran alusiones a la dialéctica, y por tanto observaciones, notas y materiales sobre el tema que después se recogerían en este pequeño tratado, en numerosos lugares de la obra de Schopenhauer: en los manuscritos juveniles (a partir de 1817), posteriormente en *El mundo como voluntad y representación*, en las lecciones berlinesas y en

sus escritos póstumos. La mención más significativa se encuentra en *Parerga y paralipómena*, en cuyo capítulo sobre «Lógica y dialéctica» (tomo II, cap. 2, § 26), Schopenhauer reproduce la parte inicial de este tratado exponiendo las nueve primeras estratagemas. Después de haber relatado la génesis de su interés por el tema, Schopenhauer indica aquí también las razones que le llevaron a desistir de publicar el opúsculo ya prácticamente concluido: «Recogí, pues, todas las estratagemas de mala fe que tan frecuentemente se utilizan al discutir y expuse claramente cada una de las mismas en su esencia más propia, aclarada mediante ejemplos y designada por un nombre propio, y añadí finalmente los medios que se pueden aplicar contra ellas, lo que podríamos denominar las paradas contra estas fintas, de lo cual resultó una verdadera *dialéctica erística* [...]. En la revisión que he emprendido ahora de aquel antiguo trabajo mío ya no encuentro adecuado a mi temperamento el examen exhaustivo y minucioso de los subterfugios y ardidés de los que se sirve la naturaleza humana común para ocultar sus faltas, por lo que lo dejo a un lado» (*Parerga und Paralipomena*, tomo II, pp. 33-34, Diogenes Verlag, Zúrich, 1977). Y un poco más adelante: «He recopilado y desarrollado, pues, unas cuarenta estratagemas semejantes. Pero ahora me repugnan la iluminación de todos estos escondrijos de la insuficiencia y la incapacidad, hermanadas con la obstinación, la vanidad y la mala fe; por tanto, me doy por satisfecho con este ensayo y con tanta mayor seriedad remito a las razones arriba expuestas para evitar discutir con el tipo de gente que suele ser la mayoría» (*ibid.*, pp. 38-39).

Este pequeño tratado fue publicado por primera vez, con el título de *Eristik*, por Julius Frauenstädt en *Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlass* [*Legado manuscrito de Arthur Schopenhauer*] (Brockhaus, Leipzig, 1864).

Debemos a Arthur Hübscher una edición posterior, que es la de referencia; está incluida en su edición de los escritos inéditos del filósofo: *Der handschriftlicher Nachlass [El legado manuscrito]*, 5 vols., Kramer, Frankfurt am Main, 1966-1975 (posteriormente editada por Deutscher Taschenbuch Verlag, Múnich, 1985), vol. III, pp. 666-695. Hay, finalmente, una tercera edición, aligerada de algunas notas de carácter erudito y adaptada a las exigencias de facilidad de lectura, publicada por Gerd Haffmans según ese mismo modelo (*Eristische Dialektik oder Die Kunst, Recht zu behalten, in 38 Kunstgriffe dargestellt*, Haffmans, Zúrich, 1983). Las variantes en el título del opúsculo se deben al hecho de que, como se ha señalado, el manuscrito carece de él. Este, sin embargo, se deduce del texto mismo y de lo que Schopenhauer afirma en el mencionado pasaje de *Parerga y paralipómena*, en el cual recuerda el opúsculo una primera vez como *Dialéctica erística* y una segunda como *Bosquejo de lo esencial de toda discusión (Umriss des Wesentlichen jeder Disputation)*.

La presente edición se basa en la de Arthur Hübscher, con una sola modificación. Arthur Hübscher, en su edición crítica, situó al inicio de texto, como un exordio, las hojas separadas y no numeradas (las denominadas *Nebenbogen*) adjuntas al primero de los ocho folios numerados de los que consta el manuscrito. Dichas hojas contienen referencias históricas al origen y principales concepciones de la dialéctica y constituyen los materiales recopilados por Schopenhauer con vistas a una verdadera introducción al opúsculo. El carácter fragmentario e incompleto de estas referencias nos ha decidido a situarlas de distinto modo en la actual edición, no crítica; por eso van al final, con la indicación explícita de que se trata de un «anexo».

El arte de tener razón

Expuesto en 38 estratagemas

«Dialéctica erística* es el arte de discutir, y de discutir de tal modo que uno siempre lleve razón, es decir, *per fas et nefas* [justa o injustamente]**. Uno puede, pues, tener razón *objetiva* en el asunto mismo, y sin embargo carecer de ella a ojos de los presentes, incluso a veces a los propios ojos. Este es el caso cuando, por ejemplo, el adversario renuncia a su tesis y esto se considera una refutación de la propia afirmación, para la cual puede no obstante haber

en los antiguos, lógica y dialéctica solían utilizarse como si de la misma se tratase con los modernos.

de crítica no sería sino una palabra más dada para decirlo».

Aristóteles, según Diógenes Laercio, V, 26, consideró únicamente retórica y dialéctica, cuyo fin es la persuasión, y no

alguno por convención las expresiones «tener razón» y «llevar razón», y para traducir, respectivamente, «Recht haben» y «diecht sein».

Schopenhauer emplea la primera para exponer el arte de tener objetivamente razón; la segunda, para referirse a la técnica de intervenir en la discusión, con independencia de

* «temporal» en razón en el asunto discutido. (N. del T.)

La dialéctica erística* es el arte de discutir, y de discutir de tal modo que uno siempre lleve razón¹, es decir, *per fas et nefas* [justa o injustamente]**. Uno puede, pues, tener razón *objetiva* en el asunto mismo y sin embargo carecer de ella a ojos de los presentes, incluso a veces a los propios ojos. Ese es el caso cuando, por ejemplo, el adversario refuta mi prueba y esto se considera una refutación de la propia afirmación, para la cual puede no obstante haber

* Entre los antiguos, lógica y dialéctica solían utilizarse como sinónimos; lo mismo ocurre con los modernos.

** La de *erística* no sería sino una palabra más dura para decir lo mismo. Aristóteles, según Diógenes Laercio, V, 28, consideró conjuntamente retórica y dialéctica, cuyo fin es la persuasión, τὸ

1. Utilizo por convención las expresiones «tener razón» y «llevar razón» para traducir, respectivamente, «Recht haben» y «Recht behalten». Schopenhauer emplea la primera para expresar el hecho de tener objetivamente razón; la segunda, para referirse a la técnica de imponerse en la discusión, con independencia de que se tenga o no razón en el asunto discutido. [N. del T.]

otras pruebas; en cuyo caso, naturalmente, la situación se invierte para el adversario: sigue llevando razón aunque objetivamente no la tenga. Por tanto, la verdad objetiva de una proposición y su validez en la aprobación de los que discuten y sus oyentes son dos cosas distintas. (De esto último se ocupa la dialéctica.)

πιθανόν, y por otro lado la analítica y la filosofía, cuyo fin es la verdad. Διαλεκτική δέ ἐστι τέχνη λόγων, δι' ἧς ἀνασκευάζομεν τι ἢ κατασκευάζομεν, ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως τῶν κροσδιαλεγομένων [La dialéctica es el arte del discurso, según el cual, y por medio de preguntas y respuestas, disponemos la argumentación o la refutación de un argumento]. (Diógenes Laercio, III, 48, en *Vita Platonis*.)

Aristóteles distingue, pues, 1) la *lógica* o analítica, como teoría o instrucción para llegar a los silogismos verdaderos, los apodícticos; 2) la *dialéctica* o instrucción para llegar a los silogismos que se consideran verdaderos, que generalmente pasan por serlo -ἐνδοξα, *probabilia* (*Tópicos*, I, 1 y 12)-; silogismos que no está demostrado que sean falsos, pero tampoco que sean verdaderos (en sí y por sí), silogismos en los que no es esto lo que importa. ¿Pero qué es esto sino el arte de llevar razón, independientemente de que en el fondo se tenga o no? Se trata, pues, del arte de alcanzar la apariencia de verdad sin que importe el asunto. Por tanto, como se ha dicho al principio, Aristóteles divide realmente los silogismos en lógicos y dialécticos, como ya hemos dicho, y además 3) en *erísticos* (*Eristica*), en los que la forma del silogismo es la correcta, pero las propias proposiciones, la materia, no lo son, sino que solo parecen verdaderas y, finalmente, 4) en *sofísticos* (*Sofistica*), en los cuales la forma del silogismo es falsa, aunque parezca correcta. Los tres últimos tipos en realidad forman parte de la *dialéctica* erística, pues todos ellos tienen como objetivo no la verdad objetiva, sino su apariencia, sin que importe la propia verdad, es decir: tienen como objetivo *llevar razón*. Por otra parte, el libro sobre los silogismos sofísticos fue editado solo posteriormente: era el último libro de la dialéctica.

¿A qué se debe esto? A la natural maldad del género humano. Si no existiera esta, si fuéramos por naturaleza honrados, en todo debate no tendríamos otra finalidad que la de poner de manifiesto la verdad, sin importarnos en nada que esta se conformara a la primera opinión que hubiéramos expuesto o a la del otro; esto sería indiferente, o por lo menos completamente secundario. Pero ahora es lo principal. La vanidad innata, especialmente susceptible en lo tocante a las capacidades intelectuales, se niega a admitir que lo que hemos empezado exponiendo resulte ser falso y cierto lo expuesto por el adversario. En este caso, todo lo que uno tendría que hacer sería esforzarse por juzgar correctamente, para lo cual tendría que pensar primero y hablar después. Pero a la vanidad innata se añaden en la mayoría la locuacidad y la innata *mala fe*. Hablan antes de pensar y al observar después que su afirmación es falsa y que no tienen razón, deben *aparentar* que es al revés. El interés por la verdad, que en la mayoría de los casos pudo haber sido el único motivo al exponer la tesis supuestamente verdadera, cede ahora del todo a favor del interés por la vanidad: lo verdadero debe parecer falso y lo falso verdadero.

Sin embargo, incluso esa mala fe, el persistir en una tesis que ya nos parece falsa a nosotros mismos, aun tiene una disculpa: muchas veces, al principio estamos firmemente convencidos de la verdad de nuestra afirmación, pero el argumento del adversario parece desbaratarla; si nos damos de inmediato por vencidos, frecuentemente descubrimos después

que éramos nosotros quienes teníamos razón: el argumento salvador no se nos ocurrió en ese momento. De ahí surge en nosotros la máxima de que aun cuando el contraargumento parezca correcto y convincente, no obstante hay que oponerse a él en la creencia de que esa corrección no es sino aparente y que durante la discusión ya se nos ocurrirá un argumento para rebatirlo o para confirmar de algún otro modo nuestra verdad: por ese motivo nos vemos casi forzados, o al menos fácilmente tentados, a la mala fe en la discusión. De tal manera se amparan mutuamente la debilidad de nuestro entendimiento y lo torcido de nuestra voluntad. A esto se debe que generalmente quien discute no combate en pro de la verdad, sino de su tesis, actuando como *pro ara et focus* [por el altar y el hogar] y *per fas et nefas*; y, como se ha mostrado, tampoco puede hacer otra cosa.

Generalmente, pues, cualquiera desea imponer su afirmación, incluso aunque de momento le parezca falsa o dudosa*. A cada cual su propia astucia y mal-

* Maquiavelo prescribe al príncipe que aproveche todo momento de debilidad de su vecino para atacarle, pues de lo contrario este podrá utilizar alguna vez el momento en el que aquel sea débil. Si reinaran la confianza y la buena fe, la cosa sería distinta; pero como no podemos confiar en ellas uno tampoco puede ejercerlas, porque reciben mal pago. Lo mismo ocurre al discutir: si le doy la razón al adversario tan pronto como parece tenerla, difícilmente hará él lo mismo si se vuelven las tornas: más bien actuará *per nefas* y por tanto yo tengo que hacer lo mismo. Nada cuesta decir que se debe atender únicamente a la verdad sin preferencia por la propia tesis: pero como uno no puede dar por supuesto que

dad le facilitan hasta cierto punto los medios para hacerlo: esto se aprende de la experiencia cotidiana al discutir. Todos tienen, pues, su propia *dialéctica natural*, del mismo modo que tienen su propia *lógica natural*. Sin embargo, aquella no le guía ni mucho menos con tanta seguridad como esta. Nadie pensará o inferirá tan fácilmente en contra de las leyes lógicas: los juicios falsos son frecuentes, los silogismos falsos sumamente raros. No es fácil, pues, que un hombre muestre falta de lógica natural, al contrario de lo que ocurre con la falta de dialéctica natural: esta es un don natural desigualmente repartido (y similar en esto a la facultad del juicio, que está repartida de forma muy desigual, en tanto que la razón lo está por igual). Pues es frecuente dejarse confundir y refutar mediante una mera argumentación aparente cuando uno tiene en realidad razón, o al revés: y el que sale vencedor de una discusión muchas veces no se lo debe a la corrección de su facultad de juzgar al exponer su tesis, sino más bien a la astucia y habilidad con las que la defiende. Lo innato es aquí, como en todos los casos, lo mejor*. Sin embargo, el ejercicio y la reflexión sobre los ardides con los que se derriba al adversario o que este

el otro vaya a hacerlo, tampoco él debe hacerlo. Además, si tan pronto como me pareciera que el otro tiene razón renunciara a mi tesis, que previamente he pensado con detenimiento, fácilmente puede suceder que renuncie a la verdad y adopte el error, engañado por una impresión momentánea.

* *Doctrina sed vim promovet insitam* [Pero la educación desarrolla la fuerza innata]. (Horacio, *Carmina* IV, 4, 33.)

suele utilizar para derribar pueden ayudar mucho a convertirse en maestro de este arte. Por tanto, aunque la lógica quizá no tenga una auténtica utilidad práctica, la dialéctica sí que puede tenerla. En mi opinión, también Aristóteles planteó su lógica en sentido propio (analítica) principalmente como base y preparación de la *dialéctica*, siendo esta lo principal para él. La lógica se ocupa de la mera forma de las proposiciones, la dialéctica de su contenido o materia: por consiguiente, la consideración de la *forma*, en tanto que general, tenía que preceder a la del contenido, en tanto que particular.

Aristóteles no determina el fin de la dialéctica con tanta nitidez como yo lo he hecho: aunque menciona como fin principal el discutir, también se refiere al descubrimiento de la verdad (*Tópicos*, I, 2). Más adelante vuelve a decir: trátense las proposiciones filosóficamente conforme a la verdad, dialécticamente conforme a la apariencia o aprobación, la opinión de otros (δόξα) (*Tópicos*, I, 12). Es cierto que es consciente de la distinción y separación de la verdad objetiva de una tesis del hacer valer la misma o del obtener la aprobación: sin embargo, no distingue ambas cosas de forma tan nítida como para confiar esta última únicamente a la dialéctica*.

* Y, por otro lado, en el libro *Sobre las refutaciones sofísticas* vuelve a ocuparse en exceso de distinguir la *dialéctica* de la *sofística* y la *erística*; se supone allí que la distinción debe estribar en que los silogismos dialécticos son verdaderos en la forma y en el contenido, en tanto que los *erísticos* o *sofísticos* (que solo se dis-

Por esa razón, es frecuente que las reglas que aplica para este último fin se entremezclen con las del primero. Por consiguiente, en mi opinión, Aris-

tinguen por su finalidad, que en los primeros –erística– es el tener razón en sí, y en los segundos –sofística– es el reconocimiento que se consigue por ello y el dinero que puede obtenerse a través de este) son falsos. El que las proposiciones sean verdaderas o no respecto a su contenido es siempre demasiado incierto como para tomar esto como fundamento de la distinción: y quien menos puede tener plena seguridad de esto es el que discute; incluso el resultado de la discusión no ofrece más que un indicio incierto al respecto. Por consiguiente, en la *dialéctica* de Aristóteles debemos incluir la sofística, la erística y peirástica y definirla como el *arte de llevar razón al discutir*, para lo que, sin duda, el mejor medio es tener de antemano razón en el asunto. Sin embargo, dadas las inclinaciones de los hombres, esto no basta por sí solo, y por otro lado, dada la debilidad de su entendimiento, tampoco es absolutamente necesario: forman pues parte de las mismas estrategias que, precisamente al ser independientes del hecho objetivo de que se tenga razón, también pueden utilizarse cuando de forma objetiva se carece de ella; y tampoco se sabe casi nunca a ciencia cierta si éste es el caso.

En mi opinión, es preciso separar la *dialéctica* de la *lógica* más nítidamente de lo que lo hizo Aristóteles, dejando a la *lógica* la verdad objetiva en la medida en que ésta sea *formal* y limitando la *dialéctica* al *llevar razón al discutir*. Por el contrario, la *sofística* y la *erística* no pueden separarse de esta última tal como lo hizo Aristóteles, puesto que esta distinción se basa en la verdad material objetiva, respecto a la que no podemos estar seguros previamente, sino que tenemos que decir con Poncio Pilato: ¿qué es la verdad? Pues, como dice Demócrito, *veritas est in puteo: ἐν βυθῷ ἢ ἀλήθεια* [la verdad está en lo profundo] (Diógenes Laercio, IX, 72). Es fácil decir que cuando se discute no se debe tener más fin que el poner de manifiesto la verdad: lo que ocurre es que no se sabe dónde está; uno es inducido a error por los argumentos

tóteles no resolvió con limpieza su tarea en este caso*.

En los *Tópicos*, Aristóteles abordó la ordenación de la dialéctica con el espíritu científico que le era propio, de forma en extremo metódica y sistemática, lo que merece admiración, si bien no logró de forma destacada ese fin, que en este caso es manifiestamente práctico. Después de que en los *Analíticos* hubiera considerado los conceptos, juicios y silogismos según su *forma* pura, pasa ahora al *contenido*, el cual en realidad únicamente tiene que ver con los conceptos; pues es en estos donde reside el contenido**. Las

del adversario y por los propios. Por lo demás, *re intellecta, in verbis simus faciles* [entendido el asunto, expresarlo resulta fácil]; y puesto que se acostumbra en general a considerar el nombre de *dialéctica* como sinónimo de *lógica*, queremos denominar nuestra disciplina *Dialéctica erística*.

* Uno siempre debe distinguir limpiamente el objeto de una disciplina del de todas las demás.

** Los conceptos pueden, sin embargo, subsumirse en ciertas clases, como género y especie, causa y efecto, una cualidad y su opuesto, tenencia y carencia, etc.; y para estas clases rigen algunas normas generales: estas son los *loci*, τόποι. Por ejemplo, un *locus* de causa y efecto es «la causa de la causa es causa del efecto», que se puede aplicar así: «la causa de mi felicidad es mi riqueza: por tanto, quien me dio la riqueza es el causante de mi felicidad». *Loci* de opuestos: 1) se excluyen, como por ejemplo lo recto y lo torcido; 2) se encuentran en el mismo sujeto, como por ejemplo: el amor tiene su sede en la voluntad (ἐπιθυμητικόν), por tanto el odio también; pero si este reside en el sentimiento (θυμοειδές), también el amor; o bien: el alma no puede ser blanca, por tanto tampoco negra; 3) falta el grado inferior, por lo que también falta el superior: si el hombre no es justo, tampoco es benevolente. Se

proposiciones y silogismos son, considerados únicamente en sí mismos, forma pura: los conceptos son su contenido. Su forma de proceder es la siguiente.

observa aquí que los *loci* son ciertas *verdades generales válidas para clases enteras de conceptos, a las que por tanto se puede volver en los casos concretos que se presenten para extraer de ellos sus argumentos y también para apelar a ellos como universalmente evidentes*. Sin embargo, la mayoría de los *loci* son muy engañosos y están sujetos a numerosas excepciones. Por ejemplo, un *locus* es: las cosas opuestas tienen relaciones opuestas: la virtud es bella, el vicio feo; la amistad es benevolente, la enemistad malevolente. Ahora bien: el derroche es un vicio, y por tanto la avaricia es una virtud; los locos dicen la verdad, por tanto los sabios mienten: no es así. La muerte es perecer, por tanto la vida es nacer. Es falso. Ejemplos del carácter engañoso de tales *topoi*: en el libro *De praedestinatione*, cap. 3, Escoto Erígena quiere refutar a los herejes que ven en Dios dos *praedestinationes* (una, la de los elegidos, a la salvación, otra, la de los réprobos, a la condenación) y utiliza con ese fin el siguiente *topus* (tomado de Dios sabe dónde): *Omnium, quae sunt inter se contraria, necesse est eorum causas inter se esse contrarias; unam enim eandemque causam diversa, inter se contraria efficere ratio prohibet*. [Todo lo que es contrario entre sí, requiere causas contrarias entre sí; pues la razón *prohíbe* que una y la misma causa obre cosas diversas y contrarias entre sí.] ¡Bien! Pero *experientia docet [la experiencia enseña]* que el mismo calor endurece la arcilla y ablanda la cera y cien cosas parecidas. Y, sin embargo, el *topus* parece plausible. Escoto construye tranquilamente su demostración, que por lo demás no nos interesa, sobre ese *topus*.

Bacon de Verulamio recopiló toda una colección de *locis* con sus refutaciones bajo el título *Colores boni et mali*. Los utilizaremos aquí como ejemplos. Bacon los llama *Sophismata*.

Como *locus* puede considerarse también el argumento mediante el cual Sócrates, en el *Banquete*, refuta a Agatón su atribución al amor de todas las cualidades excelentes, como la belleza, la bondad, etc.: «uno busca lo que no tiene: si el amor busca lo bello y lo bueno, no los tiene». Tiene algo de plausible el que pu-

Toda discusión tiene una tesis o problema (ambos difieren tan solo en la forma) y proposiciones que deben servir para resolverlo. Aquí se trata siempre de la relación mutua entre conceptos. Estas relaciones son en principio cuatro. Se busca en un concepto 1) su definición, 2) su género, 3) lo que le es propio, su característica esencial, el *proprium*, ο ἴδιον, o 4) su *accidens*, es decir, cualquier cualidad, con independencia de que le sea propia y exclusiva o no; un predicado, en suma. El problema de toda discusión puede reducirse a cualquiera de estas relaciones. Esta es la base de toda dialéctica. En los ocho libros de los *Tópicos*, Aristóteles expone todas las relaciones mutuas que pueden tener los conceptos entre sí en estos cuatro aspectos e indica las reglas para toda relación posible; esto es, cómo debe relacionarse un concepto con otro para ser su *proprium*, su *accidens*, su *genus*, su *definitum* o definición: qué

dieran existir ciertas verdades de validez general aplicables a todo por medio de las cuales fuera posible decidir los casos singulares que se ofrecieran, por diferentes que fueran, sin entrar en lo que tuvieran de específico. (La ley de compensación es un *locus* muy bueno.) Pero esto no funciona, precisamente porque los conceptos surgen de la abstracción de las diferencias y por tanto comprenden las cosas más diversas, diversidad que vuelve a ponerse de manifiesto cuando por medio de los conceptos se relacionan cosas singulares de las más diversas especies y solo se decide conforme a los conceptos superiores. Incluso puede decirse que es natural en el hombre salvarse tras un *topus* general cualquiera cuando se ve acorralado al discutir. También son *loci* la *lex parsimoniae naturae* [ley de economía de la naturaleza] y *natura nihil facit frustra* [la naturaleza no hace nada en vano]. Y así mismo todos los refranes son *loci* de orientación práctica.

errores es fácil cometer en la exposición y a qué se debe atender cuando se establece una relación de este tipo (*κατασκευάζειν*) y qué puede hacer uno para refutarla (*ἀνασκευάζειν*) cuando otro la establece. Aristóteles denomina *τόπος*, *locus*, a la exposición de todas estas reglas o a la exposición de la relación general de aquellos conceptos-clase entre sí, y menciona 382 de tales *τόποι*: de ahí el nombre de *Tópicos*. A ellos añade algunas otras reglas generales sobre el discutir en general que sin embargo no son ni mucho menos exhaustivas.

El *τόπος* no es por tanto puramente material, no se refiere a un objeto determinado, o concepto, sino que se refiere siempre a una relación de clases enteras de conceptos que puede ser común a innumerables conceptos en tanto que se consideren en su relación mutua en uno de los cuatro aspectos mencionados, lo que ocurre en toda discusión. Y estos cuatro aspectos tienen a su vez clases subordinadas. El tratamiento, pues, sigue siendo aquí hasta cierto punto formal, aunque no tan puramente formal como en la lógica, ya que esta se ocupa del *contenido* de los *conceptos*, pero de manera formal, es decir, la lógica indica cómo ha de relacionarse el contenido del concepto A con el del concepto B para que este pueda presentarse como su *genus* o su *proprium* (característica propia) o su *accidens* o su definición, o conforme a las clases, subordinadas a estas, de opuesto, *ἀντικείμενον*, causa y efecto, propiedad y ausencia, etc.: y en torno a una relación de este tipo debe girar toda discusión. La mayoría de las reglas que él presenta

como τόποι de estas relaciones son las propias de la naturaleza de las relaciones entre conceptos de las que todos son conscientes por sí solos y a cuyo seguimiento obligan a su oponente, igual que en la lógica. Es más fácil observar tales relaciones –o hacer notar que se pasan por alto– en el caso especial, que recordar los τόποι abstractos que se refieren a ellas, por lo que la utilidad práctica de esta dialéctica no es grande. Casi todo lo que afirma son cosas que se entienden por sí solas y a las que el sentido común llega por sí mismo. Por ejemplo: «Ya que es necesario que, de las cosas de las que se predica el género, se predique también alguna de las especies, también lo es que todas aquellas que poseen género, o se dicen parónimamente a partir del género, posean alguna de las especies o se digan parónimamente a partir de alguna de las especies [...]; si, pues, se sostiene algo que se dice, del modo que sea, a partir del género, v. g.: que el alma se mueve, mirar si cabe que el alma se mueva de acuerdo con alguna de las especies del movimiento, v. g.: el aumentar, el destruirse, el generarse y todas las demás especies de movimiento: pues, si no se mueve de acuerdo con ninguna, es evidente que no se mueve». «Por tanto, aquello que no conviene a ninguna especie, no conviene tampoco al género: eso es el τόπος» [*Tópicos*, II, 4, 111a 33-b 11]¹. Este τόπος sirve para el planteamiento y para la refutación. Es el noveno τόπος. Y al contrario: cuando no conviene el género, tampoco una

1. En Aristóteles, *Tratados de Lógica*, edición de Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos, Madrid, 1982, p. 130. [*N. del T.*]

especie. Por ejemplo: se dice que alguien ha hablado mal de otro. Si demostramos que no ha hablado en absoluto, no puede ser que haya hablado mal de alguien, pues cuando no existe el *genus*, no puede existir la especie.

Bajo la rúbrica de lo *propio* (*proprium*) se afirma en el *locus* 215 lo siguiente: «el que refuta [ha de ver] si se ha dado como explicación un *propio* tal que no es manifiesto que se dé si no es mediante la sensación: pues no estará bien establecido lo propio. En efecto, todo lo sensible, al quedar fuera de la sensación, se torna imperceptible; pues no está claro si todavía se da, por ser conocido tan solo mediante la sensación. Y esto será verdad para lo que no necesariamente acompaña siempre a la cosa. V. g.: supuesto que, el que ha sostenido como propio del sol *el astro más brillante que se desplaza sobre la tierra*, ha empleado en lo propio algo tal como el *desplazarse sobre la tierra*, que se conoce mediante la sensación, no estará bien dado lo propio del sol: pues, cuando el sol se ponga, será imperceptible si se desplaza sobre la tierra, por faltarnos entonces la sensación. El que establece, en cambio, [ha de ver] si se ha aplicado un propio tal que no ha de manifestarse mediante la sensación, o que, siendo sensible, es evidente que se da de manera necesaria: pues entonces estará bien establecido lo propio. V. g.: supuesto que, el que ha sostenido como propio de la superficie *aquello que primero se colorea*, ha empleado, sí, algo sensible, el *colorearse*, pero de tal manera que es manifiesto que se da siempre, estará bien dado como explicación lo pro-

pio de la superficie» [*Tópicos*, V, 3, 131b 20-36, *op. cit.*, pp. 197-198]. Con esto basta para ofrecerles una idea de la dialéctica de Aristóteles. Me parece que no alcanza su propósito, por lo que lo he intentado de otro modo. Los *Tópicos* de Cicerón son una imitación memorística de los aristotélicos, sumamente superficiales y pobres: Cicerón no tiene en absoluto un concepto claro de qué es y qué finalidad tiene un *topos*, por lo que entremezcla *ex ingenio* todo tipo de ocurrencias, adornándolas ricamente con ejemplos jurídicos. Uno de sus peores escritos.

Para plantear con limpieza la *dialéctica* es preciso considerarla únicamente como *el arte de llevar razón* (sin preocuparse por la verdad objetiva, que es asunto de la lógica), cosa que, sin duda, será tanto más fácil cuando se tenga razón en el asunto mismo. Sin embargo, la dialéctica como tal únicamente debe enseñar cómo defenderse frente a ataques de todo tipo, especialmente frente a los de mala fe, y cómo uno mismo puede atacar lo que el otro afirma sin contradecirse a sí mismo y, en general, sin ser refutado. Debe separarse limpiamente el descubrimiento de la verdad objetiva del arte de hacer valer como ciertas las propias tesis: esto es objeto de una *πραγματεία* [tratamiento] completamente distinta, es tarea de la facultad del juicio, de la reflexión, de la experiencia, y para esto no hay arte propia; lo segundo, sin embargo, es el objeto de la dialéctica. Se ha definido esta última como lógica de la apariencia. Esto es falso, pues en ese caso sería útil únicamente para la defensa de tesis falsas.

Pero incluso cuando se tiene razón se necesita la dialéctica para defenderla, y uno debe conocer las estrategias de mala fe para enfrentarse a ellas; es más, uno mismo debe utilizarlas con frecuencia para atacar al adversario con sus propias armas. Por lo tanto, en la dialéctica hay que dejar a un lado la verdad, o considerarla accidental, y atender únicamente a cómo defiende uno sus afirmaciones y refuta las del otro: al considerar las reglas a este efecto uno no debe tener en cuenta la verdad objetiva, porque por lo general se ignora dónde está. Muchas veces ni uno mismo sabe si tiene razón o no, muchas veces cree tenerla y se equivoca, muchas veces lo creen ambas partes: pues *veritas est in puteo* (ἐν βυθῷ ἢ ἀλήθεια), Demócrito, según Diógenes Laercio, IX, 72. Al surgir la discusión, generalmente todos creen tener la razón de su parte; en su transcurso, ambas partes empiezan a dudar: es el final el que debe establecer, confirmar la verdad. La dialéctica, pues, no tiene que entrar en esto, del mismo modo que el maestro de esgrima tampoco considera quién tenía realmente razón en la discusión que originó el duelo: tocar y parar, de eso se trata en la dialéctica. Es una esgrima intelectual: solo así entendida puede plantearse como disciplina por derecho propio, pues si nos propusiéramos como finalidad la pura verdad objetiva, tendríamos la simple *lógica*; por el contrario, si nos propusiéramos como finalidad la imposición de tesis falsas, tendríamos la simple *sofística*. Y en ambas se daría por supuesto que ya sabíamos qué es objetivamente ver-

dadero y falso: pero raras veces se tiene certeza de esto de antemano. El verdadero concepto de dialéctica es, por tanto, el expuesto: esgrima intelectual para llevar la razón en la discusión. Aunque el nombre de *erística* sería más adecuado, el más exacto quizá sea el de dialéctica erística. Y es muy útil: en los tiempos recientes se ha descuidado injustamente.

Como la dialéctica en este sentido no debe ser más que un resumen y exposición, reducidos a sistema y reglas, de aquellas artes de que nos dota la naturaleza y de las que se sirven la mayoría de los hombres para llevar la razón pese a observar que en la discusión la razón no está de su parte, sería muy contraproducente que en la dialéctica científica se consideraran la verdad objetiva y su esclarecimiento, puesto que no es esto lo que sucede en aquella dialéctica originaria y natural, cuyo fin no es sino el de tener razón. La dialéctica científica en nuestro sentido tiene por tanto como tarea principal *establecer y analizar aquellas estratagemas de la mala fe en la discusión*, para reconocerlas y aniquilarlas de inmediato en los debates reales. Precisamente por eso en su exposición debe tomarse como finalidad el mero tener razón por sí solo, no la verdad objetiva.

Hasta donde yo sé, nada se ha adelantado en este sentido, pese a que he buscado por doquier*. Es por

* Según Diógenes Laercio, entre los numerosos escritos retóricos de Teofrasto, perdidos en su totalidad, había uno cuyo título era Ἀγωνιστικὸν τῆς περὶ τοὺς ἐριστικούς λόγους θεωρίας [*Discusión sobre la teoría de los discursos erísticos*]. Ese sería nuestro asunto.

La base de toda dialéctica

En primer lugar hay que considerar *lo esencial de toda discusión*, qué es lo que realmente ocurre en ella.

El adversario (o nosotros mismos, da igual) ha planteado una *tesis*. Para refutarla hay dos modos y dos vías.

1) *Los modos*: a) *ad rem*, b) *ad hominem* o *ex concessis*. Es decir, o mostramos que la tesis no concuerda con la naturaleza de las cosas, de la verdad objetiva absoluta, o que no lo hace con otras afirmaciones o concesiones del adversario, esto es, con la verdad subjetiva relativa: esto último no es más que una demostración relativa y no prueba nada respecto a la verdad objetiva.

2) *Las vías*: a) refutación directa, b) indirecta. La indirecta ataca la tesis por sus principios, la indirecta por sus consecuencias: la directa muestra que la tesis no es verdadera, la indirecta que no puede ser verdadera.

a) En el caso de la *directa*, podemos proceder de dos maneras. O mostramos que los *principios* de su afirmación son falsos (*negó majorem; minorem*) o admitimos los principios pero mostramos que la afirmación no se sigue de ellos (*negó consequentiam*), esto es, atacamos la *consecuencia*, la forma de la conclusión.

b) En el caso de la refutación *indirecta* utilizamos la *apagoge* o la *instancia*.

α) *Apagoge*: tomamos como cierta su tesis y mostramos a continuación qué se sigue de ella cuando la utilizamos como premisa para un silogismo en combinación con cualquier otra tesis reconocida como cierta, silogismo del que se sigue una conclusión que es patentemente falsa bien porque contradice la naturaleza de las cosas, bien porque contradice las demás afirmaciones del propio adversario, es decir, es falsa *ad rem* o *ad hominem* (Sócrates en el *Hippias mayor* y en otros lugares): por consiguiente, también es falsa la tesis, puesto que de premisas verdaderas solo pueden seguirse proposiciones verdaderas, si bien de premisas falsas no siempre se siguen proposiciones falsas. (Si contradice abiertamente una verdad del todo indudable, hemos reducido *ad absurdum* al adversario.)

β) La *instancia* (ἔνστασις, *exemplum in contrarium*), la refutación de la tesis general mostrando de forma directa algunos de los casos comprendidos en su afirmación en los que no es cierta, por lo que la tesis misma tiene que ser falsa.

Esta es la estructura básica, el esqueleto de toda discusión. Tenemos, pues, su osteología. Pues a ello se reduce en el fondo todo discutir, si bien todo esto puede ocurrir de forma real o solo aparente, con razones auténticas o inauténticas: los debates son tan prolongados y tenaces porque a este respecto no es fácil determinar algo con seguridad. En estas instrucciones tampoco podemos separar lo verdadero de lo aparente, porque ni siquiera los que discuten lo saben nunca de antemano: por eso ofrezco *estratagemas* sin tener en cuenta si se tiene o no razón *objetiva*, ya que esto ni siquiera uno mismo puede saberlo con certeza y debe determinarse a través de la disputa. Por lo demás, en toda disputa o argumentación es preciso estar de acuerdo sobre alguna cosa si se quiere juzgar la cuestión debatida conforme a un principio: *contra negantem principia non est disputandum* [no cabe discusión con quien niega los principios].

Estratagema I

La ampliación. Llevar la afirmación del adversario más allá de sus límites naturales, interpretarla del modo más general posible, tomarla en el sentido más amplio posible y exagerarla; la propia, por el contrario, en el sentido más limitado posible, reducirla a los límites más estrechos posibles: pues cuanto más general se hace una afirmación, tanto más expuesta queda a los ataques. El antídoto es la estipulación exacta de los *puncti* o *status controversiae* [puntos en discusión o estado de la discusión].

Ejemplo 1. Yo afirmé: «Los ingleses son la primera nación dramática». El adversario pretendió intentar una *instantia* y replicó: «Es sabido que en la música, y por tanto en la ópera, no han logrado nada». Yo le atajé recordándole que «la música no está comprendida en lo *dramático*, que se refiere únicamente a la tragedia y a la comedia», cosa que él sabía muy bien, intentando generalizar mi afirmación de tal manera que comprendiera todas las representaciones teatrales, y por tanto la ópera, y por consiguiente la música, para poder después vencerme con seguridad.

Al contrario, salve uno su propia afirmación restringiéndola más de lo que se pretendía en primera intención si la expresión utilizada lo permite.

Ejemplo 2. A afirma: «La paz de 1814 también restituyó su independencia a todas las ciudades hanseáticas alemanas». B aporta la *instantia in contrarium* de que Danzig perdió por aquella paz la independencia que le había concedido Bonaparte. A se salva del siguiente modo: «He dicho todas las ciudades hanseáticas alemanas: Danzig era una ciudad hanseática polaca».

Ya Aristóteles (*Tópicos*, lib. VIII, c. 12, 11) enseña esta estratagema.

Ejemplo 3. Lamarck (*Philosophie zoologique*, vol. 1, p. 203) niega a los pólipos toda sensación porque no tienen nervios. Sin embargo, es indudable que

perciben, puesto que siguen la luz al avanzar hábilmente de rama en rama, e intentan atrapar a sus presas. Por esto se ha supuesto que en ellos la masa nerviosa está homogéneamente distribuida en la totalidad de la masa corporal, fundida con ella, por así expresarlo, ya que es evidente que tienen percepciones sin órganos sensoriales especializados. Como esto refuta su hipótesis, Lamark argumenta dialécticamente del siguiente modo: «En ese caso, todas las partes de los cuerpos de los pólipos tendrían que ser capaces de *todo tipo* de sensación, y también de movimiento, de voluntad y de *pensamiento*: pues si el pólipo tuviera en todos y cada uno de los puntos de su cuerpo todos los órganos del animal más completo, todos y cada uno de sus puntos podrían ver, oler, gustar, escuchar, etc., incluso pensar, juzgar, razonar: toda partícula de su cuerpo sería un animal completo, y el pólipo estaría por encima del hombre, puesto que cualquiera de sus partículas tendría todas las facultades que el hombre solo tiene en su totalidad. No habría además ninguna razón para que lo que se afirma de los pólipos no pudiera extenderse a la *mónada*, el más incompleto de todos los seres, y finalmente a las plantas, que también tienen vida, etc.». Mediante el uso de tales estratagemas dialécticas un escritor revela que en el fondo sabe que no tiene razón. Como se afirmó: «Todo su cuerpo tiene percepción de la luz, y por tanto es similar a un nervio», Lamark hace que piense el cuerpo entero.

Estratagema 2

Utilizar la *homonimia* para extender la afirmación planteada a aquello que, fuera de que la palabra sea la misma, tiene poco o nada en común con la cosa de la que se trata, después negar esto triunfalmente para dar así la impresión de que se ha refutado la afirmación.

Nota: *sinónimas* son dos palabras que expresan el mismo concepto; *homónimos*, dos conceptos designados por la misma palabra. Véase Aristóteles (*Tópicos*, lib. I, cap. 13). Profundo, cortante o alto, empleados bien sea para cuerpos, bien para sonidos, son *homónimos*. Leal y sincero son *sinónimos*.

Puede considerarse esta estratagema idéntica al sofisma *ex homonymia*: sin embargo, el sofisma evidente de la homonimia nunca engañará seriamente:

Omne lumen potest extinguui;
Intellectus est lumen;
*Intellectus potest extinguui*¹.

Aquí se observa de inmediato que existen cuatro *termini*: *lumen* en sentido propio y *lumen* en sentido figurado. Pero en algunos casos sutiles logra engañar a pesar de todo, a saber, cuando los conceptos que se

1. Toda luz puede extinguirse.
La inteligencia es luz.
La inteligencia puede extinguirse.

designan mediante la misma expresión están emparentados y se superponen.

Ejemplo 1. (Los casos inventados a propósito no son nunca lo bastante sutiles como para poder engañar; por tanto, es preciso tomarlos de la propia experiencia real. Estaría muy bien que se pudiera dar a cada estratagema un nombre conciso y certero mediante el cual, llegado el caso, se pudiera rechazar en el acto el uso de esta o aquella estratagema.)

A: «Usted no está iniciado en los misterios de la filosofía kantiana».

B: «Ah, no quiero saber nada de algo donde hay misterios».

Ejemplo 2. Yo criticaba por irracional el principio del honor, conforme al cual una ofensa recibida deshonra a no ser que se conteste con una ofensa mayor o que se lave con sangre, sea la del contrario o la propia; como razón aduje que el verdadero honor no puede ser herido por lo que uno sufra, sino únicamente por lo que uno haga, pues a cualquiera puede ocurrirle cualquier cosa. El adversario atacó directamente mi razón: me mostró triunfalmente que cuando se acusa en falso a un comerciante de engaño, falta de honradez o negligencia en su negocio, esto es un ataque a su honor, que en este caso es herido exclusivamente por lo que padece y solo puede ser reparado si consigue castigar y fuerza a retractarse a semejante agresor.

Aquí, pues, mediante homonimia, suplantó el *honor burgués*, que por lo demás se conoce como *buen nombre* y que puede ser manchado por la *calumnia*, por el *concepto de honor caballeresco*, que por lo demás también se denomina *point d'honneur* y que puede ser manchado por *ofensas*. Y como no puede dejarse pasar un ataque al primero, sino que debe ser rechazado consiguiendo la retractación pública, con el mismo derecho no puede dejarse pasar un ataque al último, sino que debe rechazarse mediante una ofensa mayor y el duelo. Es decir, se mezclan dos cosas esencialmente distintas mediante la homonimia de la palabra *honor*: de ahí una *mutatio controversiae* [cambio del tema en discusión], obtenida a través de la homonimia.

Estratagema 3

Tomar la afirmación* planteada de modo relativo, *κατά τι*, *relative*, como si fuera general, *simpliciter*, *ἀπλῶς*, *absolute*, o al menos entenderla en un respec-

* *Sophisma a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* [Sofisma que pasa de algo dicho en sentido relativo a algo dicho en sentido absoluto; *Refutaciones sofísticas*, 5, 166 b 38-167]. Este es el segundo *elenchus sophisticus* de Aristóteles: ἔξω τῆς λέξεως: τὸ ἀπλῶς ἀλλὰ πῆ ἢ ποῦ, ἢ ποτὲ ἢ πρὸς τι λέγεσθαι [las especies de razonamiento desviados, al margen de la expresión, son decir de manera absoluta, o no absoluta, sino bajo algún aspecto, o en algún sitio, o en alguna ocasión o respecto a algo]: *Refutaciones sofísticas*, cap. 5 [4, 166 b 22].

to completamente distinto y refutarla a continuación en ese sentido. El ejemplo de Aristóteles es el siguiente: el moro es negro, pero blanco en cuanto a sus dientes: por tanto, es a la vez negro y no negro. Este es un ejemplo inventado que no engañará en serio a nadie: tomemos, por el contrario, uno de la experiencia real.

Ejemplo. En una conversación sobre filosofía, admití que mi sistema defiende y ensalza a los *quietistas*. Poco después se pasó a hablar de Hegel, y yo afirmé que, en gran parte, había escrito cosas absurdas o, al menos, muchos pasajes de sus escritos eran de aquellos en los que el autor ponía las palabras y el lector tenía que poner el sentido. Mi adversario no emprendió una refutación *ad rem* de esto, sino que se contentó con plantear el *argumentum ad hominem*: que también yo había «elogiado a los quietistas, y también estos han escrito muchas cosas absurdas».

Admití esto, pero le corregí en cuanto a que yo no elogio a los quietistas como filósofos y escritores, es decir, no por sus logros *teóricos*, sino solo como hombres, por sus acciones, únicamente en un aspecto *práctico*: en el caso de Hegel, sin embargo, se hablaba de logros teóricos. Así se paró el ataque.

Las tres primeras estratagemas están relacionadas: tienen en común que en realidad el adversario habla de algo distinto a lo que se ha planteado, por lo que

uno incurriría en una *ignoratio elenchi* [ignorancia de la refutación] si permitiera que le despacharan de este modo. Pues en todos los ejemplos expuestos, lo que dice el adversario es cierto: sin embargo, no está en contradicción real, sino solo aparente, con la tesis, por lo que el atacado niega la consecuencia de su conclusión, es decir, que de la verdad de su proposición se siga la falsedad de la nuestra. Se trata, pues, de una refutación directa de su refutación *per negationem consequentiae*.

No admitir premisas ciertas porque se prevé la consecuencia. Contra esto, utilícense los siguientes dos medios, reglas 4 y 5.

Estratagema 4

Cuando se quiere llegar a una conclusión, no ha de permitirse que se anticipe, sino que debe dejarse que en la conversación se admitan inadvertidamente las premisas de forma aislada y dispersa, porque de lo contrario el adversario intentará todo tipo de triquiñuelas; o cuando sea dudoso que el adversario las admita, plántense las premisas de estas premisas, háganse prosilogismos; hágase que se admitan desordenadamente las premisas de varios de estos prosilogismos, esto es, ocúltense el propio juego hasta que haya admitido todo lo que se necesita. Lléguese al asunto, pues, partiendo de lejos. Aristóteles (*Tópicos*, VIII, cap. 1) ofrece esta regla.

No requiere ejemplos.

Estratagema 5

Como prueba de su tesis, uno puede utilizar premisas falsas en el caso de que el adversario no admitiera las verdaderas, bien porque no perciba su verdad, bien porque vea que la tesis se seguiría inmediatamente de ellas: tómense entonces tesis que en sí mismas son falsas pero verdaderas *ad hominem*, y arguéntese *ex concessis* a partir del modo de pensar del adversario. Pues lo verdadero puede seguirse de premisas falsas, si bien nunca lo falso de verdaderas. Aun así, se pueden refutar tesis falsas del adversario mediante otras tesis falsas que él, sin embargo, toma por verdaderas, pues uno tiene que vérselas con él y debe utilizar su modo de pensar. Por ejemplo, si es partidario de una secta con la que no estamos de acuerdo, podemos utilizar contra él las máximas de esa secta como *principia* (Aristóteles, *Tópicos*, VIII, cap. 9). (Forma parte de la estratagema anterior.)

Estratagema 6

Se hace una *petitio principii* encubierta postulándose aquello que uno tendría que demostrar, bien 1) bajo un nombre distinto, como por ejemplo buen nombre en vez de honor, virtud en vez de virginidad, etc., o también conceptos intercambiables, como por ejemplo animales de sangre roja en lugar de vertebrados, bien 2) lográndose que se conceda en general lo que

es discutible en particular, por ejemplo, afirmar la incertidumbre de la medicina postulando la incertidumbre de todo saber humano; 3) cuando *vice versa* dos cosas se siguen una de otra y hay que demostrar una, se postula la otra; 4) cuando hay que demostrar lo general y uno hace que se admita cada uno de los particulares (lo contrario del número 2). (Aristóteles, *Tópicos*, VIII, cap. 11).

El último capítulo de los *Tópicos* de Aristóteles contiene buenas reglas sobre el *ejercicio* de la dialéctica.

Estratagema 7

Cuando la discusión se lleva a cabo con cierto rigor y formalidad y uno quiere que ambas partes se entiendan con toda claridad, quien ha formulado la afirmación y debe demostrarla procede *interrogativamente* contra su adversario para concluir la verdad de su afirmación a partir de las concesiones del propio adversario. Este modo erotemático se utilizaba especialmente entre los antiguos (también se denomina socrático): a él se refiere la presente stratagema y algunas de las que siguen. (Todas ellas desarrolladas libremente conforme a Aristóteles, *Sobre las refutaciones sofísticas*, cap. 15.)

Preguntar detalladamente muchas cosas a la vez, para ocultar lo que uno realmente quiere que se admita. Por el contrario, exponer rápidamente la propia argumentación a partir de lo que se ha admitido: pues quienes son lentos de entendimiento no pueden

seguir con precisión la demostración y pasan por alto sus eventuales errores o lagunas.

Estratagema 8

Suscitar la cólera del adversario, ya que, encolerizado, no está en condiciones de juzgar de forma correcta y percibir su ventaja. Se le encoleriza no haciéndole justicia, enredándole abiertamente y, en general, mostrándose insolente.

Estratagema 9

No plantear las preguntas en el orden que requiere la conclusión a extraer, sino con todo tipo de desorden: en ese caso, el adversario ya no sabe adónde quiere uno llegar y no puede prevenirse. También pueden utilizarse sus respuestas para conclusiones diversas, incluso opuestas, según se vayan produciendo. Esto está relacionado con la estratagema número 4, en el sentido en que uno debe enmascarar su forma de actuar.

Estratagema 10

Cuando uno advierte que el adversario niega intencionadamente las preguntas cuya afirmación habría que utilizar para nuestra tesis, ha de preguntarse lo

contrario de la tesis a utilizar, como si uno quisiera ver que se afirma eso, o al menos presentar ambas cosas a la elección del adversario, de modo que no se dé cuenta de cuál es la tesis que uno quiere que se afirme.

Estratagema 11

Si efectuamos una inducción y nos concede los casos particulares mediante la que debe ser formulada, no debemos preguntarle si también admite la verdad general que se sigue de esos casos, sino introducirla más adelante como algo demostrado y admitido: pues en ocasiones él mismo creerá haberlo admitido y así se lo parecerá a los oyentes, puesto que recuerdan las numerosas preguntas por los casos particulares que han debido encaminar a ese fin.

Estratagema 12

Si el discurso trata de un concepto general que no tiene ningún nombre propio sino que, mediante un tropo, debe ser designado a través de una comparación, debemos elegir la comparación de tal modo que favorezca a nuestra afirmación. Así, por ejemplo, en España los nombres mediante los que se designa a ambos partidos políticos, *serviles* y *liberales*, sin duda han sido elegidos por los últimos.

El nombre protestante ha sido elegido por estos, y también el nombre de evangélicos: el de hereje por los católicos.

Esto se aplica a los nombres de las cosas incluso cuando son más apropiados: por ejemplo, si el adversario ha propuesto un *cambio* cualquiera, denomínesele *innovación*, pues esta palabra es odiosa. Al revés cuando es uno mismo el proponente. En el primer caso, méncionese como antónimo «el orden establecido», en el segundo «arcaísmo». Lo que alguien enteramente carente de intencionalidad y partido denominaría «culto» o «doctrina pública de la fe», alguien que quiere hablar *a su favor* lo denominaría «piedad», «devoción» y un adversario «beatería», «superstición». En el fondo, se trata de una sutil *petitio principii*: uno expresa de antemano en la palabra aquello que pretende demostrar, y después procede a partir de esa denominación mediante un simple juicio analítico. Lo que uno denomina «hacerse cargo de su persona», «poner en custodia», su adversario lo llama «encarcelar».

Un orador muchas veces delata ya de entrada su intención mediante los nombres que da a las cosas. Uno dice «los sacerdotes», el otro «la clerigalla». De entre todas las estrategias, esta es la más frecuentemente utilizada, de forma instintiva. Fervor religioso \cong fanatismo; desliz o galantería \cong adulterio; equívocos \cong indecencias; desajuste \cong bancarrota; «mediante influencias y relaciones» \cong «mediante sobornos y nepotismo»; «sincero agradecimiento» \cong «buen pago».

Estratagema 13

Para lograr que el adversario acepte una tesis, debemos presentarle su opuesto y dejarle la elección, y expresar de forma bien estridente ese opuesto, de modo que, para no ser paradójico, tenga que avenirse a nuestra tesis que, en contraste, parece sumamente probable. Por ejemplo, el adversario ha de admitir que uno tiene que hacer todo lo que le diga su padre, de modo que preguntamos: «¿Se debe ser obediente o desobediente a los padres en todas las cosas?». O si se afirma de una cosa cualquiera que es «frecuente», preguntamos si por «frecuente» se entienden pocos o muchos casos: dirá que «muchos». Es como cuando se contrapone el gris al negro, que puede llamarse blanco; si se contrapone al blanco, puede llamarse negro.

Estratagema 14

Una triquiñuela descarada es que, después de haber contestado varias preguntas sin que las respuestas se hayan decantado a favor de la conclusión que perseguíamos, se plantee y proclame triunfalmente la tesis concluyente que se quería extraer, a pesar de que no se deduzca en absoluto de ellas. Si el adversario es tímido o estúpido y uno mismo posee mucho descaro y una buena voz, esto puede resultar bien. Es un caso de *fallacia non causae ut causae* [falacia de hacer pasar por causa lo que no es].

Estratagema 15

Si hemos expuesto una tesis paradójica que no sabemos cómo demostrar, proponemos a la aceptación o rechazo del adversario cualquier tesis correcta, cuya corrección no sea, sin embargo, en exceso manifiesta, como si quisiéramos extraer de ella la demostración: si la rechaza por desconfianza, le reducimos *ad absurdum* y triunfamos: si la acepta, por lo pronto ya hemos dicho algo razonable, y luego ya veremos. O añadimos la estratagema anterior y afirmamos que mediante lo dicho ha quedado demostrada nuestra paradoja. Esto requiere la desvergüenza más extrema: pero de hecho ocurre, y hay gente que practica todo esto instintivamente.

Estratagema 16

Argumenta ad hominem o *ex concessis*. Ante una afirmación del adversario debemos buscar si no está de algún modo en contradicción, en caso de necesidad siquiera aparente, con cualquier otra cosa que haya dicho o admitido antes, o con los preceptos de una escuela o secta que haya elogiado y aprobado, o con las acciones de los partidarios de esa secta, aunque sean falsos o fingidos, o con su propia forma de actuar. Si, por ejemplo, defiende el suicidio, se exclama de inmediato «¿por qué no te ahorcas tú?». O si afirma, por ejemplo, que Ber-

lín es un lugar incómodo para estar, se exclama de inmediato: «¿Por qué no te marchas con el primer coche?».

De cualquier modo se podrá entresacar un ardid.

Estratagema 17

Cuando el adversario nos asedia con una contrapueba, muchas veces podremos salvarnos mediante una distinción sutil en la que anteriormente no habíamos reparado cuando el asunto admita cualquier doble significado o doble caso.

Estratagema 18

Si observamos que el adversario ha recurrido a una argumentación con la que nos derrotará, no debemos permitir que la lleve hasta el final, sino que oportunamente le interrumpiremos, haremos divagar o desviaremos el curso de la discusión y la llevaremos a otras cuestiones: en suma, procuraremos una *mutatio controversiae*. Véase sobre esto la estratagema 29.

Estratagema 19

Si el adversario nos apremia expresamente a aducir algo contra un punto determinado de su afirmación

pero no tenemos nada adecuado, tenemos que llevar el asunto a un terreno general y hablar en contra de esto. Si queremos decir por qué no hay que confiar en una determinada hipótesis física, hablamos sobre el carácter ilusorio del saber humano y lo ejemplificamos de múltiples modos.

Estratagema 20

Cuando le hemos preguntado por las premisas y él las ha concedido, no tenemos que preguntar también por su conclusión, sino extraerla nosotros mismos directamente: es más, incluso cuando falta una u otra cosa en las premisas, la tomamos igualmente por admitida y extraemos la conclusión. Lo que es una aplicación de la *fallacia non causae ut causae*.

Estratagema 21

Ante un argumento del adversario meramente aparente o sofístico que hemos reconocido como tal, podemos desbaratarlo mostrando su naturaleza capciosa e ilusoria; pero es mejor oponerle un contraargumento igualmente ilusorio y sofístico. Pues no se trata de la verdad, sino de la victoria. Si, por ejemplo, recurre a un *argumentum ad hominem*, basta con invalidarlo mediante un contraargumento *ad hominem (ex concessis)*: y en general, si se tercia es más

breve dar un *argumentum ad hominem* y no una larga exposición de la verdadera naturaleza del asunto.

Estratagema 22

Si nos apremia a admitir algo de lo que se seguiría inmediatamente el problema en discusión, nos negaremos, presentándolo como una *petitio principii*; pues será fácil que él y los oyentes consideren idéntica al problema una proposición estrechamente relacionada con el problema, y así le privamos de su mejor argumento.

Estratagema 23

La contradicción y la discusión incitan a la *exageración* de la afirmación. Podemos pues, mediante la contradicción, incitar al adversario a enfatizar más allá de la verdad una afirmación que en sí misma y en sus debidos límites es en todo caso cierta: y cuando hayamos refutado esa exageración, parecerá que hemos refutado también su tesis original. Por el contrario, nosotros mismos debemos cuidarnos de que al contradecirnos nos induzcan a la exageración o a la desmedida extensión de nuestra tesis. Muchas veces el propio adversario buscará directamente extender nuestra afirmación más allá de los límites en los que la habíamos expuesto nosotros: debemos ponerle coto de inmediato y reconducirle a los términos de nuestra afirmación con «esto es todo lo que he dicho, nada más».

Estratagema 24

Forzar consecuencias. De la tesis del adversario, mediante falsas conclusiones y tergiversaciones de los conceptos, se fuerzan tesis que no están en la suya y que no se corresponden en absoluto con su opinión, sino que, por el contrario, son absurdas o peligrosas: y puesto que parece que de su tesis se desprenden tesis semejantes, contradictorias consigo mismas o con verdades reconocidas, se hace pasar esto por una refutación indirecta, *apagoge*, lo que es otra aplicación de la *fallacia non causae ut causae*.

Estratagema 25

Se refiere a la *apagoge* mediante una «instancia», *exemplum in contrarium*. La *ἐπαγωγή*, *inductio*, requiere un gran número de casos para formular su tesis general; la *ἀπαγωγή* no requiere más que formular un único caso al que no se conforma la tesis y esta queda refutada: un caso semejante se denomina «instancia», *ἔνστασις*, *exemplum in contrarium*, *instantia*. Por ejemplo, la proposición: «todos los rumiantes tienen cuernos» queda rebatida por la única instancia del camello.

La instancia es un caso de aplicación de la verdad general en el que se subsume, bajo el concepto principal de esta última, algo para lo que dicha verdad no es válida, quedando así enteramente refutada. Sin embargo, de aquí pueden derivarse engaños, por lo que en

las instancias que plantea el adversario tenemos que observar lo siguiente: 1) que el ejemplo sea verdaderamente cierto; existen problemas cuya única solución verdadera es que el caso no es verdadero, por ejemplo, numerosos milagros, historias de aparecidos, etc.; 2) que verdaderamente pueda subsumirse bajo el concepto de la verdad formulada; muchas veces eso solo ocurre en apariencia y puede resolverse mediante una distinción sutil; 3) que esté realmente en contradicción con la verdad formulada; muchas veces también ocurre que eso solo es así en apariencia.

Estratagema 26

Una jugada brillante es la *retorsio argumenti* [dar la vuelta al argumento] cuando el argumento que el adversario quiere utilizar en su favor puede utilizarse mejor en contra de él: «Es un niño, hay que tener paciencia con él»; *retorsio*: «precisamente porque es un niño hay que corregirle para que no se empecine en sus malas costumbres».

Estratagema 27

Si ante un argumento el adversario se enfada, se le debe acosar insistentemente con ese argumento: no solo le ha encolerizado porque es bueno, sino porque hay que suponer que ha tocado el punto débil de su ra-

zonamiento y es probable que en ese punto se le pueda atacar más de lo que uno mismo ve de momento.

Estratagema 28

Esta es aplicable sobre todo cuando personas cultas discuten ante oyentes incultos. Si uno no tiene un *argumentum ad rem*, ni siquiera uno *ad hominem*, se hace uno *ad auditores*, es decir, una objeción sin validez cuya invalidez solo reconoce el concedor de la materia: tal es el adversario, pero no los oyentes. Por lo tanto, a los ojos de estos aquel es derrotado, especialmente cuando la objeción hace que su afirmación parezca de algún modo ridícula: la gente es muy pronta a la risa, y uno tiene de su parte a los que ríen. Para mostrar la inanidad de la objeción el adversario tendría que hacer una larga exposición y remontarse a los principios de la ciencia o de otro asunto: no es fácil que encuentre audiencia para eso.

Ejemplo. El adversario dice: al formarse las montañas primigenias, la masa a partir de la cual cristalizó el granito y el resto de las rocas se encontraba en estado líquido debido al calor, es decir, fundida: el calor debía de ser de unos 200° R: la masa cristalizó bajo la superficie del mar, que la cubría. Hacemos el *argumentum ad auditores* de que con esa temperatura, e incluso a 80° R, el mar hubiera hervido hace tiempo y habría quedado disipado en el aire como vapor. Los oyentes se ríen. Para derrotarnos, el ad-

versario tendría que mostrar que el punto de ebullición no depende únicamente de la temperatura, sino también de la presión atmosférica: y esta, tan pronto como se hubiera evaporado la mitad del agua del mar, se elevaría tanto que ni siquiera a 200° R tendría lugar la ebullición. Pero no lo intenta, porque para quienes no son físicos se requiere un tratado. (Mitscherlich, *Abhdl. d. Berl. Akad.*, 1822.)

Estratagema 29

Si uno se da cuenta (véase la estratagema 18) de que le están derrotando, se realiza *una diversión*: es decir, se empieza a hablar de repente de algo completamente distinto como si estuviera relacionado con el asunto y fuera un argumento contra el adversario. Esto se hace con cierto comedimiento cuando la diversión aún tiene algo que ver con el *thema quaestionis*; desvergonzadamente cuando sólo ataca al adversario y no atañe en absoluto al asunto.

Por ejemplo, yo elogiaba el hecho de que en China no existiera una nobleza de cuna y que los cargos solo se proveyeran en virtud de *examina*. Mi adversario afirmó que la erudición capacitaba para los cargos tan poco como las prerrogativas del nacimiento (que él estimaba). Las cosas se le pusieron difíciles. Inmediatamente, introdujo la diversión de que en China se aplicaban castigos corporales a todos los estamentos, cosa que relacionó con el hecho de que se bebiera mucho té,

y recriminó ambas cosas a los chinos. Quien entrase en todo esto se dejaría desviar y permitiría que le quitaran de las manos la victoria ya conquistada.

La diversión es desvergonzada cuando abandona por completo el asunto *quaestionis* y empieza diciendo: «Sí, pero por otro lado hace poco usted afirmaba etc., etc.». Este caso se incluye en cierta medida en el «personalizar», del que hablaremos en la última estratagema. Tomado en sentido estricto, es un paso intermedio entre el *argumentum ad personam*, que examinaremos allí, y el *argumentum ad hominem*.

Toda disputa entre gente vulgar muestra hasta qué punto es, digamos, innata esta estratagema: cuando, por ejemplo, uno le hace a otro recriminaciones personales, este no responde refutándolas, sino haciendo a su vez recriminaciones personales al primero e ignorando las que le han hecho a él mismo; lo que es tanto como admitirlas. Actúa como Escipión, que no ataca a los cartagineses en Italia, sino en África. Es posible que en la guerra a veces sea apropiada una diversión semejante. Al disputar es mala, puesto que se dejan sin respuesta las recriminaciones recibidas y los oyentes conocen cuanto de malo tienen ambas partes. Al discutir se puede utilizar *faute de mieux* [a falta de algo mejor].

Estratagema 30

El *argumentum ad verecundiam* [argumento basado en el respeto]. En vez de razones, empléense autori-

dades según la medida de los conocimientos del adversario. Dice Séneca: *Unusquisque mavult credere quam judicare* [Todo el mundo prefiere creer antes que juzgar] (*De vita beata*, I, 4); uno tiene fácil la partida cuando está a su favor una autoridad a la que respeta el adversario. Pero para él habrá tantas más autoridades válidas cuanto más limitados sean sus conocimientos y facultades. Si estos son de primer orden, habrá para él escasísimas autoridades, prácticamente ninguna. En todo caso, admitirá la validez de las personas expertas en una ciencia, arte u oficio que conoce poco o nada: e incluso estas con desconfianza. Por el contrario, la gente corriente tiene un profundo respeto por los expertos de cualquier tipo. No saben que quien hace profesión de una cosa no ama a la cosa, sino a su ganancia, ni que quien enseña una cosa raras veces la conoce a fondo, pues a quien la ha estudiado a fondo generalmente le queda poco tiempo para enseñar. Pero para el *vulgus* hay numerosísimas autoridades que gozan de respeto: por tanto, si uno no dispone de una enteramente adecuada, tómesese una que lo es en apariencia, cítese lo que alguien ha dicho en otro sentido o en otras circunstancias. Las autoridades que el adversario no entiende en absoluto suelen ser las más eficaces. Los incultos tienen un peculiar respeto por las fórmulas griegas y latinas. En caso de necesidad, también se puede no solo tergiversar las autoridades, sino falsificarlas sin más, o citar algunas que sean de nuestra entera invención: la mayoría de las veces ni tiene el libro a mano ni tampoco

sabe manejarlo. El más hermoso ejemplo a este respecto es el del cura francés que, para no pavimentar la parte de la calle que estaba ante su casa, como estaban obligados a hacer los demás ciudadanos, citó una falsa sentencia bíblica: *paveant illi, ego non pavebo* [que teman los demás, yo no temeré]¹. Eso convenció al responsable municipal. También pueden utilizarse como autoridades *prejuicios generales*. Pues la mayoría piensan, con Aristóteles, ἃ μὲν πολλοῖς δοκεῖ ταῦτα γε εἶναι φαμέν [decimos que es justo lo que a muchos les parece justo] (*Ética a Nicómaco*, X, 2, 1172 b 36): ciertamente, no hay una sola opinión, por absurda que sea, que los hombres no hagan suya con facilidad tan pronto como se ha conseguido persuadirles de que es *generalmente aceptada*. El ejemplo actúa tanto sobre su pensamiento como sobre su conducta. Son borregos que siguen al manso allí donde les lleve: les resulta más fácil morir que pensar. Es muy extraño que la universalidad de una opinión tenga tanto peso en ellos cuando pueden ver en sí mismos cómo se aceptan opiniones sin juicio alguno y por la mera virtud del ejemplo. Pero no ven esto porque carecen de cualquier conocimiento de sí mismos. Solo los escogidos dicen con Platón τοῖς πολλοῖς πολλὰ δοκεῖ [los muchos tienen muchas opiniones, *República*, IX, 576 c], es decir, el *vulgus* tiene muchas patra-

1. La anécdota se encuentra en Claude Adrien Helvétius, *De l'esprit*, II, cap. XVII. [N. del E.]

ñas en la cabeza y si uno quisiera ocuparse de ellas tendría mucho que hacer.

La universalidad de una opinión no es, hablando en serio, ninguna prueba, ni siquiera una razón para hacerla más verosímil. Quienes afirman eso tienen que admitir 1) que el alejamiento en el tiempo priva de su fuerza probatoria a esa universalidad: de lo contrario, tendrían que rehabilitar todos los viejos errores que en tiempos pasaron universalmente por verdades: por ejemplo, habría que restablecer el sistema ptolemaico o el catolicismo en todos los países protestantes; 2) que el alejamiento en el espacio produce lo mismo: si no, les pondrá en un apuro la universalidad de opinión de quienes profesan el budismo, el cristianismo y el islam. (Según Bentham, *Tactique des assemblées législatives* [Ginebra-París, 1816], vol. II, p. 76.)

Lo que se llama *opinión universal* es, considerado claramente, la opinión de dos o tres personas; nos convenceríamos de ello si pudiéramos observar la formación de una de estas opiniones universalmente válidas. Veríamos entonces que son dos o tres personas las que al principio la adoptan o plantean y afirman, y con quienes se fue tan benévolo de suponer que la habían examinado bien a fondo: sobre el prejuicio de la capacidad suficiente de estos, otros fueron a su vez adoptando la opinión; y, por su parte, a estos les creyeron muchos otros cuya indolencia les aconsejó mejor creer sin más que comprobar fatigosamente. Así creció día a día el número de tales partidarios indolentes y crédulos: pues como la opinión

ya tenía un buen número de voces a su favor, los siguientes partidarios pensaron que solo lo podía haber conseguido gracias a lo bien fundado de sus razones. Los que quedaban fueron viéndose obligados a admitir lo que era generalmente admitido para no pasar por cabezas inquietas que se rebelaban contra opiniones de universal validez y sujetos impertinentes que pretendían ser más listos que el mundo entero. En este punto el asentimiento se convierte en una obligación. De ahí en adelante, los pocos capaces de juzgar se ven obligados a callar: y a quienes les está permitido hablar son aquellos que son totalmente incapaces de tener opiniones propias y un juicio propio, que no son más que el mero eco de opiniones ajenas, no obstante lo cual son defensores tanto más celosos e intolerantes de las mismas. Pues lo que odian en el que piensa de otro modo no es tanto la opinión distinta que éste profesa como el atrevimiento de querer juzgar por uno mismo: cosa que ellos jamás se resuelven a hacer y de la que en el fondo son conscientes. En suma, son muy pocos los que pueden pensar, pero todos quieren tener opiniones: ¿qué otra cosa cabe hacer entonces sino tomarlas de otros, ya del todo listas, en vez de forjarlas por sí mismos? Siendo así las cosas, ¿de qué vale la voz de cien millones de personas? Tanto como un dato histórico, por ejemplo, que se encuentra en cien historiadores pero que, como acaba demostrándose, todos han tomado unos de otros, por lo que, en último término, todo se reduce a la afirmación de un solo individuo. (Según

Bayle, *Pensées sur les comètes* [4.^a edición, 1704], vol. I, p. 10.)

Dico ego, tu dicis, sed denique dixit et ille:

*Dictaque post toties, nil nisi dicta vides*¹.

No obstante todo lo cual, en la discusión con gente ordinaria puede utilizarse la opinión general como autoridad.

En general, se hallará que cuando discuten dos cabezas ordinarias, la mayoría de las veces las armas que ambos utilizan son autoridades con las que se golpean mutuamente. Si una cabeza mejor tiene que habérselas con una de éstas, lo más aconsejable es que se amolde a esta arma, eligiéndola conforme a las debilidades de su adversario. Pues contra las armas de las razones éste es, *ex hypothesi*, un Sigfrido invulnerable, inmerso en las aguas de la incapacidad de pensar y de juzgar.

Ante un tribunal, en realidad solo se discute con autoridades, la autoridad de la ley establecida: la facultad de juzgar se ocupa de encontrar la ley, es decir, la autoridad que se aplica al caso dado. La dialéctica, sin embargo, tiene el margen suficiente para, si así se requiere, poder tergiversar la discordancia entre el

1. «Lo digo yo, lo dices tú, pero finalmente también lo dice aquel: / Cuando se ha dicho tantas veces, no ves sino lo que se ha dicho.» Cita al margen de la «parte polémica» de la *Farbenlehre* [Teoría de los colores] de Goethe. [N. del E.]

caso y la ley hasta que se consiga presentarlos como concordantes: también al revés.

Estratagema 31

Cuando uno no sabe qué objetar a las razones expuestas por el adversario, declárese incompetente con fina ironía: «Lo que dice usted desborda mi débil comprensión; puede ser muy acertado, pero yo no alcanzo a entenderlo y renuncio a cualquier juicio». Con esto se insinúa a los oyentes de cuya estima uno goza que lo que se ha dicho es absurdo. Así, cuando apareció la *Crítica de la razón pura*, o más bien cuando empezó su clamorosa notoriedad, muchos profesores de la antigua escuela ecléctica declararon: «No la entendemos», creyendo que así la habían despachado. Pero cuando algunos partidarios de la nueva escuela les mostraron que sí, que tenían razón y que, efectivamente, todo lo que ocurría era que no la entendían, se pusieron de muy mal humor.

Esta estratagema solo puede utilizarse cuando uno está seguro de gozar ante los oyentes de una estima claramente superior a la del adversario: por ejemplo, un profesor contra un estudiante. En realidad, esto forma parte de la estratagema anterior, y consiste en hacer valer la *propia autoridad*, en vez de las razones, de forma especialmente maliciosa. El contragolpe es: «Permítame, con su gran penetración tiene que resultarle fácil entender, y solo mi mala exposición puede tener la cul-

pa», poniéndole las cosas tan claras que *nolens volens* [quiera o no] tenga que entenderlas y quede claro que lo único que pasaba antes era que no entendía. Así se le da la vuelta. Quería insinuar que decíamos un «absurdo»: le hemos demostrado «falta de inteligencia». Ambos con la más exquisita cortesía.

Estratagema 32

Podemos descartar, o al menos hacer sospechosa de forma rápida, una afirmación que nos opone el adversario subsumiéndola en una categoría aborrecible, aun cuando no esté relacionada con ella más que por similitud o de modo vago. Por ejemplo: «Eso es maniqueísmo, eso es arrianismo; eso es pelagianismo; eso es idealismo; eso es espinosismo; eso es panteísmo; eso es brownianismo; eso es naturalismo; eso es ateísmo; eso es racionalismo; eso es espiritualismo; eso es misticismo; etc.». Con lo que suponemos dos cosas: 1) que su afirmación es realmente idéntica a, o al menos está contenida en aquella categoría, y así exclamamos «¡Ah, eso ya lo conocemos!»; y 2) que esa categoría ya está enteramente refutada y no puede contener ni una sola palabra verdadera.

Estratagema 33

«Eso puede ser cierto en la teoría, pero en la práctica es falso.» Mediante este sofisma uno admite las razo-

nes pero niega las consecuencias; en contradicción con la regla *a ratiōne ad ratiōnatum valet consequentia* [es válido extraer la consecuencia a partir de sus premisas]. Esa afirmación supone una imposibilidad: lo que es cierto en teoría *tiene* que serlo también en la práctica: si no lo es, hay un fallo en la teoría, se ha pasado algo por alto y no se ha tenido en cuenta, y por consiguiente también es falso en la teoría.

Estratagema 34

Cuando el adversario no sabe dar una respuesta o réplica a una pregunta o argumento, sino que se evade mediante una contrapregunta o una respuesta indirecta o incluso con algo que no atañe en absoluto a la cuestión y pretende llegar a otro lado, esto es una señal segura de que (a veces sin saberlo) hemos tocado un punto flaco: es un enmudecimiento *relativo* por su parte. Hay, pues, que insistir en el punto que hemos suscitado y no dejar escapar de él al adversario; incluso cuando todavía no veamos en qué consiste realmente la debilidad con la que hemos topado.

Estratagema 35

la cual, tan pronto como puede practicarse, hace superfluas todas las demás: en lugar de actuar mediante razones sobre el intelecto, actúese mediante motivos

sobre la voluntad, y el adversario, como también los oyentes, si comparten el mismo interés con él, quedarán ganados de inmediato para nuestra opinión, aunque la hubiéramos sacado del manicomio: pues la mayoría de las veces un adarme de voluntad pesa más que un quintal de perspicacia y convicción. Indudablemente, esto solo puede usarse en circunstancias especiales. Uno puede hacer sentir al adversario que su opinión, de ser válida, supondría un notable quebranto para su interés; de este modo la abandonará tan presto como soltaría un hierro ardiente que hubiera cogido por descuido. Por ejemplo, un religioso defiende un dogma filosófico: se le hace observar que está indirectamente en contradicción con un dogma fundamental de su iglesia, y lo abandonará.

Un hacendado afirma la excelencia de la maquinaria en Inglaterra, donde una máquina de vapor hace el trabajo de muchos hombres: désele a entender que las máquinas de vapor pronto tirarán de los carruajes, por lo que el precio de los caballos de sus numerosas cuadras bajará mucho, y ya se verá. En tales casos, el sentimiento de todo el mundo suele ser *quam temere in nosmet legem sancimus iniquam* [con qué temeridad sancionamos una ley que va contra nosotros mismos] (Horacio, *Sátiras*, I, 3, 67).

Lo mismo ocurre cuando los oyentes pertenecen a una secta, gremio, oficio, club, etc., pero el adversario no. Por muy correcta que sea su tesis, tan pronto como insinuemos siquiera que contraría a los intereses comunes del mencionado gremio, etc., todos los

oyentes encontrarán débiles y deplorables los argumentos del adversario, por excelentes que sean, en tanto que los nuestros, aunque carezcan de todo fundamento, les parecerán correctos y certeros; el coro se hará oír bien alto a nuestro favor y el adversario tendrá que abandonar el campo avergonzado. Es más, por lo común los oyentes creerán haber asentido por pura convicción. Pues lo que nos es desventajoso suele parecer absurdo al intelecto. *Intellectus luminis sicci non est recipit infusionem a voluntate et affectibus* [el intelecto no es una luz que arda sin aceite, sino que es alimentado por la voluntad y las pasiones.] (Francis Bacon, *Novum Organon*, I, 49). Esta estratagema podría denominarse «atacar al árbol por la raíz»: por lo común, se llama *argumentum ab utili*.

Estratagema 36

Aturdir, desconcertar al adversario mediante palabrería sin sentido. Se basa en que:

«Suele creer el hombre cuando solo oye palabras, que deberían, sin embargo, tener algún sentido»¹.

Cuando es consciente en secreto de su propia debilidad, cuando está acostumbrado a escuchar cosas

1. J. W. Goethe, *Fausto*, en J. W. G, *Obras completas*, ed. de Rafael Cansinos Assens, tomo III, p. 1334, Aguilar, Madrid 1992. [N. del T.]

que no entiende y, sin embargo, a hacer como si las entendiera, uno puede apabullarle diciendo con gesto grave un disparate que suene erudito o profundo y con el que pierda oído, vista y pensamiento¹, y hacer pasar esto por la prueba más irrefutable de la propia tesis. Como es sabido, en tiempos recientes algunos filósofos han aplicado esta estratagema ante todo el público alemán con el éxito más brillante. Pero como son *exempla odiosa*, tomaremos un ejemplo más antiguo de Goldsmith, *The Vicar of Wakefield*, [Cap. VII].

Estratagema 37

(que debería ser una de las primeras). Cuando el adversario tiene razón en la cuestión, pero por desgracia para él elige una mala prueba, nos resultará fácil refutar esa prueba y haremos pasar esto por una refutación de la cuestión. En el fondo, esto se reduce a que hacemos pasar un *argumentum ad hominem* por uno *ad rem*. Si a él o a alguno de los presentes no se le ocurre una prueba mejor, habremos vencido. Por ejemplo, cuando uno plantea el argumento ontológico para probar la existencia de Dios, que es muy fácil de refutar. Esta es la vía por la que los malos aboga-

1. Probablemente Schopenhauer piense aquí de nuevo en el *Fausto* de Goethe, en la escena de la que cita las palabras: [«Y en estas salas y estos bancos, / pierdo oído, vista y pensamiento»] (J. W. Goethe, *op. cit.*, p. 1322). [N. del E.]

dos pierden una buena causa: pretenden defenderla mediante una ley inadecuada, y la adecuada no se les ocurre.

Última estratagema

Cuando se advierte que el adversario es superior y que uno no conseguirá llevar razón, personalícese, séase ofensivo, grosero. El personalizar consiste en que uno se aparta del objeto de la discusión (porque es una partida perdida) y ataca de algún modo al contendiente y a su persona: esto podría denominarse *argumentum ad personam*, a diferencia del *argumentum ad hominem*: este parte de un objeto puramente objetivo para atenerse a lo que el adversario ha dicho o admitido sobre él. Al personalizar, sin embargo, se abandona por completo el objeto y uno dirige su ataque a la persona del adversario: uno, pues, se torna insultante, maligno, ofensivo, grosero. Es una apelación de las facultades del intelecto a las del cuerpo, o a la animalidad. Esta regla goza de gran predicamento porque cualquiera es capaz de ejercerla, por lo que se utiliza con frecuencia. Cabe preguntarse, pues, qué contrarregla es válida entonces para la otra parte. Pues si la otra parte quiere utilizar esta misma, se acabará en pelea, duelo o proceso por injurias.

Mucho se equivocaría quien pensara que basta con que uno mismo no personalice. Pues si uno muestra al otro con toda tranquilidad que no tiene

razón y que por tanto juzga y piensa erróneamente, lo que es el caso en toda victoria dialéctica, se le encona más que mediante una expresión grosera, ofensiva. ¿Por qué? Porque como dice Hobbes en *De cive*, cap.1 [par. 5]: *Omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de seipso* [Todo placer del ánimo, toda alegría reside en que haya alguien en comparación con el cual uno pueda tener un alto concepto de sí mismo]. Nada le importa al hombre más que la satisfacción de su vanidad y ninguna herida le duele más que cuando se golpea ésta. (De ahí dichos como el de «vale más el honor que la vida», etc.) Esta satisfacción de la vanidad se deriva principalmente de la satisfacción de uno con los demás, en cualquier aspecto, pero principalmente en relación con las capacidades intelectuales. Ahora bien, esto ocurre *effective* y de forma muy notoria al discutir. De ahí el encono del vencido con el que no se ha cometido una injusticia, y de ahí que acuda al último recurso, a esta última estratagema: a la que uno no puede sustraerse mediante la mera cortesía de su parte. No obstante, una gran sangre fría también puede ser de ayuda aquí si uno contesta tranquilamente, tan pronto como el adversario empieza a personalizar, que eso no hace al asunto, se vuelve de inmediato a este y se prosigue demostrándole aquí que le falta razón sin reparar en sus ofensas, es decir, como dijo Temístocles a Euríbiades: *πάταξον μὲν, ἄκουσον δέ* [golpéame pero

escúchame] (Plutarco, *Temistocles*, 11, 20). Pero esto no está al alcance de cualquiera.

Por tanto, la única contrarregla segura es la que ya ofrecía Aristóteles en el último capítulo de los *Tópicos*: no discutir con el primero que se presente, sino únicamente con aquellos a quienes se conoce y de los que se sabe que tienen el suficiente entendimiento para no plantear algo demasiado absurdo y tener que quedar por ello expuestos a la vergüenza; para discutir con razones y no con sentencias inapelables; para escuchar las razones y atenerse a ellas; y, por último, que estimen la verdad, escuchen de buena gana buenas razones, también de labios del adversario, y que tengan la ecuanimidad suficiente para poder soportar no llevar razón cuando la verdad está de la otra parte. De esto se sigue que de entre cien apenas hay uno digno de que se discuta con él. Déjese al resto decir lo que quiera, pues *desipere est juris gentium* [delirar es un derecho común], y considérese lo que dice Voltaire: *La paix vaut encore mieux que la vérité* [la paz es preferible aun a la verdad], y hay un refrán árabe que afirma que «del árbol del silencio cuelgan los frutos de la paz».

En cualquier caso, el discutir, como roce de cabezas, muchas veces es de provecho mutuo para la rectificación de los propios pensamientos y también para el alumbramiento de nuevas opiniones. Sin embargo, ambos contendientes deben ser bastante similares en cuanto a erudición e inteligencia. Si uno carece de la primera, no lo entenderá todo, no estará *au niveau*. Si carece de la segunda, el encono que eso

le causará le inducirá a la mala fe y a las añagazas o a la grosería.

Entre la discusión *in colloquio privato sive familiari* [en conversación familiar o doméstica] y la *disputatio sollemnis publica, pro gradu* [solemne disputación en público, para la obtención de un título], etc., no hay una diferencia esencial. Quizá sólo que en la última se requiere que el *respondens* [defensor de la tesis] lleve siempre la razón frente al *opponens* [crítico de la tesis] y que, por ello, en caso de necesidad, el *praeses* [presidente] le apoye; o también que uno argumenta con mayor formalidad en esta última, procurando revestir sus argumentos de una forma silogística rigurosa.

Anexo

I

Lógica y dialéctica ya fueron utilizadas como sinónimos por los antiguos, si bien λογίζεσθαι [reflexionar, meditar, calcular] y διαλέγεσθαι [conversar] son dos cosas muy distintas. Platón, según informa Diógenes Laercio, fue el primero en utilizar el nombre *dialéctica* (διαλεκτική, διαλεκτική πραγματεία [tratado dialéctico], διαλεκτικὸς ἀνὴρ [hombre dialéctico]) y vemos que en el *Fedro*, en el *Sofista* y en *La República* (libro 7, etc.) entiende por ella el uso regular de la razón y el estar ejercitado en el mismo. Aristóteles utiliza τὰ διαλεκτικά en el mismo sentido, pero según Lorenzo Valla primero utilizó λογική [lógica] en ese sentido: encontramos en él λογικαὶ δυσχερεῖαι [dificultades lógicas], es decir, *argutiae*, πρότασις λογική [lógica primera], ἀπορία λογική [dificultad lógica]. Según esto, διαλεκτική sería más antiguo que λογική. Cicerón y Quintiliano utilizan en el mismo significado general

dialéctica y *lógica*. Cicerón afirma en el *Lucullo* [*Academicorum libri*, II, 28, 91]: *Dialecticam inventam esse, veri et falsi quasi disceptatricem* [La dialéctica se inventó como árbitro de lo verdadero y lo falso]. Y en los *Tópicos*, 2: *Stoici enim judicandi vias diligenter persecuti sunt, ea scientia, quam Dialecticem appellant* [Pues los estoicos han indagado con gran diligencia los métodos de juzgar, mediante la ciencia que llaman dialéctica]. Quintiliano, *De institutione oratoria* [XII, 2]: *itaque haec pars dialecticae, sive illam disputatricem dicere malimus* [Así pues, a esta parte de la *dialéctica* preferimos llamarla *disputativa*]: esta última, pues, le parece el equivalente latino de *διαλεκτική*. (Hasta aquí según *Petri Rami dialectica, Audomari Talaei paraelectionibus illustrata*, 1569). Este uso de las palabras *lógica* y *dialéctica* como sinónimos se ha mantenido también en la Edad Media y en la época moderna hasta hoy. Sin embargo, en la época moderna, especialmente en Kant, se ha utilizado más frecuentemente «dialéctica» en un sentido más peyorativo, como «arte sofisticado de discutir», y por tanto se ha preferido la denominación, más inocente, de «lógica». Sin embargo, originalmente ambas cosas significan lo mismo y en los últimos años se han vuelto a utilizar como sinónimos.

II

Es una lástima que *dialéctica* y *lógica* se vengán utilizando como sinónimos desde los tiempos más anti-

guos, por lo que no tengo entera libertad para distinguir su significado, como me gustaría hacer, y *definir* la *lógica* (de λογίζεσθαι, reflexionar, calcular, de λόγος, palabra y razón, que son inseparables) como «la ciencia de las leyes del pensar, es decir, del modo de proceder de la razón», y la *dialéctica* (de διαλέγεσθαι, conversar, si bien toda conversación participa hechos u opiniones: es decir, es histórica o deliberativa), como «el arte de discutir» (dando a esta palabra su sentido moderno). Evidentemente, la *lógica* tiene entonces un objeto puramente *a priori*, determinable sin intervención empírica, las leyes del pensar, el proceder de la *razón* (del λόγος), leyes que esta sigue librada a sí misma y sin perturbación, es decir, en el pensar solitario de un ser racional al que nada indujera a error. La *dialéctica*, por el contrario, trataría de la comunidad de *dos* seres racionales que, por tanto, piensan juntos, lo que, tan pronto como no concuerden como dos relojes sincronizados, dará lugar a una discusión, es decir, una lucha intelectual. Como *razón pura*, ambos individuos deberían concordar. Sus disensiones surgen de la diversidad que es esencial a la individualidad; son, pues, un *elemento empírico*. La *lógica*, la ciencia del pensar, es decir, del proceder de la razón pura, sería por tanto enteramente construible *a priori*; la *dialéctica*, en gran parte, solo *a posteriori*, a partir del conocimiento empírico de las perturbaciones que padece el pensar puro debido a la diversidad de la individualidad cuando dos seres racionales piensan juntos, y a partir de los

medios que los individuos utilizan unos contra otros para hacer valer todos ellos su pensamiento individual como el puro y objetivo. Pues la naturaleza humana lleva consigo que cuando al pensar conjuntamente, *διαλέγεσθαι*, es decir, al compartir opiniones (excluyendo las conversaciones históricas), A se da cuenta de que los pensamientos de B sobre el mismo objeto difieren de los suyos propios, no empieza por revisar su propio pensamiento para encontrar el error, sino que presupone este en el pensamiento ajeno; es decir, el hombre, por naturaleza, *siempre quiere tener razón*; y lo que se sigue de esta característica es lo que enseña la disciplina a la que yo querría denominar *dialéctica*, pero que, para evitar malentendidos, denominaré *dialéctica erística*. Esta sería, pues, la teoría que estudia cómo procede la natural tendencia humana a querer tener razón siempre.

Schopenhauer y la dialéctica

por Franco Volpi

1. ¿Qué dialéctica?

«Órgano» de la natural maldad humana, instrumento indispensable para afrontar con éxito las discusiones y poder satisfacer de ese modo la natural prepotencia humana, en suma, la voluntad de llevar razón independientemente del hecho de que se tenga: esto, y nada más, es para Schopenhauer la dialéctica. De ahí la denominación de su opúsculo, *Dialéctica erística*, es decir, técnica de la argumentación orientada al único objetivo de lograr la victoria en la disputa (ἐπίζητεῖν) sin tener en cuenta la verdad. Schopenhauer expuso las ideas que más tarde recogería en este opúsculo inédito en las lecciones que dio en calidad de profesor no titular [*Privatdozent*] en la Universidad de Berlín. Posteriormente volvería a exponerlas en *Parerga y paralipómena*.

En los mismos años y en la misma ciudad, y también en la misma universidad, desde lo alto de su fama y la autoridad de su cátedra, Hegel sostenía una idea de la dialéctica diametralmente opuesta. Para él, la dialéctica era la forma

misma del desplegarse y desarrollarse del espíritu según un proceso que a través de los mil modos de lo real se eleva hasta lo Absoluto, y precisamente en forma de aquel saber que se auto comprende como despliegue de la totalidad misma. Sin embargo, su éxito quedó truncado al morir prematuramente en 1831 debido a una epidemia de cólera que se desató en la ciudad. Schopenhauer, por su parte, creyó conveniente evitar cualquier riesgo abandonando apresuradamente Berlín por Frankfurt.

Ambos, cada uno a su modo, tuvieron y llevaron razón. La idea hegeliana de dialéctica, sea con la escuela hegeliana o en los diversos hegelianismos, sea a través de su desarrollo en el ámbito del marxismo, ha gozado de un éxito y de una difusión sin par, hasta el punto de convertirse no en un sistema filosófico, sino en una auténtica visión del mundo. Todavía hoy, cuando en filosofía se habla de dialéctica se piensa en la concepción de Hegel o en su derivación marxista, es decir, la dialéctica entendida no solo como estructura del pensamiento sino también de la realidad que conoce el pensamiento. Una concepción de la dialéctica que ha predominado durante casi dos siglos, ocupando en filosofía el valor semántico de la palabra misma.

La idea schopenhaueriana de dialéctica, por otro lado, no tiene especial necesidad de seguidores, ni de cátedras o escuelas filosóficas para afirmarse; retoma, a fin de cuentas, una concepción de la dialéctica más antigua que cualquier escuela, y sus raíces se remontan a los orígenes del pensamiento occidental, al mundo griego: además de esto, radica en la condición humana misma, hasta el punto de haber sedimentado en el lenguaje común, donde aún hoy seguimos encontrándola. También para nosotros, en nuestra habla cotidiana, «dialéctica» significa en gene-

ral habilidad para discutir, es decir, precisamente aquello que postula Schopenhauer. ¿Cómo ha sido posible todo esto? ¿Cómo es posible que Schopenhauer y Hegel, que, entre otras cosas, parten del mismo pensador, Kant, hayan llegado a dialécticas tan diferentes y, además, ambos con buenas razones?

2. Las bodas de Mercurio y Filología

La historia había comenzado hacía mucho tiempo y había atravesado innumerables y complejas fases y vicisitudes, en las cuales no siempre se puede reconocer el hilo conductor unitario. Para poder arrojar algo de luz podemos recordar al menos algunas de las etapas esenciales de esta historia. Un punto de partida óptimo es un texto latino del siglo v d.C., cuya importancia es fundamental por la función de bisagra que ejerce en la mediación entre la cultura pagana de la Antigüedad tardía, de la cual fue manifestación, y la cultura incipiente del Occidente cristiano, en la cual tuvo una profunda influencia, gozando de vasta y prolongada fortuna durante toda la Edad Media. Se trata del *De nuptiis Mercurii et Philologiae* del retórico norteafricano Marciano Capella, donde encontramos, en los albores de nuestra era, una exposición representativa de la dialéctica y por tanto un testimonio relevante de la transmisión del *corpus dialecticum* de la Antigüedad tardía al Occidente latino¹.

1. Puede consultarse la obra en la edición de Adolf Dick, Teubner, Stuttgart, 1925 (con *addenda* de Jean Préaux, *ibid.*, 1969, y con *addenda y corrigenda* también de J. Préaux, *ibid.*, 1978), o bien en la edición más reciente de James Willis, *ibid.*, 1983.

Se trata de un texto que, en una forma literaria mixta de verso y prosa según la tradición satírica de Menipo, representa la última tentativa emprendida por la Antigüedad pagana de ofrecer un compendio sistemático del conjunto de las siete artes liberales según el modelo que ofreció Marco Terencio Varrón en su *Disciplinarum libri IX*, es decir, aquella articulación del saber que representa la vía más importante para la transmisión de ese saber durante todo el Medievo hasta el Renacimiento y la Modernidad, cuando, con la irrupción del nuevo ideal de ciencia moderna, esta tradición entra en crisis. Marciano Capella retoma el ideal varroniano de una enciclopedia del saber articulada según «artes» o «disciplinas» autónomas, cada una con un método y un objeto propios, pero lo expone insertándola en un cuadro mitológico-religioso, lo que probablemente explique la fortuna de la que gozó esta obra también en el Medievo cristiano.

Los dioses del Olimpo –relata Marciano Capella– estaban preocupados por el hecho de que Mercurio, dios del lenguaje y de la palabra, todavía no hubiera encontrado una esposa idónea. Para poner fin a su prolongado celibato, concertaron su boda con una virgen mortal, Filología, símbolo del amor por el *logos*, la cual, tras la unión con Mercurio, fue acogida entre los inmortales. La ceremonia nupcial tuvo lugar en presencia de las divinidades olímpicas congregadas en torno a Júpiter. La esposa acude acompañada de siete damas de honor, que personifican las siete artes liberales: las tres del discurso, es decir, la gramática, la dialéctica y la retórica (el *trivium*), y las cuatro del número, es decir, la geometría, la aritmética, la astronomía y la música (el *quadrivium*). Cada una de estas damas expone los contenidos del saber que representa y al final de los sponsales es consagrada la unión entre la potencia infini-

ta del lenguaje con su exposición en un saber ordenado de forma científica.

Lo que a nosotros nos interesa es la aparición, en el libro cuarto de la obra, de la Dialéctica, personificada por la segunda dama, que viene después de la Gramática. Marciano Capella describe con precisión su aspecto, porte y atributos. Su tez es pálida, su mirada huidiza y penetrante; su cabello, espeso pero bien trenzado, adorna por completo y esmeradamente su cabeza; lleva las vestiduras y el palio de Atenea, y en la mano porta los símbolos de su poder: en la izquierda, una serpiente enroscada en enormes espirales; en la derecha, unas tablillas con representaciones espléndidas y variopintas, unidas por un gancho oculto, y mientras que la mano izquierda esconde bajo el palio sus insidias viperinas, la derecha, por el contrario, se muestra a todos. El aspecto de la Dialéctica es en conjunto agresivo y amenazante, y profiere en voz alta, en tono sacerdotal y oracular, fórmulas incomprensibles para la mayoría: que la universal afirmativa se contrapone en modo oblicuo a la particular negativa, y que ambas son convertibles; habla además de univocidad y equívocidad y asegura ser la única capaz de distinguir lo verdadero de lo falso.

Una entrada en escena llena de tensión, que suscita cierta zozobra entre los dioses, que Bromio, es decir, el «alborotador» Dioniso-Baco, desdramatiza, observando hasta qué punto la recién llegada se parece a una bruja charlatana y provocando así en los espectadores cierta hilaridad. Pero la diosa Palas, que conoce bien la dialéctica, interviene para decir que no es este un personaje risible, como se verá en cuanto haya expuesto sus enseñanzas. Júpiter exhorta entonces a la joven a exponer en latín su saber. En un exordio, la Dialéctica declara que tiene orígenes griegos,

pero que puede expresarse igualmente en latín gracias al valioso trabajo de mediación realizado por Varrón, primer traductor a la lengua de los romanos de sus enseñanzas, aprendidas en los textos de Platón y Aristóteles. Sin embargo, ha conservado en griego su propio nombre, Dialéctica, por lo que este sigue siendo idéntico en Atenas y en Roma. Comienza entonces la exposición de sus enseñanzas, que comprenden, según el orden habitual en las escuelas griegas, transmitido por Varrón, todo el corpus doctrinal de la lógica clásica, articulado del siguiente modo:

1) *de loquendo*, es decir, la doctrina del significado de los términos, que comprende los cinco predicables (género, especie, definición, propio, accidente), los *antepredicamenta o instrumenta categoriarum* (es decir, la distinción entre diversos tipos de denominaciones: equívoca, unívoca, plurívoca, propia, ajena), las categorías (sustancia, cantidad, cualidad, relación, espacio, tiempo, acción, pasión, estado, situación) y *postpraedicamenta* (es decir, las cuatro formas de oposición: contradictoriedad, privación, contrariedad, relatividad), la definición y la división;

2) *de eloquendo*, es decir, la doctrina del discurso y de sus partes (*nomen y verbum* que forman la *oratio*);

3) *de proloquendo*, que comprende la doctrina de la proposición predicativa o juicio (*proloquium*), la cual, en cuanto síntesis o diairesis de representaciones, tiene la característica de poder ser verdadera o falsa, la *differentiae proloquiorum* (esto es, la cualidad afirmativa o negativa y la cantidad universal o particular del juicio), la *proloquiorum affectiones* y la conversión de las proposiciones;

4) *de proloquiorum summa*, o, lo que es lo mismo, la doctrina del silogismo en tanto que concatenación de pro-

posiciones y sus diversas formas (categórico, hipotético o mixto)².

Tras la exposición de sus enseñanzas, la Dialéctica se apresta a proseguir ilustrando la doctrina de los sofismas, de los razonamientos capciosos, de las falacias y de los engaños que es posible perpetrar por medio de la palabra, tema tratado en las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles. Pero en este punto interviene Palas, que interrumpe a la Dialéctica, no solo para no cansar a la audiencia, sino también porque no conviene la exposición de los engaños sofísticos en presencia de Júpiter y de los demás dioses. Dice Palas, dirigiéndose a la Dialéctica para interrumpirla: «Ya basta, noble fuente de la ciencia profunda (*profundae fons decens scientiae*) que desvela la realidad oculta disertando sin dejar nada poco claro ni omitir nada ignoto»³.

Dos son los apuntes de este texto que habrán quedado patentes al final de nuestra historia: el primero es que la dialéctica se considera como la fuente misma del saber científico (*fons scientiae*) y se tiende a identificarla con la lógica entendida como el conjunto de las reglas del correcto razonar y argumentar con el fin de distinguir lo verdadero de lo falso. El otro es que la dialéctica, precisamente por su naturaleza de fuente del saber, se considera rigurosamente separada de la sofística y de la erística, que no tienen más que la apariencia del saber.

2. No se tratan otras dos doctrinas inicialmente anunciadas como competencia de la Dialéctica, a saber, la doctrina del discurso poético (*quinta de iudicando, quae pertinet ad iudicationem poetarum et carminum* [la quinta, acerca del juicio, que se refiere a la crítica de poetas y poemas]) y la de la dicción retórica (*sexta de dictione, quae dicenda rhetoribus commodata est* [la sexta, acerca de la dicción, que se ajusta a los oradores]).

3. Marciano Capella, *De nuptiis*, op. cit., IV, p. 423 (208, 14-16 Dick; 146, 7-9 Willis).

La presencia de esta idea de dialéctica entre el final del mundo antiguo y el inicio de nuestra era, documentada de forma tan plástica en el *De nuptiis*, es confirmada posteriormente por otros textos muy difundidos en la Edad Media en los que es posible reencontrarla, como en las *Institutiones* (cap. 3) de Aurelio Casiodoro, las *Etymologiae* (libro II, caps. 22-31) de Isidoro de Sevilla, o el *De dialectica* de Alcuino. Y se puede recordar también el *De dialectica* (o *Principia dialecticae*), obra bastante difundida de dudosa atribución a san Agustín, que define la dialéctica como la *disciplina disciplinarum* o la *scientia veritatis*⁴.

Tenemos por tanto en la transición del mundo antiguo al de la «edad intermedia» una idea decididamente positiva de la dialéctica entendida como fuente de ciencia, lo que no deja de sorprender tras la lectura del texto de Schopenhauer. Tenemos, pues, que preguntarnos: ¿cómo ha sido posible todo esto? ¿Cómo se ha llegado a ver en la dialéctica la fuente de la ciencia?

3. La dialéctica en la Antigüedad

Nuestra historia debe remontarse todavía más atrás, a los orígenes mismos de la dialéctica. Gracias a los resultados ya consolidados de toda una serie de estudios, podemos afirmar que la dialéctica nace con la democracia ateniense del siglo V a.C., es decir, cuando con la libertad política se dieron las condiciones que hicieron posible la libertad de

4. San Agustín sostiene también la congruencia de la dialéctica con la teología cristiana. De hecho, dado que la estructura de la dialéctica es *disputatoria*, quien discute es un dialéctico: por tanto, también lo es san Pablo en cuanto que discute con los judíos y paganos para defender el verbo; incluso la palabra misma de Dios lo sería, según lo que está escrito en Is 1, 18: *venite, disputemus, dicit Dominus* [Venid, discutamos, dice el Señor].

pensamiento y de expresión. La igualdad de los ciudadanos ante la ley (ἰσονομία) tiene, como recuerda Heródoto, partidario de la democracia (V, 78), su principal realización en la igualdad de derecho al uso de la palabra en las discusiones públicas (ἰσηγορία), un derecho, pues, que para los críticos de la democracia, como Isócrates (*Sobre el Areópago*, 20), ha degenerado en la facultad de decir cualquier tipo de cosas, en el hablar por hablar (παρρησία). El autorizado testimonio de Platón (*Gorgias*, 461 e; *Leyes*, I, 641 e) confirma que la libertad de palabra (ἐξουσία τοῦ λέγειν) era mayor en Atenas que en el resto de las ciudades de Grecia, tanto que se le podía atribuir justificadamente el apelativo de ciudad «amante del discurso» (φιλόλογος) o «de los muchos discursos» (πολύλογος). En este contexto histórico-político se produce, como es sabido, el nacimiento de aquel movimiento cultural que fue la sofística, y de él la filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles, en los cuales la dialéctica adquiere una importancia decisiva.

En lo que respecta al término en cuanto tal, sabemos que el verbo διαλέγεσθαι está atestiguado ya en Homero, pero solo en Platón es utilizado en una acepción propiamente filosófica, esto es, en el sentido de discutir atendiendo a la cosa misma, es decir, atendiendo a defender o atacar una tesis con el fin de establecer su verdad o falsedad, y en cuanto tal se contrapone a ἐρίζειν, al discutir por discutir. En Platón también se utiliza por primera vez en sentido técnico el adjetivo διαλεκτικός para caracterizar el arte del discurso y a aquel que lo practica. Pero la dialéctica había nacido antes de que se le encontrara nombre. Aristóteles, según un fragmento que ha llegado hasta nosotros de su diálogo de juventud perdido, el *Sofista*, consideraba descubridor o inventor (εὐρετής) de la dialéctica a Zenón de Elea (cfr. 65 Rose; 1 Ross; 39 Gigon). Un testimonio que es confirmado

por lo que Platón dice de Zenón, que en el *Fedro* recibe el apelativo de «Palamedes de Elea», puesto que, como el personaje homérico, «hablaba con tanto arte que a quien le escuchara las mismas cosas le parecían similares y disimilares, una y muchas, quietas y en movimiento» (*Fedro*, 261 d); y el arte de Zenón se define más adelante como «arte de la antilogía», es decir, del procedimiento contradictorio.

4. *La sofística*

En lo que respecta a la dialéctica, los dos exponentes de la sofística que cabe recordar son Protágoras y Gorgias. Protágoras practica lo que Platón denominaría después método dialéctico, es decir, la confrontación y la discusión de dos opiniones contrapuestas a través del diálogo que tiene lugar entre dos interlocutores que tratan de refutarse alternativamente, y que se distingue en cuanto «discurso breve» (βραχυλογία) del «discurso largo» (μακρολογία), «monologante», de la retórica. Protágoras era conocido en la Antigüedad como el primero que afirmó que sobre cualquier tema es posible sostener opiniones opuestas (Diels-Kranz, 80 A 1); tenemos noticia de una de sus obras perdidas, titulada *Antilogia*, es decir, precisamente «discursos opuestos», que inauguró una tradición literaria de la que se conserva un destacado ejemplo en los denominados *Dissoi lógoi*, escrito anónimo que desarrolla «discursos dobles», es decir, opuestos entre sí, sobre temas fundamentales (¿Qué es bueno y qué es malo? ¿Qué es justo y qué injusto? ¿Qué es decente y qué indecente?). La posición filosófica de Protágoras, basada en la convicción de que «todas las opiniones son ciertas» (Platón, *Teeteto*, 166 d y ss.), es que «el hombre es la medida de todas las co-

sas» (Diels-Kranz, 80 B 1), que culmina, como es sabido, en la valoración de la opinión (δόξα) y de la democracia.

En cuanto a Gorgias, merece ser recordado porque argumentaba según un método dialéctico muy similar al que seguía Zenón, pero con la finalidad filosófica opuesta, es decir, no para sostener la inmutabilidad del ser, sino para extraer una especie de nihilismo *ante litteram* en el cual se niegan la existencia y la posibilidad de expresar el ser. Más que filósofo, Gorgias fue sobre todo maestro de retórica y de erística, es decir, del arte del discurso practicado con el fin exclusivo de persuadir a los oyentes o de alcanzar la victoria en las discusiones sin preocuparse de la verdad. Efectivamente, Gorgias entiende el discurso como un «gran señor» (δυνάστης μέγας) porque en él es posible sostenerlo todo y lo contrario de todo, es más, tiene en su poder la creación de la realidad que eso significa: puede incluso dar a entender a los griegos la inocencia de Helena, cosa que el propio Gorgias intenta hacer en su *Elogio de Helena*. Desde un punto de vista filosófico, aplicando el método dialéctico refutativo practicado también por Zenón, que consiste en reducir a contradicción las tesis opuestas a las que se intenta sostener, Gorgias llega a formular en su tratado *Sobre el no ser, o sobre la naturaleza* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως) sus tres célebres tesis: el ser no es, si fuese, no sería cognoscible, si fuese cognoscible, no sería comunicable (ἀνερμήνευτον).

5. Sócrates

El otro gran padre fundador de la dialéctica es Sócrates, quien, con su magisterio original, expuesto en los testimonios de Platón, Aristóteles y Jenofonte, pone en práctica el

método dialéctico ya utilizado por Protágoras, pero con finalidad y resultados diferentes. Formalmente, Sócrates practicaba el mismo método de discusión dialéctica, por medio de preguntas y respuestas, que también habían utilizado los sofistas (la única diferencia notable, al menos en apariencia, era que los sofistas cobraban por sus enseñanzas, mientras que Sócrates no). Sócrates llevó este método a una mayor perfección técnica mediante una serie de procedimientos lógicos, el primero de ellos el de la «refutación» (ἔλεγχος), cuyo objetivo era demostrar la contradictoriedad y por tanto la insostenibilidad de una determinada opinión examinada. Es un procedimiento dialéctico que tiene lugar en el diálogo, puesto que consiste en intentar que el interlocutor reconozca, por medio de las preguntas adecuadas, determinadas premisas de las que se infieren conclusiones que contrastan con las tesis sostenidas por el adversario para lograr que se contradiga consigo mismo.

En realidad, con Sócrates se produce una transformación decisiva en la configuración de la dialéctica, que depende de la distinta actitud que adopta en la confrontación de las opiniones. Del hecho de que estas últimas se muestren todas igualmente refutables o sostenibles Sócrates no deduce, como Protágoras, la convicción de que la dialéctica tiene una tarea análoga a la de la retórica, a saber, persuadir o disuadir respecto a unas u otras con independencia de su verdad, es decir, no deduce la tesis de que todas las opiniones son verdaderas, sino, por el contrario, que son todas falsas, o mejor dicho: en la medida en que pueden ser tanto verdaderas como falsas, no tienen aquel carácter de saber estable propio de lo universal (τὸ καθόλον), es decir, de la ciencia (ἐπιστήμη). La tarea de la dialéctica se convierte en una tarea crítica: no debe ponerse al servicio de esta o aquella opinión para sostenerla o para

demolerla, sino que debe poner a prueba todas las opiniones intentando refutar su pretensión de hacerse pasar como verdadero saber sin serlo. Partiendo de las opiniones, pues, la dialéctica socrática origina la exigencia de algo que no sea ya una opinión, un parecer o punto de vista particular, perspectivista y subjetivo, sino que constituya la superación de todo perspectivismo y subjetividad, es decir, la exigencia de lo universal, de la ciencia. La dialéctica socrática queda por tanto libre de cualquier interferencia con la retórica y es claramente practicada con miras a la ciencia, aunque en realidad no llegue a una auténtica comprensión y a una auténtica formulación del saber, sino que se atenga a la exigencia, radicalmente crítica, del «saber que no se sabe». Será Platón quien la desarrolle en el sentido del saber epistémico.

6. Platón

Ilustrar, aunque solo fuera a grandes rasgos, el desarrollo sistemático que hace Platón del método dialéctico de Sócrates –llegando, con la doctrina de las ideas, a formular el universal que buscaba Sócrates de forma no aporética, sino sistemática, e identificando por tanto la dialéctica con la filosofía– requeriría todo un tratado. Bien es cierto que en nuestro contexto –en el que interesa sobre todo la relación entre dialéctica y erística– Platón, con su dialéctica, no parece constituir un punto de referencia para Schopenhauer, que sin embargo le admiraba como «divino», al contrario de lo que probablemente ocurra con Aristóteles. Esto es debido a que –y es esto lo que interesa resaltar– Platón sostiene una concepción de dialéctica opuesta a la redescubierta por Schopenhauer: Platón critica de forma radical la concepción sofística, retórica y erística de la dialéctica, porque esta no es para él

una mera técnica argumentativa desvinculada de la verdad del asunto en cuestión sino, por el contrario, el método riguroso para la búsqueda de la verdad.

Aunque puede decirse que en general esto es así, un examen más atento muestra que la concepción platónica de la dialéctica no es la misma en todos los diálogos. En efecto, dicha concepción atraviesa una evolución en el transcurso de la cual se desarrolla progresivamente a partir de la concepción socrática, que es aquella que se encuentra en los diálogos de juventud, hasta llegar a un auténtico método sistemático del filosofar, que es la que caracteriza los diálogos «dialécticos», así denominados porque en ellos la teorización de la dialéctica llega a su cénit.

Una primera referencia a la dialéctica se encuentra en el *Menón* (75 d), un diálogo que refleja la exigencia de desarrollar de modo positivo la enseñanza socrática y que puede considerarse como la introducción a la filosofía de Platón, pero en el cual sigue prevaleciendo la concepción socrática según la cual aunque el método dialéctico se ejerza, ciertamente, con miras a la verdad, a la definición del universal, lo determinante es lograr un acuerdo (*ὁμολογία*) con el interlocutor.

La superación de la concepción socrática y la maduración de la concepción típicamente platónica están documentadas en la *República*, donde la dialéctica, que es el saber que deben poseer los gobernantes del Estado ideal, se identifica con el grado máximo del conocimiento. Hacia el final del libro sexto, Platón ilustra los grados del conocimiento comparándolos con una línea dividida en cuatro segmentos que se corresponden respectivamente a los cuatro grados del conocimiento: los primeros dos son los que constituyen la opinión (*δόξα*), es decir, la imaginación y la creencia (*εἰκασία, πίστις*), y los otros dos son

los que constituyen la ciencia (ἐπιστήμη), es decir, el razonamiento y la inteligencia (διάνοια, νόησις). Pues bien, la dialéctica se identifica con el saber auténticamente científico del último segmento de la línea, el cual no se detiene en las hipótesis, sino que las utiliza como medios para llegar a un principio no hipotético (ἀνυπόθετον), representado por la idea del Bien. Sin embargo, dado que el tema del diálogo no es la dialéctica en cuanto tal, sino la naturaleza y la organización del estado ideal, Platón no especifica ulteriormente en qué consiste el procedimiento para llegar desde las hipótesis hasta el principio no hipotético, ni cuál es el que se utiliza para descender de este último a las demás ideas: sí alude, sin embargo, en un pasaje significativo (*República*, VII, 534 b y ss.) al hecho de que la dialéctica llega a ese principio a través de refutaciones de todo tipo (διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών), y que tales refutaciones no se llevan a cabo conforme a la opinión, sino según la cosa misma (μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν).

La estructura del procedimiento dialéctico se precisa en los diálogos posteriores a la *República*. En el *Fedón* Platón afirma que es preciso verificar la coherencia de las hipótesis, es decir, las ideas que se formulan para dar razón de proposiciones particulares, y tal verificación se lleva a efecto en primer lugar examinando las consecuencias que se derivan de ellas para observar si se contradicen o no entre sí, y posteriormente reduciendo toda hipótesis a una hipótesis superior, más universal, hasta llegar a algo que sea suficiente por sí solo (ικανόν), es decir, irreductible ya a hipótesis ulteriores (*Fedón*, 101 d-e). En el *Parménides*, Platón sigue desarrollando el método dialéctico, no limitándolo ya a la verificación de una determinada hipótesis para observar si de ella se derivan consecuencias que se contradicen entre sí o con otras tesis aceptadas, sino ex-

tendiéndolo también a las hipótesis opuestas. Se tienen así dos hipótesis contradictorias, es decir, dos hipótesis tales que una niega lo que afirma la otra y la refutación de una demuestra por sí sola la otra. Según esto, la estructura formal del método dialéctico que teoriza Platón es identificable, más que con el de Sócrates, con el de Zenón, en cuanto que, al igual que este último, examina dos hipótesis contradictorias, si bien, en continuidad con el método socrático, es aplicado a la búsqueda del universal. Esta concepción de la dialéctica también está presente en sus últimos diálogos, es decir, el *Fedro*, el *Sofista* y el *Filebo*, en los cuales la dialéctica se define como el método de clasificación sistemática de ideas mediante el criterio de reducción (συναγωγή) de lo particular a lo universal y de división (διαίρεσις) de lo universal en lo particular. Esto implica, como puede entenderse fácilmente, una contraposición entre la dialéctica, por un lado, y la erística, la sofística y la retórica, por otro, que representan las diversas formas en las que el uso de la dialéctica conduce a la negación o a la simulación de la verdad y del saber. Una contraposición que se sostiene con plena consciencia de la profunda semejanza entre la filosofía, es decir, la auténtica dialéctica, y la sofística, en la medida en que ambas utilizan el arte de contradecir y la técnica de la refutación. La valoración de la refutación como núcleo de la dialéctica y su desarrollo en sentido constructivo son también atestiguados en la *Carta séptima*, donde se ilustra el proceso a través del cual se llega a captar los principios, afirmando que solo «si se refuta mediante refutaciones benévolas (ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα), utilizando sin hostilidad preguntas y respuestas, brillan la comprensión y la inteligencia respecto a cualquier cosa (ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς)» (344 b).

7. Aristóteles

La dialéctica de Aristóteles ha sido objeto de tantos estudios, y de tal importancia, que no podemos aquí siquiera intentar ilustrarla. Baste con recordar los rasgos que caracterizan su inspiración de fondo, sobre todo para poder valorar mejor la erística que retoma Schopenhauer. Como se sabe, Aristóteles dedica al estudio de la dialéctica dos escritos del *Organon*, a saber, los *Tópicos*, en ocho libros, y *Sobre las refutaciones sofísticas*, que en algunos manuscritos aparecen como el noveno libro de los *Tópicos*. Distanciándose de Platón, Aristóteles devuelve la actividad dialéctica al ámbito de las opiniones, volviendo en este sentido a la concepción de Protágoras, con la precisión de que si bien es cierto de que para Aristóteles la opinión no es ciencia, esta no es tampoco un parecer meramente subjetivo y arbitrario, como en sus degeneraciones sofísticas y erísticas, sino un punto de partida susceptible de consenso. La dialéctica es, pues, un método que sirve para discutir bien sobre cualquier tema posible partiendo de opiniones plausibles (*ἐνδοξία*), es decir, opiniones compartidas por todos, por la mayoría o por los sabios y, entre estos, por los más conocidos y reputados (*Tópicos*, I, 1, 100 a 1-20). Esto quiere decir que no solo los filósofos o los sabios, ni por tanto quienes desean llegar a serlo, sino todos los hombres ejercen de algún modo la dialéctica, puesto que todos llegan a verse en situación de tener que defender o atacar, es decir, poner a prueba una tesis. Bien es cierto que, mientras que los hombres corrientes practican la dialéctica sin un método, el auténtico dialéctico lo hace mediante una técnica y una capacidad argumentativa específicamente ejercitada y desarrollada (*Sobre las refutaciones sofísticas*, 11, 172 a 23-36). Aristóteles, por su parte, se jacta de haber

aportado el primer tratado jamás escrito sobre los métodos de la buena argumentación (*Sobre las refutaciones sofísticas*, 34, 183 b 16-184 b 7), mientras que en otros casos, por ejemplo en la retórica, ya existían tratadistas anteriores.

Como se explica ya al principio mismo del tratado, la característica específica del silogismo o razonamiento dialéctico consiste, pues, en inferir a partir de premisas «endoxales», es decir, opiniones plausibles en el sentido indicado, mientras que el razonamiento científico, apodíctico, infiere a partir de premisas verdaderas y primeras, es decir, evidentes por sí mismas y no en virtud de alguna otra cosa, y el erístico de premisas que se presentan engañosamente como opiniones plausibles pero que en realidad no lo son (*Tópicos*, I, 1, 100 a 27-101 a 1). Aristóteles menciona otra forma más de razonamiento falaz, a saber, el «paralogismo», cuya incorrección no procede del engaño, sino de un error, y que por tanto se considera distinto del silogismo erístico. Y trata también de un tipo de razonamiento ulterior, el retórico o «entimema», que se distingue de los demás por su forma abreviada, generalmente por la omisión de una premisa que se da por sobreentendida.

Esta distinción entre las diversas formas de razonamiento se retoma al final del tratado, donde Aristóteles propone llamar «filosofema» al silogismo apodíctico, «epicheirèma» (es decir, argumentación directa contra un interlocutor) al silogismo dialéctico, «sofisma» al silogismo erístico y «aporema» al silogismo dialéctico que concluye con una contradicción y por tanto con una refutación (*Tópicos*, VIII, 11, 162 a 12-18). Y también es retomada posteriormente en *Sobre las refutaciones sofísticas*, donde se afirma que «Hay cuatro géneros de argumentos en la discusión: didácticos, dialécticos, críticos «*Peirastikoi*» y erísticos. Son didácticos los que prueban a partir de

los principios peculiares de cada disciplina y no a partir de las opiniones del que responde (pues es preciso que el discípulo se convenza); dialécticos los que prueban la contradicción a partir de cosas plausibles; críticos, los contruidos a partir de cosas que resultan plausibles para el que responde y que es necesario que sepa el que presume de tener un conocimiento (de qué manera, empero, se ha precisado en otros textos); erísticos, los que, a partir de cosas que parecen plausibles, pero no lo son, prueban o parece que prueban» (*Sobre las refutaciones sofísticas*, 2, 165 a 38-b 8; Aristóteles, *op. cit.*, p. 311).

Distinguiendo las respectivas formas de razonamiento, Aristóteles separa claramente la dialéctica de la ciencia, la erística o la retórica. Pero la especificidad de la dialéctica es determinada posteriormente en el segundo capítulo del primer libro de los *Tópicos* indicando sus usos posibles, que son tres:

1) La dialéctica es útil en relación con el ejercicio (πρὸς γυμνασίαν), es decir, sirve para entrenarse en la práctica de la argumentación.

2) Es útil en relación con las conversaciones (πρὸς τὰς ἐντεύξεις), es decir, sirve para conducir bien las discusiones que uno se vea en el caso de trabar.

3) Es útil, en fin, en relación con las ciencias filosóficas (πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας) y esto en dos sentidos:

3.1) Sobre todo, porque aprendiendo a desarrollar las aporías en ambas direcciones (πρὸς ἀμφοτέρα διαπορῆσαι) nos resulta más fácil discernir lo verdadero y lo falso en cualquier alternativa.

3.2) Lo es también porque siendo inquisitiva (ἔξεταστική), «es útil para las cuestiones primordiales pro-

pias de cada conocimiento», es decir, ayuda a encontrar aquellas proposiciones primeras de las que, en cada una de las ciencias particulares, parte la demostración apodíctica, la cual, en cuanto principio de demostración, no puede a su vez ser demostrada, aunque sí buscada de forma dialéctica.

Aunque aquí dejaremos en este punto la aclaración del significado de estos posibles usos de la dialéctica, está claro que Aristóteles sitúa la dialéctica en el ámbito de la opinión, de las *endoxa*, y por tanto rehabilita, contra Platón, el valor de la opinión; a diferencia de Protágoras, sin embargo, Aristóteles no considera que la opinión tenga que estar en conflicto con el saber científico, sino, al contrario, muestra que puede resultar útil para la adquisición del saber en la medida en que aporta el terreno del que parten las demostraciones científicas.

Dicho esto, está claro que también para Aristóteles, pese a su rehabilitación de la opinión, la erística no puede representar más que una degeneración de la dialéctica, dado que esta parte solo en apariencia, es decir, engañosamente, de opiniones plausibles. En el estudio de los silogismos erísticos (*ἐριστικοί*, *ἀγωνιστικοί*) contenido en *Sobre las refutaciones sofísticas* –Platón los había tratado en el *Eutidemo*– Aristóteles intenta desenmascarar los engaños erísticos y proporcionar instrumentos para defenderse de ellos en las discusiones. Con ese fin ilustra las cinco trampas que tienden los sofistas: la contradicción y posterior refutación (*ἔλεγχος*), la falsedad (*ψεῦδος*), la paradoja (*παράδοξον*), el error lingüístico (*σολοικισμός*) y la palabrería vana (*ἀδολεσχῆσαι*), y muestra después cómo evitarlas, detallando trece tipos de silogismos erísticos falsos (seis derivados de la *fallacia dictionis*, siete de la *fallatia extra dictiones*, es decir, de los vicios lógicos).

También en este contexto, en particular en los capítulos 1, 2 y 9 del tratado, Aristóteles subraya la diferencia entre la dialéctica y la erística.

Schopenhauer, prescindiendo completamente de la utilidad científica que Aristóteles atribuía a la dialéctica, y por tanto desatendiendo sus diferencias con la erística, identifica simplemente la dialéctica con esta última y, reteniendo tan solo el aspecto técnico-formal, la reduce a un conjunto de estratagemas, es decir, a mero instrumento argumentativo al servicio bien de lo verdadero, bien de lo falso, a arma para prevalecer sobre el interlocutor con independencia de que se tenga o no razón. A tal efecto, Schopenhauer, con la sólida convicción de que la dialéctica, instrumento al servicio de la naturaleza perversa y prepotente del hombre, no puede ser sino erística, explota los materiales que pone en abundancia a su disposición el tratado aristotélico, pero se lamenta de la forma insuficientemente erística que Aristóteles ha dado a la dialéctica. En efecto, para Schopenhauer la dialéctica tiene como tarea principal la de «atender únicamente a cómo uno defiende sus afirmaciones y refuta las del otro» (cfr. *supra*, p. 27), y por tanto la de «establecer y analizar aquellas estratagemas de la mala fe en la discusión» (cfr. *supra*, p. 28). Y afirma posteriormente: «En mi opinión, es preciso separar la *dialéctica* de la *lógica* más nítidamente de lo que lo hizo Aristóteles, dejando a la *lógica* la verdad objetiva en la medida en que esta sea *formal* y limitando la dialéctica al *llevar razón al discutir*: Por el contrario, la *sofística* y la *erística* no pueden separarse de esta última tal como lo hizo Aristóteles [...] y puesto que se acostumbra en general a considerar el nombre de *dialéctica* como sinónimo de *lógica*, queremos denominar nuestra disciplina *Dialectica eristica*, dialéctica erística» (cfr.

supra, p. 19-20, nota). A este respecto, es significativo que Schopenhauer, a pesar de Aristóteles, afirme que no ha encontrado ningún tratamiento de este tema antes de él. Dice haber «buscado por doquier», probablemente sirviéndose, sobre todo, de las *Vidas de los filósofos* de Diógenes Laercio y de las *Dialecticae institutiones* de Pedro Ramo, aunque el único escrito que menciona es una obra perdida de Teofrasto cuyo título (en forma, por lo demás, problemática) conservó Diógenes Laercio: Ἀγωνιστικὸν τῆς περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους θεωρίας [*Discusiones sobre la teoría de los discursos erísticos*]⁵.

8. Después de Aristóteles

En este punto sería interesante hacer alguna referencia a las demás concepciones dialécticas importantes de la Antigüedad, por ejemplo a las de la escuela de Megara, en algunos de cuyos autores se desarrolla de forma particular la erística y la doctrina de los sofismas, o a la de los estoicos, que identifican la dialéctica con la totalidad de la lógica, o, en fin, a Cicerón, con su compendio de los *Tópicos* de Aristóteles y su concepción retórica de la dialéctica. Pero

5. Ya M. Schmidt, *De Theophrasto rhetore commentarius*, diss., Hallae, 1839, y posteriormente H. Usener, *Analecta Theophrasteae*, diss., Bonnae, 1858, hacían notar la problemática formulación gramatical del título, especialmente el neutro singular Ἀγωνιστικὸν [βιβλίον?]. Los estudios más recientes propenden por un doble título en genitivo (sobrentendiéndose «libro de»): Ἀγωνιστικῶν ἢ τῆς περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους θεωρίας, es decir, *Libro de los discursos agonísticos o de la teoría de los discursos erísticos* (cfr. Michael G. Sollenberger, *Diogenes Laertius* 5.36-57: *The «Vita Theophrasti»*, en *Theophrastus of Eresus. On His Life and Work*, William W. Fortenbaugh ed., Transaction Books, New Brunswick-Oxford, 1985, pp. 1-62, en particular pp. 46-47).

aquí podemos dejar a un lado todo esto, porque Schopenhauer no parece tener en cuenta estas concepciones de la dialéctica; por el contrario, critica abiertamente a la única de ellas en la que gasta algunas palabras, la ciceroniana. Y, por otra parte, ya parecen aclarados, al menos en lo que se refiere a la Antigüedad, aquellos aspectos oscuros de nuestra historia que pretendíamos iluminar, es decir, la relación de la dialéctica con el saber científico, por una parte, y con el engaño erístico, por otra.

Sin embargo, debemos retomar la pregunta a lo largo de la cual se desarrolla nuestra historia. Si esto es la dialéctica para los antiguos, ¿qué es la dialéctica, la ciencia y la erística para los modernos? ¿Cómo ha sido posible llegar a las dialécticas de Schopenhauer y de Hegel?

9. *La dialéctica en la Modernidad*

No es este el lugar para intentar ilustrar la historia de la dialéctica en la transición del mundo antiguo al medieval –el mito narrado por Marciano Capella puede bastar como testimonio paradigmático– ni para demorarse en las discusiones medievales en torno a la dialéctica y su relación con la teología, o sobre el desarrollo del género literario de los *sophismata* y de las *disputationes*. Lo cierto es que este último aspecto sería especialmente interesante para una comparación con la dialéctica erística de Schopenhauer, pero como este, excepción hecha de una alusión a Escoto Erígena y otra a Francis Bacon, no parece tomar en consideración este género literario, permítasenos seguir adelante⁶.

6. Me limitaré aquí a recordar, a título de ejemplo, el estudio, todavía útil, de Martin Grabmann, *Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhun-*

Lo mismo puede decirse del desarrollo de la dialéctica en el humanismo y en el Renacimiento, donde sin embargo podrían encontrarse interesantes desplazamientos en la idea de dialéctica: la neta y exacerbada oposición a la concepción aristotélico-escolástica de dialéctica, que de todos modos pervive durante un prolongado período, hasta finales del siglo XVII, donde se la encuentra en los comentarios *In universam dialecticam Aristotelis* de la Escuela de Coimbra; posteriormente la rehabilitación de la dialéctica ciceroniana entendida como *ars disserendi in utramque partem* en referencia a la praxis jurídica; posteriormente, el nacimiento del «retoricismo», fenómeno desarrollado bien debido al conocimiento de Cicerón, bien a causa de la enseñanza paralela de la lógica y la retórica, que de ese modo acabaron influyéndose mutuamente. Todos estos fenómenos están vinculados a nombres de ilustres humanistas, como Lorenzo Valla (*Dialectica*, Venecia, 1499), Rodolfo Agrícola (en realidad Roelof Huysman, *De inventione dialectica*, Lovaina, 1515), Luis Vives (*Adversus pseudodialecticos*, Sélestat, 1520), Pedro Ramo (*Dialecticae partitiones* [posteriormente: *institutiones*], París, 1543; *Aristotelicae animadversiones*, París, 1543), Philipp Melanchthon (*Erotemata dialectices*, Wittenberg, 1547).

Para nuestra historia, el aspecto interesante es la mayor importancia que se atribuye a la *inventio*, es decir, a la recuperación de los *loci* como puntos de partida de la argumenta-

derts, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, vol. 36, tomo 1, Aschendorff, Münster, 1940, y los textos recopilados en *Die mittelalterliche Traktate «De modo opponendi et respondendi»*, R. De Rijk ed., Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, vol. 17, Aschendorff, Münster, 1980, que comprenden, entre otros, la edición del *Thesaurus philosophorum* de Agnafat y el *De modo opponendi et respondendi*, del pseudo Alberto Magno.

ción (*sedes argumentorum*), frente al otro momento de la dialéctica, el *iudicium*, es decir, frente a la forma correcta de la conclusión silogística. Precisamente en la distinta valoración de la relación entre *inventio* e *iudicium*, entre tópica y analítica, estriba la diferencia principal entre la concepción aristotélico-escolástica y la humanístico-ciceroniana. En efecto, para esta última, la tópica, o dialéctica, no es una forma particular de razonamiento quizá inferior al analítico, en la medida en que solo es probable, sino el presupuesto necesario de la analítica, ya que aporta los *loci communes* de los que debe partir todo razonar y argumentar, incluido el analítico. Cristaliza de este modo la distinción entre analítica y dialéctica que, a través de una tradición latente, llega hasta Kant.

Pero posteriormente habría que analizar la crisis de la dialéctica en la Edad Moderna tras el nacimiento del nuevo paradigma del saber representado por la ciencia moderna y basado en el método matemático: la dialéctica se refiere ahora a una «dialéctica natural», la cual proporciona el único *ordo*, el único método posible de indagación científica, que es precisamente el que va de lo conocido a lo desconocido –que es el que aparece ya en Pedro Ramo (*Quod sit unica doctrinae instituendae methodus*, París, 1557)– o se rechaza cada vez más como un saber ilusorio y aparente.

10. Kant

Kant es el pensador que en la Modernidad vuelve a abordar de modo filosóficamente riguroso el problema de la dialéctica y que le da un planteamiento que conservaría una importancia decisiva, también para Schopenhauer y Hegel. Como es sabido, la arquitectónica de la *Crítica de la razón pura* está articulada en «estética» y «lógica», y la ló-

gica se divide a su vez en «analítica» y «dialéctica». A nosotros nos interesa sobre todo esta última distinción, en la medida en que de ella se deriva la específica concepción kantiana de la dialéctica. Kant define la analítica como aquella parte de la lógica que descompone la actividad formal del intelecto y de la razón en sus elementos constitutivos, esto es, conceptos, juicios e inferencias, y que la expone como criterio formal para evaluar la coherencia de todo conocer⁷.

Sin embargo, la forma pura del pensamiento no basta por sí sola para producir un auténtico conocimiento, sino que solo permite conectar los objetos en un todo coherente conforme a las leyes de la lógica. «No obstante —observa en este punto Kant—, hay algo tan tentador en la posesión de ese arte ficticio que suministra a todos nuestros conocimientos la forma del entendimiento [...] que aquella lógica general, que constituye simplemente un *canon* destinado a enjuiciar, es empleada como *organon* destinado a la producción efectiva, al menos en apariencia, de afirmaciones objetivas. Con lo cual se comete, de hecho, un abuso. Empleada de esta forma, como presunto *organon*, la lógica general recibe el nombre de *dialéctica*»⁸.

Cabe hacer dos observaciones al respecto. Ante todo, subrayar que con la articulación de la lógica en analítica y dialéctica, Kant —desde un punto de vista general, es decir, sin atender de momento a lo que él entiende por analítica y dialéctica— parece seguir la tradición aristotélica. Como hemos mencionado, esta consideraba de hecho a la dialéctica como una parte de la lógica, junto a la analítica, frente

7. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978.

8. *Ibid.*, p. 99.

al «retoricismo» o «ciceronismo», que por el contrario veía en la dialéctica el presupuesto que sirve de fundamento a todo argumentar, y contra el «ramismo», que identificaba dialéctica y lógica⁹. Una confirmación del hecho de que en este punto Kant se refiere a Aristóteles se encuentra también en sus lecciones de *Lógica*, publicadas por Gottlob Benjamin Jäsche (Königsberg, 1800), donde Kant afirma que «la lógica actual se deriva de la *analítica* de Aristóteles. Puede considerarse a este filósofo como el padre de la lógica. Él la expuso como *organon* y la dividió en *analítica* y *dialéctica*»¹⁰. Por lo demás, la intención de Kant de tomar a Aristóteles como punto de referencia para su propio tratado se deduce claramente del hecho de que, al presentar su propio trabajo en el *Prólogo* a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, afirma que la lógica «no ha

9. Giorgio Tonelli, en el estudio *Der historische Ursprung der kantischen Termini «Analytik» und «Dialektik»*, en «Archiv für Begriffsgeschichte», VII, 1962, pp. 120-139, ha documentado la presencia de la distinción entre analítica y dialéctica en la tradición alemana anterior a Kant, sosteniendo que en Alemania, después de la extinción del ramismo a principios del siglo XVIII, dialéctica significaba, en conformidad con la tradición escolástica, toda la lógica aristotélica. Solo posteriormente, por la influencia de aristotélicos extranjeros como Jacopo Zabarella y Philippe Canaye, se fue afirmando la distinción entre analítica y dialéctica, que vuelve a encontrarse en manuales de la época. Entre estos, Tonelli señala como fuentes de Kant el tratado del eclético Joachim Georg Darjes, *Introductio in Artem Inveniendi, seu Logicam theoretico-practicam, qua Analytica atque Dialectica in usum et iussu auditorum suorum methodo iis commoda proponuntur*, Jena, 1732, en el cual la analítica se define como *scientia inveniendi veritates cum certitudine* [la ciencia de descubrir verdades con certeza] y la dialéctica como *scientia inveniendi veritates probabiliter* [ciencia de descubrir verdades con probabilidad]. En otro lugar, Darjes traza una breve historia de la lógica a partir de Zenón (sobre el cual se sirve de Gasendi como fuente). También Kant utiliza esa referencia.

10. Immanuel Kant, *Logik*, en *Werke*, edición de Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982, tomo VI, pp. 442-443.

necesitado dar ningún paso atrás desde Aristóteles» y que «lo curioso es que tampoco haya sido capaz, hasta hoy, de avanzar un solo paso»¹¹.

Pero una vez aclaradas estas referencias a la tradición aristotélica, hay que hacer notar que Kant, contra esa tradición a la que él sin embargo se adscribe, atribuye a la dialéctica un significado negativo, como se ve claramente en la definición que da de ella en el pasaje citado. En efecto, basándose en su concepción filosófica, según la cual el pensamiento solo garantiza a nuestro conocer la organización formal correcta, mientras que únicamente la sensibilidad puede aportar su contenido material, Kant denomina dialéctica la pretensión ilusoria de producir el conocer mediante la sola actividad de la razón: «La lógica general, considerada como *organon*, es siempre una lógica de la apariencia, esto es, una lógica dialéctica. La lógica no nos suministra información alguna sobre el contenido del conocimiento, sino sólo sobre las condiciones formales de su conformidad con el entendimiento, condiciones que son completamente indiferentes respecto de los objetos. Por tal motivo, la pretensión de servirse de ella como de un instrumento (*organon*) encaminado a extender o ampliar, al menos ficticiamente, los conocimientos desemboca en una pura charlatanería, en afirmar, con cierta plausibilidad, cuanto a uno se le antoja, o en negarlo a capricho»¹². Y sin mencionar nombre alguno, ni siquiera el de Aristóteles, Kant parece atribuir esa concepción negativa de la dialéctica al pensamiento griego en su conjunto: «Por muy diferente que haya sido la acepción en que los antiguos to-

11. Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 15.

12. *Ibid.*, pp. 99-100.

maron la ciencia o el arte de la dialéctica, se puede colegir, partiendo de la forma en que efectivamente la empleaban, que no significaba para ellos sino la *lógica de la apariencia*. Se trataba de un arte sofisticado para dar apariencia de verdad a la ignorancia y a sus ficciones intencionadas, de modo que se imitaba el método del rigor que prescribe la lógica en general y se utilizaba su tónica para encubrir cualquier pretensión vacía»¹³. La misma definición negativa de la dialéctica como lógica de la apariencia o de la ilusión, como *ars sophistica, disputatoria*, se remacha en la *Lógica*, donde Kant dice: «Entre los griegos, los dialécticos eran los abogados y oradores, que podían conducir al pueblo adonde quisieran porque el pueblo se deja engañar por la apariencia. La dialéctica era entonces, pues, el arte de la apariencia. La lógica también se expuso durante un tiempo bajo el nombre de *arte de discutir*, y durante ese tiempo toda lógica y filosofía fueron cultivadas por ciertos charlatanes con objeto de simular cualquier apariencia»¹⁴.

Kant lleva a cabo, pues, una reducción completa de la dialéctica a la erística. Pero esto significa que, a pesar de sus referencias a la distinción entre analítica y dialéctica en la tradición aristotélica, Kant da a la dialéctica una acepción peyorativa que se enfrenta explícitamente a la de Aristóteles. Hay que hacer notar, por lo demás, que Kant también rechaza explícitamente la idea de dialéctica establecida en la tradición aristotelizante de la Edad Moderna, de la cual él retoma la distinción entre analítica y dialéctica y por tanto la idea de que la dialéctica es una *logica pro-*

13. *Ibid.*, p. 99.

14. Kant, *Logik, op. cit.*, p. 438.

babiliun, es decir, el tipo de racionalidad adecuado al estudio de las cosas que no son necesarias, sino meramente contingentes y que por tanto solo admiten un conocimiento probable. En efecto, al definir la dialéctica como «lógica de la apariencia» o «lógica de la ilusión», es decir, la lógica de aquello que parece verdadero pero que no lo es (*scheinbar*, verosímil), Kant rechaza la idea de que la dialéctica puede ser una lógica de lo probable, es decir, aquello que parece verdadero en el sentido de que lo es sólo probablemente (*wahrscheinlich*, probable); el cálculo de probabilidades, en tanto que no es un conocimiento ilusorio, sino verdadero, compete para Kant a la analítica: «Antes hemos llamado a la dialéctica en general *lógica de la ilusión*. Esto no significa que sea una doctrina de la *probabilidad*, ya que esta es verdad, si bien una verdad conocida por medio de razones insuficientes, cuyo conocimiento es, por tanto, defectuoso, pero no falaz. Consiguientemente, no debe separarse de la parte analítica de la lógica»¹⁵.

Más allá de la curiosidad historiográfica de identificar la fuente inmediata de la que Kant toma la acepción peyorativa de la dialéctica, es evidente que, en este aspecto, es hijo de su tiempo. Con esto quiero decir que toma parte en aquella polémica contra la dialéctica –que a partir de Descartes es frecuente en los pensadores de la Modernidad–, que se opone a ella como un arte que pretende enseñar a discutir de todo y que, en vez de ahondar en el tema en discusión, se pierde en lugares comunes. Y esa polémica no es sino la polémica contra el saber escolástico de los «aristotélicos» en nombre de la nueva ciencia y de su método, donde tantas veces se menciona equivocadamente el nom-

15. Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 297.

bre de Aristóteles en vez del de los «aristotélicos». Y en lo que respecta a Kant, este parece atribuir a Aristóteles –en realidad, en patente contraste con los textos– la propia concepción peyorativa de la dialéctica como sofística y erística: «Podemos denominar *lugar lógico* a todo concepto, a todo título, que incluya muchos conocimientos. En esto se basa la *tópica lógica* de Aristóteles, de la que podrían servirse los maestros y los oradores para buscar en ciertos títulos del pensamiento lo más apropiado para el tema de que se trate y para sutilizar o hablar ampulosamente sobre él con apariencias de rigor»¹⁶.

También es interesante tener presente la explicación histórica de la identificación de dialéctica y erística que el mismo Kant propone en las lecciones de *Lógica*. Aquí, al bosquejar un rápido compendio de la historia de la filosofía, Kant alude a un significado originario positivo de la dialéctica en Zenón –pensador que también en la *Crítica de la razón pura* es valorado como «sutil dialéctico» y defendido de la acusación que le lanza Platón de ser un «sofista petulante»¹⁷– y habla después de una degeneración debido a la cual la dialéctica habría decaído hasta asumir el significado negativo que él ha descrito: «La proposición fundamental de la filosofía eleática y de su fundador Jenófanes era: *en los sentidos hay engaño y apariencia, solo en el entendimiento reside la fuente de la verdad*. Entre los filósofos de esta escuela destacó Zenón, como hombre de gran entendimiento y agudeza y también como sutil dialéctico. La dialéctica significaba al principio el arte del uso puro del entendimiento respecto a conceptos abstractos, desligados de toda sensibilidad. De ahí los numerosos elogios a este arte

16. *Ibid.*, p. 281.

17. *Ibid.*, p. 444.

entre los antiguos. Posteriormente, cuando aquellos filósofos que rechazaban por completo el testimonio de los sentidos se vieron abocados a múltiples sutilezas, la dialéctica degeneró en el arte de afirmar y discutir cualquier tesis. Y se convirtió así en un mero ejercicio para los *sófistas*, que pretendían razonar sobre todo y pusieron su empeño en dar visos de verdad a la apariencia y en hacer blanco lo negro»¹⁸.

En este punto estamos ya en condiciones de responder a la pregunta que nos habíamos planteado: ¿cómo ha sido posible llegar a las dialécticas de Schopenhauer y de Hegel?

11. *En lugar de una conclusión: Schopenhauer versus Hegel*

En este punto, está claro que la reducción kantiana de la dialéctica a «lógica de la apariencia» o «lógica de la ilusión», es decir, su interpretación en un sentido sofístico y erístico, representa la fuente inmediata de Schopenhauer, aunque en apariencia este la critique. En efecto, Schopenhauer observa, refiriéndose con claridad a Kant, aunque sin nombrarle, que la dialéctica se ha definido «como lógica de la apariencia», y añade: «Esto es falso, pues en ese caso sería útil únicamente para la defensa de tesis falsas» (cfr. *supra*, p. 26, también p. 72). Se trata, evidentemente, de una crítica que ataca solo al significado externo del término «apariencia» (*Schein*), no a aquello que entiende Kant, y que tampoco discute la acepción negativa de la dialéctica sostenida por Kant. Con esta última disponemos de las coordenadas para entender las razones de la

18. Kant, *Logik*, *op. cit.*, pp. 451-452.

ecuación de dialéctica y erística que da siempre por su-
puesta Schopenhauer, presuponiendo a Kant e ignorando
a Hegel: «La dialéctica, pues, no tiene que entrar en esto [la
verdad del asunto], del mismo modo que el maestro de es-
grima tampoco considera quién tenía realmente razón en
la discusión que originó el duelo: tocar y parar, de eso se
trata en la dialéctica. Es una esgrima intelectual: solo así
entendida puede plantearse como disciplina por derecho
propio, pues si nos propusiéramos como finalidad la pura
verdad objetiva, tendríamos la simple *lógica*; por el con-
trario, si nos propusiéramos como finalidad la imposición
de tesis falsas, tendríamos la simple *sofística*. Y en ambas
se daría por supuesto que ya sabíamos qué es objetiva-
mente verdadero y falso: pero raras veces se tiene certeza
de esto de antemano» (cfr. *supra*, pp. 27-28).

Se ha afirmado que Hegel (que Schopenhauer soslaya,
también en este punto) parte igualmente de Kant. Pero el
de «Hegel y la dialéctica» es un tema tan vasto y tan estu-
diado que no podemos siquiera abordarlo. Para justificar
la afirmación expresada debemos únicamente añadir un
breve apéndice de nuestra historia referido a Kant, apén-
dice que permite entender mejor la transición a Hegel. Des-
pués de haber introducido la dialéctica en el significado
negativo que conocemos, Kant afirma que, si bien la ense-
ñanza de este arte ilusorio «está en absoluto desacuerdo
con la dignidad de la filosofía», él lo puede acoger en su
sistema solo para demoler las ilusiones que produce (al
pretender conocer la idea del alma inmortal, del mundo
y de Dios), y por tanto llama dialéctica en sentido positi-
vo a esta demolición, a la «*crítica de la apariencia dialéc-
tica*»¹⁹.

19. Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 100.

Como es sabido, Kant desarrolla esa tarea mostrando el surgimiento inevitable de la ilusión dialéctica que impulsa a la razón a querer conocer objetivamente aquellas cosas que no son más que ideas, es decir, conceptos vacíos a los que no corresponde ninguna intuición capaz de llenarlos: se trata del alma inmortal, del mundo y de Dios, ideas que la psicología, la cosmología y la teología de los sistemas racionalistas de la Modernidad pretendían conocer en tanto que objetos. La parte de la dialéctica trascendental especialmente relevante para nosotros es la relativa a la cosmología racional, puesto que en ella Kant muestra cómo la razón desarrolla necesariamente una «antitética», un sistema de antinomias, de proposiciones opuestas, ambas demostrables (o refutables) sin que en apariencia se vislumbre una vía de salida de los dilemas que se plantean: la primera antinomia consiste en la demostración de la tesis según la cual el mundo es finito y, simultáneamente, de la antítesis según la cual es infinito; la segunda, en la demostración de que toda sustancia compuesta consta de partes simples y, simultáneamente, la demostración de que ninguna sustancia compuesta consta de partes simples; la tercera, en la demostración de que junto a la causalidad de las leyes naturales es preciso admitir una causalidad por la libertad y en la demostración simultánea de que todo sucede conforme a la necesidad de las leyes naturales; la cuarta, en la demostración de que el mundo implica como su causa, o como parte de él, un ser necesario y en la demostración de que, por el contrario, no existe ningún ser necesario.

Pues bien, en su significado positivo de crítica de la ilusión trascendental, la lógica debe resolver estas antinomias de la razón, y lo hace ejerciendo el método que Kant denomina «método escéptico» –en el sentido de escepti-

cismo crítico, no dogmático—, esto es, poniendo en práctica la indagación y la duda, o la crítica, con el fin de desmascarar verdades aparentes e ilusorias como son, precisamente, las tesis y las antítesis de las antinomias. Y este era también el método de Zenón, tal como lo interpreta Kant. Eso explica por qué Kant le aprecia y le defiende de las acusaciones que le lanza Platón de ser un «sofista petulante» (*Fedro*, 261 d). La acusación había sido promovida «porque, para demostrar su habilidad, trataba de demostrar con pseudoargumentos una proposición que rebatía luego con argumentos igualmente fuertes. Zenón afirmaba que Dios (probablemente, éste no era para él más que el mundo) no era ni finito ni infinito; que no estaba en movimiento ni en reposo; que no era semejante ni desemejante a otra cosa. Quienes lo juzgaban sobre el particular tenían la impresión de que pretendía negar enteramente dos proposiciones opuestas entre sí, lo cual es absurdo»²⁰. Y Kant añade inmediatamente: «Pero no creo que sea justo atribuirle tal intención»²¹. En efecto, él no entiende el método

20. *Ibid.*, p. 444. Incidentalmente, haremos notar que aquí Kant, basándose en el escrito pseudoaristotélico *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, conocido entonces por el título erróneo *De Xenophane, Zenone et Gorgia*, atribuye a Zenón una doctrina de Jenófanes.

21. *Loc. cit.* Con esto Kant, además de defender a Zenón de las acusaciones de Platón, se enfrenta conscientemente a una tradición interpretativa de la cual era un autorizado representante Pierre Bayle. Este, en su conocidísimo *Dictionnaire historique et critique* (Rotterdam, 1697, muchas veces reeditado), en la voz *Zenón* escribía: «El designio de esta dialéctica zenoniana parece ser más bien el de confundirlo todo antes que el de aclarar algo. Zenón se servía de él únicamente para discutir con cualquiera y para reducir al adversario al silencio, sostuviere éste blanco o negro [...] Se saca la impresión de un hombre que todo lo criticaba, que destruyó muchísimas opiniones y que conservaba poquísimas para sí» (P. Bayle, *op. cit.*). Este nadar contra corriente de Kant es una prueba más de cuán consciente era su intención de recuperar el método dialéctico de Zenón como crítica de la ilusión.

practicado por Zenón como la negación absurda de dos proposiciones *contradictorias* (de las cuales una es necesariamente verdadera y la otra falsa, puesto que entre proposiciones contradictorias *tertium non datur*), sino en el sentido de la negación de dos proposiciones *contrarias*, las cuales admiten un *tertium* y que, por tanto, si no pueden ser ambas verdaderas (por el principio de no contradicción), pueden ser ambas falsas y la verdad, por tanto, estar contenida en una tercera proposición. Kant denomina a este tipo de oposición «oposición dialéctica», y la distingue de la «oposición analítica» (por contradicción) y de la «incompatibilidad real» u «oposición real» (sin contradicción). Habiendo establecido así en su argumentación esta sutil distinción entre la oposición por contrariedad y la oposición por contradicción, Zenón se manifiesta a los ojos de Kant como un dialéctico sutil, capaz de argumentar según el «método escéptico» apreciado y practicado por él mismo.

Refiriéndose a la dialéctica trascendental de Kant, Hegel le reconoce el mérito de haber captado la necesidad de las antinomias de la razón, que él, sin embargo, no interpreta como proposiciones contrarias, sino como auténticas contradicciones; sin embargo, le imputa el error de haber considerado las antinomias como meramente subjetivas, como el producto de una razón finita incapaz de conocer la totalidad. El hecho de que la razón desarrolle una antitética (que para Hegel está gobernada por el poder de la negación y de la contradicción, y que debe ser extendida, además de a la cosmología, a todas las ideas, a todos los conceptos y a todos los objetos) significa que la razón conoce el infinito, la totalidad, puesto que esta última no puede expresarse sino a través de la contradicción. De este modo, tomando como referencia la dialéctica kantiana

en su sentido positivo, Hegel llega a desarrollarla como lógica de la contradicción y hace de ella el alma de su sistema, es más, la expresión misma de la vida del espíritu.

Por tanto, con Hegel la dialéctica adquiere su máximo relieve filosófico. Schopenhauer, por las razones que ha ilustrado la historia que hemos bosquejado, contesta con una operación de fuerza igual y opuesta, y la reduce a su mínima expresión en tanto que arte de llevar razón, «a la teoría que estudia cómo procede la natural tendencia humana a querer tener razón siempre» (cfr. *supra*, p. 74). Una operación que desde un punto de vista filosófico probablemente sea menos profunda, pero que al cabo del tiempo ha terminado resultando más flexible: porque Schopenhauer vinculó la dialéctica no a una filosofía, sino a la condición misma del hombre en cuanto animal dotado de lenguaje, es decir –como observó, más o menos en aquellos mismos años, un maestro de lucidez–, en cuanto aquel ser al que los dioses le dotaron de palabra para que pudiera ocultar su pensamiento.

Apuntes bibliográficos

Para profundizar en la historia aquí bosquejada me limitaré a remitir a algunos estudios esenciales. Se han tenido presentes, sobre todo, los numerosos trabajos de Enrico Berti dedicados a la dialéctica, donde no solo ha propuesto una convincente reconstrucción crítica de su historia, en la que me he basado para los apuntes que aquí ofrezco, sino en los que además ha sostenido la actualidad como lógica propia del discurso filosófico. Entre ellos recomendaré aquí los dos fundamentales: *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo, 1987; *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1989.

Para un cuadro general de la teoría del problema, consúltese la monografía de Livio Sichirollo, *Dialettica*, Isedi, Milán, 1973 (con bibliografía) [trad. esp., *Dialéctica*, Labor, Barcelona, 1976], además de las contribuciones de Nicola Abbagnano, Enzo Paci, Carlo A. Viano, Eugenio Garin, Pietro Chiodi, Pietro Rossi y Norberto Bobbio, reunidas bajo el título de *Studi sulla dialettica*, Taylor, Turín, 1969, que ofrecen una reconstrucción a retazos, pero

completa, de los principales momentos de la historia de la dialéctica desde Platón hasta Marx.

Respecto a la transmisión del *corpus dialecticum* antiguo a la Edad Media, véase Giulio D'Onofrio, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Liguori, Nápoles, 1986, y para la erística, Sten Ebbesen, *Commentators and Commentaries on Aristoteles' Sophistici Elenchi. A Study of post-Aristotelian Ancient and Medieval Writings on Fallacies*, 3 vols., Brill, Leiden, 1981; también Niels Jørgen Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages*, Philosophia, Múnich, 1984.

Para la dialéctica en el humanismo y el Renacimiento, remito al estudio clásico de Cesare Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. «Invenzione» e «metodo» nella cultura del xv e xvi secolo*, Feltrinelli, Milán, 1968, y para la Modernidad, a Wilhelm Risse, *Die Logik der Neuzeit*, 2 vols., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964-1970, y Wolfgang Röd, *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, 2.^a ed. completamente revisada, Beck, Múnich, 1986 (1.^a ed. 1974) [trad. esp., *La filosofía dialéctica moderna*, Eunsa, 1977]. La reconstrucción global más completa de la historia de la dialéctica en el período que transcurre desde Kant hasta Marx es la de Wolfgang Janke, *Historische Dialektik. Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx*, de Gruyter, Berlín, 1977 (que he reseñado en «Rivista critica di storia della filosofia», 36, 1981, pp. 196-206). Sobre la dialéctica contemporánea, consúltese *La dialettica nel pensiero contemporaneo*, Valerio Verra, ed., Il Mulino, Bolonia, 1976.

Finalmente, consúltese el artículo de Ludwig Heinrich Heydenreich, *Dialektik*, en *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, vol. III, Drückenmüller, Stuttgart, 1954, cols. 1387-1400, que contiene una interesante ilustración

de la iconografía de la dialéctica, tomada en su totalidad de dos fuentes literarias, la descripción de Marciano Capella arriba mencionada y la de Alanus ab Insulis, *Anticlaudianus*, libro III, cap. 1.

Índice

Advertencia	7
EL ARTE DE TENER RAZÓN	11
La base de toda dialéctica	30
Anexo	70
SCHOPENHAUER Y LA DIALÉCTICA, por Franco Volpi	
1. ¿Qué dialéctica?	77
2. Las bodas de Mercurio y Filología	79
3. La dialéctica en la Antigüedad	84
4. La sofística	86
5. Sócrates	87
6. Platón	89
7. Aristóteles	93
8. Después de Aristóteles	98
9. La dialéctica en la Modernidad	99
10. Kant	101
11. En lugar de una conclusión: Schopenhauer <i>versus</i> Hegel	108
Apuntes bibliográficos	114

En este ameno y breve tratado que lleva por título **EL ARTE DE TENER RAZÓN** —o, más propiamente, de «salirse uno con la suya» en las discusiones—, **ARTHUR SCHOPENHAUER** (1788-1860) se propone explicar cómo podemos hacer que triunfen nuestras tesis al margen de su falsedad o su inconsistencia. Como explica el preparador del texto, Franco Volpi, en el ensayo que clausura el volumen («Schopenhauer y la dialéctica»), el fundador del pesimismo señala que no es lo mismo la verdad objetiva de una proposición y su aprobación por los que la discuten. Debido a la perversidad natural del ser humano, en las disputas cotidianas no se procura, en efecto, que la verdad salga a la luz, sino que cada contendiente se afana en que se le dé la razón. En este opúsculo Schopenhauer busca, con gran ingenio, asistir a los hombres en tal inclinación.

ISBN 84-206-7348-X



9 788420 673486

El libro de bolsillo

Humanidades
Filosofía