



# Educación y comunicación en el *Organon* de Aristóteles

*Fernando Pascual, L.C.*

## Introducción

La relación intelectual entre Platón y Aristóteles siempre ha suscitado estudios y polémicas a la hora de deslindar entre lo que pueda ser fruto de una continuidad de fondo y lo que signifique un auténtico y profundo cambio de ruta del discípulo respecto del maestro.

Uno de los argumentos que más destaca en el pensamiento de Platón es el educativo. Por eso se hace necesario profundizar en qué manera la teoría sobre la enseñanza y la comunicación de Platón se ve reflejada en las distintas obras de Aristóteles. A ello hemos dedicado ya un primer trabajo<sup>1</sup>, y queremos ahora introducirnos en algunas obras del así llamado *Organon* para continuar esta investigación, que, desde luego, necesita todavía ser completada con el resto de las obras que constituyen lo que llamamos lógica aristotélica, así como con un estudio en profundidad sobre la *Retórica*, que esperamos poder realizar más adelante.

### 1. *Categorías*<sup>2</sup>

Este trabajo aristotélico no parece mostrar un interés directo sobre el tema educativo ni sobre la dialógica. En efecto, Aristóteles se limita a

---

<sup>1</sup> Cf. F. PASCUAL, *Enseñanza y comunicación en la Metafísica de Aristóteles*, en «Alpha Omega» 2 (1999), 131-161.

<sup>2</sup> La complejidad de este, como de otros trabajos de Aristóteles, nos lleva a la pregunta sobre su unidad y su coherencia interna. ¿Es un escrito elaborado directamente por Aristóteles o un trabajo que recoge diversos textos separados? No podemos ofrecer aquí una profundización sobre este problema, que acompaña el estudio del *Corpus aristotelicum* de modo constante. Para otear la situación actual de las opiniones, cf. M. CANDEL SANMARTÍN, *Introducción*, en ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Organon) I: Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*, introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid 1988, 2ª ed., p. 23s. De esta traducción han sido tomados los textos que citaremos en castellano.

enumerar, en una forma parecida al libro *Epsilon* de la *Metafísica*, algunos sentidos y significados que se dan a diversos términos, conglobados en general bajo el nombre de categorías. Pero, de todos modos, podemos obtener algunas ideas interesantes.

El texto parte de una primera clasificación de nombres en homónimos, sinónimos y parónimos, para constatar luego la existencia de términos aislados o asociados (proposiciones). En este contexto se introduce la afirmación de que «el conocimiento gramatical concreto está en el alma como en un sujeto» (1a25-26; cf. 1b1-2), para añadir, en seguida, que «se dice del saber leer y escribir como de un sujeto» (1b2-3). Las expresiones «como en» y «como de» dan a entender que el estado intelectual de posesión del saber es distinto de la concreta actualización del mismo<sup>3</sup>. «En efecto, el concreto saber leer y escribir es de las cosas que están en un sujeto» (1b8-9). Este punto de arranque nos pone en contacto, así, con el tema de la potencialidad y de la actualidad de un saber, que tiene su importancia en la comprensión de la comunicación humana<sup>4</sup>.

El resto del escrito, en la forma en la que nos ha llegado, trata ya directamente sobre las distintas categorías, siguiendo la enumeración larga que las presenta según 10 tipos. Entre líneas veamos algunas consideraciones útiles para nuestro argumento.

En relación con la sustancia y con su imposibilidad de admitir contrarios, Aristóteles incluye una afirmación interesante: «si tal entidad es hombre, no será más o menos hombre, ni con respecto a sí mismo ni con respecto a otro. En efecto, no hay ningún hombre que lo sea más que otro» (3b37-39)<sup>5</sup>. Esta observación puede dar pie a la defensa de la igualdad de los hombres en cuanto hombres, por lo que una diferenciación en cuanto al saber (que se da como algo propio del hombre) no implicaría ninguna «superioridad» ontológica en cuanto a la esencia humana, si bien, como es obvio, exista una diferencia en cuanto a la calificación de cada uno. El hombre, en su devenir, no por ello es llamado ahora más hombre que antes (4a6-7), por lo que la tarea educativa no implicaría un cambio «específico»: siempre se mantiene lo propio del ser humano en las distintas etapas de desarrollo<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> En *Refutaciones sofísticas* 16, 175a20-23 se afirma explícitamente que es posible que aquello que sabemos no sea reconocido cuando se nos pregunta de una manera distinta a la acostumbrada, lo cual es señal de que no se pasa de modo automático de la posesión a la actualización. Cf. también las observaciones de Platón en *Teeteto* 197b-199c.

<sup>4</sup> Cf., por ejemplo, *Metafísica* IX 8, 1049b4-1051a3.

<sup>5</sup> La idea se encuentra también en uno de los lugares de discusión de los *Tópicos* (II 11, 115b9-10).

<sup>6</sup> Este punto resulta de gran actualidad en las discusiones de bioética, en las que no pocas veces se establecen «grados» de humanidad según diferencias cualitativas entre los

En las siguientes líneas, Aristóteles recuerda, al hablar de la categoría de relación, el nexo que existe entre conocimiento y cognoscible, similar al que se da entre sensación y sensible (6b33-36)<sup>7</sup>, si bien, más adelante, subraya que lo cognoscible tiene una existencia anterior al conocimiento, «pues, en la mayoría de los casos, adquirimos nuestros conocimientos sobre cosas preexistentes» (7b24-25). Esta observación es posible dentro de una doctrina que admita la posibilidad de la adquisición del saber, posibilidad que exige, en la mayoría de los casos, la anterioridad del objeto conocido como condición de realización del acto intelectual (y esa es la base que posibilita toda educación humana).

Es obvio que el tema de la cualidad (que Aristóteles relaciona con el estado o «hábito» y la disposición)<sup>8</sup> permite un acercamiento a nuestro tema. El estado, según se afirma en 8b26-28, tiene una mayor duración que la disposición. Así, los que no dominan totalmente un conocimiento, sino que cambian con facilidad respecto del mismo, «no se dice que posean un estado, si bien se hallan en una cierta disposición, peor o mejor, respecto al conocimiento» (9a7-8). La distinción entre «mejor» y «peor» abre la puerta a una mayor facilidad al crecimiento del saber en el primer caso, lo cual tiene una clara implicación educativa: no resulta indiferente estar más cerca o más lejos de la verdad...

Tras enumerar otros tipos de cualidades, se recuerdan aquellas que se dicen de forma paronímica, con el ejemplo ya enumerado antes del gramático, entendido como quien tiene conocimiento gramatical (10a30-31), y en parte lo mismo se puede decir, en cuanto a su saber, respecto del pugilista o del apto para la palestra (10b3-7). La cualidad que deriva del conocimiento permite que seamos llamados «conocedores por tener alguno de los conocimientos singulares» (11a33-34), pues todo conocer lo es de algo, y esto vale tanto para el conocimiento gramatical como para el conocimiento musical, según los dos ejemplos que ofrece Aristóteles en estos párrafos (11a26-33).

---

seres humanos, lo cual va contra una lógica fundada en la verdad, y, por lo mismo, contra la misma ética (que implica siempre el recurso al *lógos*). Por desgracia, el mismo Aristóteles no fue capaz siempre de mantener la coherencia necesaria respecto a esta verdad, con errores que le llevaron, por ejemplo, a admitir la esclavitud como algo de acuerdo a la naturaleza (cf. *Política* I 4-7).

<sup>7</sup> La afirmación es más patente en un ejemplo de los *Tópicos* (IV 4, 125a10-11): conocimiento y aprehensión son «de algo», y, a la inversa, lo cognoscible y lo aprehensible son «para alguien» (cf. también *Tópicos* VI 8, 146b5-6). De aquí se desprende que el perder un conocimiento es posible no sólo por el olvido, sino por el cambio del objeto (lo que antes creíamos que era de una forma ahora es distinto por haber cambiado, cf. *Tópicos* VIII 2, 157b12-14).

<sup>8</sup> Estado y disposición aparecen también en relación con la categoría del «tener» o *échein* (cf. 15b17-19). En *Tópicos* IV 2, 121b36-38 se indica que tanto la virtud como el conocimiento son un estado y una disposición; y en *Tópicos* VI 6, 145a36-37 se precisa que el conocimiento es una disposición del alma.

Más adelante, en el tema de la anterioridad (que va unida necesariamente al tema de la posterioridad), se alude a la prioridad de las letras respecto de las sílabas en lo que se refiere al arte de leer y escribir (14a38-b3), lo cual nos recuerda la gradualidad del aprendizaje, que va de lo más conocido y lo más fácil a lo menos conocido y más complejo<sup>9</sup>. Igualmente, el Estagirita recuerda que la anterioridad del hecho respecto del juicio o proposición que afirma algo es tal que la verdad del juicio es causada por el hecho, y no al revés (14b11-23), lo cual apunta a una teoría sobre la construcción del saber basada en los hechos, en las cosas mismas: no podemos dejar de lado la experiencia como camino de información, de crecimiento intelectual<sup>10</sup>.

El último capítulo afronta la categoría del «tener», y, entre los distintos significados que puedan darse a la misma, se menciona el de la adquisición, ilustrado con el ejemplo de tener una casa o un campo (15b26-27). Podríamos considerar hasta qué punto entraría también aquí la adquisición intelectual, el aprender, pero el texto no nos permite dar ahora ese salto intelectual.

Estas breves ideas entresacadas de las *Categorías* nos han ofrecido ya algunas ideas que vamos a poder profundizar con la ayuda del estudio de los *Tópicos*. El haberlas presentado nos confirma una vez más en la creencia de que la temática educativa y dialógica resulta central en Aristóteles. Pero ello se hará todavía más patente en el estudio de la dialéctica de nuestro autor.

## 2. *Tópicos y Refutaciones sofísticas*

Estos dos tratados, que pueden ser considerados como una unidad según la opinión dominante entre los estudiosos<sup>11</sup>, nos ofrecen numerosos elementos

<sup>9</sup> Volveremos sobre este punto al comentar algunos pasajes de los *Tópicos* (uno de los cuales recoge el mismo ejemplo de las letras y las sílabas, VI 4, 141b5-12), pero ya ahora notamos la constante permanencia de este principio en no pocos textos de Aristóteles. Es justo recordar que este principio se encuentra formulado en un autor anterior a Aristóteles y a Platón: Heródoto (cf. L. ROSSETTI, *Introduzione alla filosofia antica. Premesse filologiche e altri «ferri del mestiere»*, Levante editori, Bari 1998, p. 255).

<sup>10</sup> La relación entre experiencia o ejercicio e instrucción como sendas para el progreso intelectual se encuentra presente en distintos momentos de los Diálogos de Platón; cf., como ejemplo, *República* 374d, 402bc, *Fedro* 269d; *Teeteto* 148e, 153bc. Podemos ver, en una formulación sofística discutida por Aristóteles, la presencia de este binomio en *Refutaciones sofísticas* 22, 178b34-35 y 23, 179a23-24.

<sup>11</sup> Cf. M. CANDEL SANMARTÍN, *Introducción*, en ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Organon)* I, pp. 81-87; M. MIGNUCCI, *Logica* in E. BERTI (ed.), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 48. Según su criteriología marcadamente «fragmentarista», I. Düring daba cierta autonomía a las distintas partes de estos escritos aristotélicos, que luego habrían sido reunidos en un texto por el mismo Aristóteles o por los editores; cf. I. DÜRING, *Aristóteles, exposición e interpretación de su pensamiento*, traducción de Bernabé Navarro del original alemán, *Aristoteles*.

sobre el pensamiento de Aristóteles acerca de la comunicación humana. Toda la obra recoge indicaciones exhaustivas para poder llevar a cabo una discusión dialéctica, de forma que se tengan los elementos necesarios tanto para refutar al contradictor, como para defender la propia posición, sin que se respete siempre la búsqueda de la verdad objetiva, que puede quedar relegada a la hora de buscar solamente el triunfo en el debate<sup>12</sup>. Esto implica colocarnos en una perspectiva dialógica, en el marco de esa experiencia humana, tan presente en el mundo griego, de la discusión y confrontación de opiniones<sup>13</sup>, y que recoge la herencia sofística y la reflexión sobre la misma en el pensamiento socrático-platónico<sup>14</sup>. No es de extrañar que no sean pocos los ejemplos y argumentos que se recojan de los Diálogos de Platón, en los que Aristóteles encuentra un material fecundo para poder desarrollar su investigación<sup>15</sup>.

---

*Darstellung und Interpretation seines Denkens*, UNAM, México 1990, 2ª ed. corregida, pp. 95-102 y 142 (para la autonomía original de las *Refutaciones sofísticas*). De todos modos, conviene no olvidar que la «separación» en dos tratados distintos sigue teniendo un cierto fundamento literal en lo que se dice en *Refutaciones sofísticas* 2, 165a38-b11, donde se presenta un cuadro global de los distintos tipos de argumentos, y se da a entender de que se está iniciando una nueva investigación después de los trabajos anteriores.

<sup>12</sup> Cf. W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. VI: Introducción a Aristóteles*, versión española de Alberto Medina González de *A history of Greek philosophy. VI: Aristotle, an Encounter*, Gredos, Madrid 1993, p. 151. A pesar de esta crítica, conviene no olvidar que muchas de las confutaciones o de las defensas miran a mostrar la validez de la propia posición en cuanto concorde con la verdad «material» (de las premisas) o «formal» (del razonamiento o silogismo).

<sup>13</sup> En la Atenas clásica existía un hábito social de debates públicos, moderados incluso con un árbitro, en los que dos discutidores se confrontaban directamente sobre un tema dado (cf. Cf. M. CANDEL SANMARTÍN, *Introducción*, en ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Organon) I*, p. 82). Es interesante notar que la disputa ha tenido una historia muy larga en el mundo occidental, y tuvo un especial relieve en el mundo medieval, que nos ha dejado monumentales *Quaestiones disputatae* que reflejan una profundidad dialéctica extraordinaria.

<sup>14</sup> Platón, en el *Sofista*, presenta la habilidad de los sofistas como capacidad de contradecir sobre cualquier asunto, incluso sobre aquellos propios de técnicas especializadas (cf. *Sofista* 232be), idea que ya encontramos en el *Gorgias* (el famoso maestro de retórica es capaz de hablar sobre cualquier tema y de convencer incluso mejor que el médico respecto de la terapia a seguir) y, de un modo muy concreto y «tragicómico» en el *Eutidemo*. El *Parménides* puede ser leído como un diálogo en el que se ejercita, en un nivel de notable precisión conceptual, un debate dialéctico que busca agotar todas las alternativas posibles que encuentra ante sí la mente inquisidora.

<sup>15</sup> Cf. I. DÜRING, *Aristóteles, exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 97, que ofrece la lista de los Diálogos más usados, omitiendo, extrañamente, el *Gorgias* (muy presente en algunos ejemplos usados por el Estagirita). Como recuerda W.K.C. Guthrie, recogiendo la cita de DIÓGENES LAERCIO III 5, Aristóteles entrenaba a sus discípulos en el arte de la discusión y en la retórica. Extraña, sin embargo, que el mismo autor insinúe inmediatamente que Platón despreciaba la retórica en cuanto tal (cf. W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. VI: Introducción a Aristóteles*, p. 167), cuando tanto el *Gorgias* como el *Fedro* muestran la posibilidad de una retórica científica.

*Libro I*

Aristóteles inicia según un sistema de exposición presente en algunos de sus escritos: determinar el objeto a estudiar. Se trata de «encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles» (I 1, 100a18-20). Ello obedece a un principio metodológico, presente de modo patente en Platón<sup>16</sup>, que va unido al deseo de la claridad respecto al significado de los términos que se usan, para discutir no sobre palabras, sino sobre contenidos<sup>17</sup>.

Además, se indica el método adoptado (no exhaustivo, pues basta reconocer las cosas que se quieren presentar, I 1, 101a18-24); un método que debe ser dominado como se domina la retórica y la medicina<sup>18</sup>, es decir, con una competencia técnica suficiente para ejercer la actividad correspondiente en modo adecuado. Igualmente, se indica la utilidad de la dialéctica, que es triple: en orden al ejercicio, a la habilidad en las conversaciones y a la misma filosofía (I 2, 101a25-28)<sup>19</sup>. En efecto, la dialéctica ayuda a dialogar «porque, habiendo inventariado las opiniones de la mayoría, discutiremos con ellos, no a partir de pareceres ajenos, sino de los suyos propios, forzándoles a modificar aquello que nos parezca que no enuncian bien» (I 2, 101a29-34)<sup>20</sup>. Y ayuda a la filosofía, pues los principios, al ser primeros, no pueden ser comprendidos

<sup>16</sup> A modo de ejemplo, cf. *Fedro* 237bd, 263ab: conviene siempre establecer sobre qué estamos hablando, como condición de claridad y de eficacia para cualquier relación educativa. La idea aparece explícitamente más adelante en los mismos *Tópicos* (VIII 7, 160a17-34 y VIII 11, 161a17-19), y es aplicada de modo explícito al inicio de la *Ética nicomáquea*, y en el escrito *Alpha elatton* del conjunto de la *Metafísica*.

<sup>17</sup> «El examinar de cuántas maneras se dice algo, es útil para la claridad (en efecto, uno sabrá mejor qué propone otro, una vez se ha puesto en claro de cuántas maneras se dice) y también, para que los razonamientos se formen de acuerdo con el objeto y no en relación al nombre: pues, de no ser evidente de cuántas maneras se dice, cabe que el que responde y el que pregunta no dirijan su pensamiento hacia la misma cosa» (I 18, 108a18-24; cf. también las líneas que siguen, 108a24-37).

<sup>18</sup> La relación de paralelismo y diferencia entre retórica y medicina resulta central en Platón, como se nota en el *Gorgias* y el *Sofista*. Sobre su importancia y su carácter «empírico» (atento al momento y oportunidad) en el pensamiento de Platón, cf. G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Laterza, Bari 1991, p. 186s.

<sup>19</sup> También el estudio de la erística y la sofística es útil para la filosofía, como veremos en *Refutaciones sofísticas* 16, 175a5-16. Sobre la unión en Aristóteles entre razonamiento dialéctico y científico, cf. I. DÜRING, *Aristóteles, exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 134s.

<sup>20</sup> Aristóteles, nuevamente, sigue en esto a Platón, para quien es imposible una relación educativa, un diálogo constructivo, sin superar los errores y las contradicciones que nacen de la ignorancia en el interlocutor. Cf. el drama personal de Sócrates narrado en la *Apología*, la explicación de la mayéutica en el *Teeteto* (148e-151d), o la idea de la purificación del alma en el *Sofista* (228c-230e).

de modo normal, y así el tratar sobre ellos implica hacerlo «a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos» (I 2, 101b1-2)<sup>21</sup>.

La idea de plausibilidad ilumina, por lo tanto, la discusión dialéctica<sup>22</sup>. En efecto, cuando se ofrece la definición de razonamiento dialéctico se reconoce el hecho de basarse en cosas plausibles<sup>23</sup>. Entendemos «cosas plausibles» como aquellas «que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados» (I 1, 100b21-23)<sup>24</sup>. Esta afirmación nos pone frente a la distinción que separa lo que goza de credibilidad por sí mismo, que es verdadero y primordial (como es el caso de los principios cognoscitivos, que son creíbles por sí mismos, I 1, 100a30-b21), y lo que goza de una credibilidad «derivada» o secundaria, no por ello menos importante, por basarse, según la famosa tríade, en la aceptación de todos, de muchos o de los sabios<sup>25</sup>.

Más adelante Aristóteles situará fuera de la dialéctica aquello que no resulta plausible para nadie, y recordará que tampoco es puesto en discusión lo

---

<sup>21</sup> Con este problema se cierran los *Analíticos*: no hay demostración de los principios (cf. *Analíticos segundos* II 19, 99b15-100b17). Sobre la importancia de esta triple finalidad de la dialéctica, cf. E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Bari 1989, pp. 31-40.

<sup>22</sup> Veremos, al presentar VIII 2, 158a15-17, qué entiende Aristóteles por «proposición dialéctica»: la que se coloca entre el sí y el no, precisamente porque hay motivos plausibles para asentir a un extremo o al otro. Por ello es justo definir, como recientemente se ha hecho, el argumento dialéctico como «*argument directed at another person which proceeds by asking questions*» (R. SMITH, *Logic*, in J. BARNES (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 60; cursiva en el texto). Las respuestas que se ofrecen, como observa el mismo Smith, dependen de las creencias propias del interlocutor.

<sup>23</sup> Se trata de los *éndoxa*, que tienen un matiz no sólo de probabilidad o de verosimilitud, sino que incluyen una fama o reputación respecto a los grupos de personas que veremos mencionados a renglón seguido. Sobre esta idea, cf. E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, pp. 24-26.

<sup>24</sup> La fórmula vuelve a aparecer, con diversas variaciones, en otros tres pasajes del libro I de los *Tópicos* (1, 101a11-13, 10, 104a8-11 y 14, 105a35-37), lo que muestra el deseo de Aristóteles de tener presentes los distintos tipos de plausibilidad de cualquier afirmación a la hora de conducir una disputa. Puede también confrontarse con lo que se dice, de un modo no tan «técnico», en III 1, 116a14-19, pasaje que analizaremos más adelante, y con las observaciones que se ofrecen en VIII 5, 159a38-160a16 sobre la plausibilidad. Conviene no olvidar que existen argumentos sobre los que la mayoría está dividida, como en el tema de si los animales tienen alma corruptible o inmortal, lo cual cambia el grado de plausibilidad de una propuesta (cf. *Refutaciones sofísticas* 17, 176b14-25). En la conclusión general a las dos obras se recuerda que la tarea de la dialéctica y de la crítica consiste en «razonar acerca de aquello que se nos planteara entre las cosas que se dan como plausibles» (*Refutaciones sofísticas* 34, 183a37-38).

<sup>25</sup> Conviene no olvidar que, dentro de este tercer grupo (los sabios), se establece una subdivisión de interés, que da a entender que no se trata de los sabios en cuanto sabios, sino según su colocación en el contexto de mayor o menor notoriedad, y de mayor o menor concordancia entre unos sabios y otros, lo cual tiene un gran realce dialéctico.

que resulta manifiesto para todos o para la mayoría (I 10, 104a5-8). Igualmente, Aristóteles deja de lado la plausibilidad aparente (por lo tanto, sin basarse en ninguna de las tres posibilidades aducidas), que da lugar no a un razonamiento dialéctico, sino a un «razonamiento» de tipo erístico (es decir, que no llega realmente a ser razonamiento)<sup>26</sup>. Los razonamientos erísticos pueden ser de tres tipos: «el que parte de cosas que parecen plausibles pero no lo son, y también el que, pareciendo un razonamiento <y no siéndolo><sup>27</sup>, parte de cosas plausibles o de cosas que lo parecen» (I 1, 100b23-26). La plausibilidad, por último, puede serlo «absolutamente» o «según para quién», como se afirma en el libro VIII (5, 159a38-b2 y 6, 159b36-37), y así, junto a los tipos de plausibilidad presentados hasta ahora, hay que colocar esa plausibilidad adecuada al interlocutor, según un principio que tiene su importancia, como veremos: el empirismo de las almas y los discursos.

En la inicial exposición de los «predicables» (definición, propio, género, accidente), Aristóteles pone, como ejemplo de propio del hombre «el ser capaz de leer y escribir» (I 5, 102a20-22)<sup>28</sup>, en cuanto que es perfectamente intercambiable con el sujeto. El ejemplo, desde luego, es el de una capacidad, y ello nos coloca en el ámbito de la doctrina de la potencia y del acto, que tanto relieve tiene en la *Metafísica*, y que se aplica de modo indiscuso a la educabilidad del hombre<sup>29</sup>. Cuando un poco más adelante Aristóteles insista

<sup>26</sup> El razonamiento erístico es llamado «sofisma» explícitamente en VIII 11, 162a16-17, después de haber indicado que tal razonamiento no es probatorio (VIII 11, 162a12-14). Esta temática será central en las *Refutaciones sofísticas*.

<sup>27</sup> He conservado los corchetes de la traducción española, si bien no he mantenido en cursiva los textos evidenciados de ese modo en esa traducción.

<sup>28</sup> El ejemplo de la ciencia de la lectura y escritura (*grammatiké*), que ya vimos antes, aparece nuevamente al hablar de la «actualidad» de un saber que requiere la aptitud previa: «si se da en alguno el ser apto para la lectura y la escritura, será apto para la lectura y escritura» (II 1, 109a17-19). El hecho de que se den el leer y escribir puede ser identificado con el poseer conocimiento (IV 5, 126a5), si bien no plenamente (IV 5, 126a19-20). Como se dice en otro momento, decir «hombre» es también decir, entre otras cosas, ser «capaz de intelección y conocimiento» (II 5, 112a19), o, de modo más completo, «el ser vivo mortal capaz de conocimiento» (V 1, 128b35-36; cf. V 4, 132b10-13, que extiende el problema del conocimiento a Dios).

<sup>29</sup> Cf. *Acerca del alma* II 5, 417a21-b16, donde se habla de diversos sentidos bajo los cuales podemos llamar sabio al hombre: «Se es sabio de tres maneras. En primer lugar, en el sentido de que cabe decir de un hombre genéricamente que es sabio: en cuanto que el hombre pertenece al conjunto de aquellos seres que son sabios y poseen el saber; en segundo lugar, en el sentido en que llamamos sabio al que domina la gramática. Uno y otro están en potencia, pero no de la misma manera, sino que el uno lo está en cuanto género apropiado y materia, mientras que el otro lo está en cuanto que puede ejercitar el saber cuando quiera, a no ser que se interponga algún obstáculo exterior. En tercer lugar viene el que está ya actualmente ejercitando el saber y sabe – en su sentido más genuino – que ‘esto es una A’» (II 5, 417a23-29, versión española en ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1988, 2ª ed.). Cf. también lo que se comenta, sobre el poder tocar la cítara y el tocarla actualmente, en *Refutaciones sofísticas* 20, 177b22-34.

en la identidad entre lo propio y el nombre, se incluirá de nuevo un ejemplo «antropológico»: son intercambiables «ser capaz de conocimiento» y «hombre» (I 7, 103a27-28), lo cual recalca aún más la potencialidad educativa que es característica del ser humano.

En una ulterior profundización sobre la dialéctica, Aristóteles vuelve sobre la tríade de ámbitos que hacen plausible una proposición: el estar avalada por todos, la mayoría o los sabios, «pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los sabios, siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría» (I 10, 104a11-12). Se establece así una distinción entre lo que creen todos o la mayoría (un nivel «mayor» de plausibilidad) y lo que creen los sabios (aceptable sólo mientras no choque contra el sentir generalizado)<sup>30</sup>. En un debate o controversia el sentir común adquiere una relevancia especial, y el dialéctico debe tener esto muy presente. Ello no es obstáculo, sin embargo, para reconocer una plausibilidad privilegiada al experto respecto de su competencia, «pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los que han estudiado sobre estas cosas, v.g.: el médico acerca de las cuestiones de medicina, el geómetra acerca de las cuestiones de geometría; de manera semejante en los demás casos» (I 10, 104a34-37). La «dialecticidad» o posibilidad de discusión sobre un tema es patente cuando «la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios de manera contraria a la mayoría, o bien cada uno de estos grupos tiene discrepancias en su seno» (I 11, 104b2-5, cf. 104b32-34), lo cual muestra que entre estos dos grupos de generadores de proposiciones pueden darse conflictos (o subsistir conflictos dentro de cada uno de esos grupos), que lleven a la mente buscadora a pensar en un punto que, como el mismo conflicto manifiesta, encierre oscuridad o no sea conocido todavía de modo adecuado.

Hay casos, sin embargo, que no generan un problema en sentido estricto, sino que simplemente demuestran una ignorancia o error fácilmente superables, sea por medio de la corrección, sea por medio de la experiencia o sensación directa<sup>31</sup>. Otros casos, en cambio, no merecen ser examinados, bien

---

<sup>30</sup> En *Refutaciones sofísticas* 12, 173a7-30, como veremos en su momento, se vuelve sobre la oposición y diferencia entre lo que piensa la mayoría, representada en la situación legal vigente, y lo que piensan los sabios, que se fijan no en la ley, sino en la naturaleza, según la dramatización del *Gorgias* platónico que Aristóteles cita explícitamente en su argumentación.

<sup>31</sup> El ejemplo puede suscitar sorpresa en algunos hombres contemporáneos, pero no en los griegos del tiempo de Aristóteles: «los que dudan sobre si es preciso honrar a los dioses y amar a los padres o no, precisan de una corrección, y los que dudan de si la nieve es blanca o no, precisan de una sensación» (I 11, 105a5-7). La duda parecería poder tocar incluso al conocedor a pesar de poseer el conocimiento, como se discute, dialécticamente, en V 4, 133b28-134a4, si bien, en el fondo, lo más probable es que el conocedor esté libre de la duda (V 5, 134a34-b1 y 134b16-18).

porque la demostración sea inmediata, bien porque resulte demasiado larga para ser desarrollada en una ejercitación (I 11, 105a7-9)<sup>32</sup>.

Cuando Aristóteles expone los caminos que se pueden recorrer en la investigación acerca de los argumentos dialécticos, reconoce la existencia de dos fundamentales: la *epagogé*, traducida generalmente como inducción, que podemos entender como paso de lo universal presente en lo particular a lo universal en cuanto tal<sup>33</sup>, y el *sillogismós* o razonamiento. El ejemplo de inducción que se ofrece tiene un claro fondo platónico: «v.g.: si el más eficaz piloto es el versado en su oficio, así como el cochero, también en general el versado es el mejor en cada cosa» (I 12, 105a14-16). Este ejemplo nos pone en contacto con el principio de la competencia del experto, que mira a la eficacia en los asuntos prácticos (piloto, cochero) pero puede extenderse, según el principio de la plausibilidad, a todos los sabios en los distintos ámbitos de su especialización<sup>34</sup>.

Aristóteles constata, además, las diferencias prácticas entre el método inductivo y el método del razonamiento. «La comprobación [*epagogé*] es un argumento más convincente y claro, más accesible a la sensación y común a la mayoría, mientras que el razonamiento es más fuerte y más efectivo frente a los contradictores» (I 12, 105a16-19)<sup>35</sup>. Si la dialéctica se mueve en el ámbito de lo plausible, no puede dejar de tener en cuenta la modalidad argumentativa más adecuada según el nivel del interlocutor. Mientras la inducción resulta más asequible, y por ello más útil para la mayoría, el silogismo tiene una mayor fuerza por su cercanía con el método científico (el que encontramos, de modo especial, propuesto en los *Analíticos*). Es bueno recordar aquí que Aristóteles muestra, en sus escritos más «científicos», un espíritu profundamente dialéctico, y prefiere usar argumentos según las reglas de los *Tópicos*, y no argumentos según la teorización que se ofrece de la ciencia perfecta en los *Analíticos*<sup>36</sup>, lo cual muestra la sensibilidad del Estagirita hacia el destinatario de sus lecciones en la búsqueda de la

<sup>32</sup> Esto da pie al problema del tiempo en la discusión, que tendremos ocasión de considerar al analizar lo que se dice más adelante, en VIII 10, 161a10-12.

<sup>33</sup> Así interpreta el término griego *epagogé* M. CANDEL SANMARTÍN, en ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Organon) I*, p. 101, n. 21, que evita la palabra «inducción» y la sustituye generalmente con el término castellano «comprobación». Cf. también I. DÜRING, *Aristóteles, exposición e interpretación de su pensamiento*, pp. 61 y 136.

<sup>34</sup> La idea resulta central en el pensamiento de Platón, como hemos podido analizar en otro trabajo; cf. F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón. Una contribución al debate actual en torno a la escuela de Tubinga-Milán*, PPU, Barcelona 1996, p. 254s. Para un estudio del problema de la especialización en el marco de la confrontación de Platón con las técnicas de su tiempo, cf. la obra ya mencionada antes de G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*.

<sup>35</sup> La idea se encuentra nuevamente en VIII 2, 157a17-20.

<sup>36</sup> Cf. I. DÜRING, *Aristóteles, exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 61.

modalidad argumentativa más asequible «a la mayoría» o más apropiada para «los contradictores».

Aristóteles empieza a dar las pautas que servirán para elegir las proposiciones que lleven adelante la discusión. Entre ellas, sugiere partir de lo plausible y su contrario, o de lo semejante a lo plausible, o de lo que parece darse en todos los casos, y recoger así listas escritas de argumentos, indicando al margen, en algunos casos, quién sostuvo tal o cual sentencia: «v.g.: que Empédocles dijo que los elementos de los cuerpos eran cuatro; pues cualquiera haría suyo lo dicho por alguien reputado» (I 14, 105b16-18), con una observación de finura psicológica que da a entender el peso que tiene una autoridad a la hora de afrontar el debate.

Sería un trabajo interesante, que ocuparía un espacio mucho mayor del que nos proponemos, fijarse en los numerosos y variados ejemplos de discusión que se presentan a lo largo de los distintos libros de los *Tópicos*, en orden a señalar bajo qué óptica son tomadas las distintas posiciones (de quien afirma, de quien rebate): si se escoge una proposición en cuanto aceptada por todos, o por muchos o por los sabios... En efecto, la larga serie de temas que aparecen, y que van desde la inmortalidad del alma, la ofensa a los dioses o el respeto a los padres, hasta cuestiones sencillas sobre los colores o los sabores, es afrontada siguiendo los criterios fundamentales de la dialéctica y, por lo tanto, se coloca dentro del marco cultural en el que se mueve nuestro pensador, es decir, dentro de su amplia formación filosófica (que debe muchísimo a su maestro Platón y al dinamismo intelectual de la Academia) y de su curiosidad científica, abierto a recoger dichos e informaciones de muy variadas procedencias. Todo ello, por lo tanto, invita a un estudio en profundidad de dichos ejemplos, que no reflejan necesariamente el punto de vista de Aristóteles<sup>37</sup> y esperamos que tal tarea pueda ser realizada próximamente por los estudiosos.

### *Libros II y III*

Continuamos, pues, la tarea de espigar aquellas afirmaciones que más competen a nuestro argumento. Los libros II y III inician la discusión sobre los lugares que se refieren a los accidentes. De pasada se mencionan las dos posibilidades del error: la equivocación, o el hablar de un modo distinto al

---

<sup>37</sup> Cf. W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. VI: Introducción a Aristóteles*, p. 166, que se limita a plantear el problema sin notar que la dialéctica, necesariamente, se abre al ámbito de las discusiones propias de la época en el que se desarrolla la reflexión aristotélica.

establecido. «En efecto, los que se engañan diciendo que se da en algo lo que no se da, incurren en error, y los que nombran los objetos con nombres ajenos, v.g.: <llamand> hombre al plátano, se salen del vocabulario establecido» (II 1, 109a29-33)<sup>38</sup>. En el uso de los nombres, además, conviene tener presente otro dato mencionado un poco más adelante: hay que distinguir «qué tipos de cosas es preciso llamar como hace la mayoría y cuáles no» (II 2, 110a14-15), con un ejemplo que viene del mundo de la medicina: «hay que llamar saludable a lo productor de salud, como dice la mayoría; pero en cuanto a si lo previamente establecido es productor de salud o no, ya no hay que hablar como la mayoría, sino como el médico» (II 2, 110a19-22). En este sentido, la distinción entre «mayoría» y «expertos» o «sabios» se aplica de maneras distintas según el mayor o menor nivel de precisión en el que se desarrolle la conversación dialéctica.

En la introducción de los lugares sobre lo preferible (que tienen una clara connotación ética), Aristóteles ofrece indicaciones de interés. Lo superior es preferible según el juicio del pensamiento (III 1, 116a10-12); goza también de preferencia lo más duradero (III 1, 116a13-14); y es preferible «aquello que prefiera el hombre prudente o bueno, o la ley recta, o los hombres de probada honestidad en cada cuestión, en la medida en que sean tales, o los entendidos en cada género <de cosas>, o todas las cosas que prefiera la mayoría o la totalidad (v.g.: en la medicina o la carpintería, lo que prefieren la mayoría o la totalidad), o, en general, lo que prefiera la mayoría, o la totalidad» (III 1, 116a14-19). Pero, añade en seguida nuestro autor, «es mejor y preferible sin más lo acorde con el mejor conocimiento, y mejor y preferible para algo lo acorde con el conocimiento correspondiente a ello» (III 1, 116a21-22). Si confrontamos estas ideas con lo ya visto sobre las condiciones de la plausibilidad en el libro I, notaremos que lo plausible se encuentra relacionado con lo preferible, y ello según la procedencia de un saber (o un bien, para ampliar la esfera de nuestras consideraciones): que venga de todos, de la mayoría, o de los expertos. Pero, a la vez, encontramos que la preferencia «sin

---

<sup>38</sup> El tema del error se encuentra muy presente en Aristóteles, que también sigue en esto a Platón, y es notable en la *Metafísica* (especialmente en algunos pasajes de los libros IV y IX). El problema del conocimiento de los contrarios (que es insinuado en distintos pasajes de los *Tópicos*, como en II 2, 109b17-18, II 3, 110b19-20, VI 4, 142a22-26, VIII 1, 155b30-32 y 156b11-13, VIII 13, 163a1-28) implica aceptar de modo tácito que quien conoce la verdad conoce también el error y la ignorancia (si se hace evidente el conocimiento, se hace evidente lo que es la ignorancia, VI 9, 147a17-21), de un modo similar al hecho de que quien conoce el bien conoce también el mal, como ya había notado Platón (cf. *Fedón* 97d, 98b, y más en general, *Cármides* 174c y *Leyes* 816de). Si relacionamos error con falsedad, es oportuno desde ahora no olvidar que lo falso procede de argumentos falsos, pero ello no impide obtener, a partir de cosas falsas, un resultado verdadero (algo ya notado en los mismos *Tópicos*, VIII 11, 162a8-11 y 12, 162b12-15 y en *Analíticos primeros* II 2, 53b4-10).

más», sin condiciones, es aquella que nos garantiza un conocimiento mejor, y sólo tienen valor las opiniones de los distintos grupos de personas en la medida en que puedan llevarnos a ese saber superior. Es a esta luz como es posible establecer una gradación de «plausibilidad», que va acompañada, a su vez, de una gradación de interlocutores: aquellos que están más cerca de la verdad gozan de mayor autoridad; aquellos que se encuentran más lejos, sin llegar al error total (que sería casi imposible)<sup>39</sup>, merecen menor atención.

Dentro de la misma discusión sobre lo preferible, Aristóteles nota que no siempre es mejor lo antecedente, sino que existen casos en los que lo mejor es lo consecuente; un ejemplo que se encuentra en este contexto alude a la educación: «para el que aprende, el ignorar es anterior, el conocer, posterior» (III 2, 117a12-13). En efecto, la construcción del saber arranca de la propia ignorancia para poder, superándola, avanzar hacia la ciencia. Pero ello no quita que podamos tener presente aquí la prioridad del acto sobre la potencia, tal como aparece estudiada en *Metafísica IX*<sup>40</sup>.

### *Libros IV y V*

En los libros IV y V encontramos la discusión sobre los lugares que se refieren al género y a lo propio. Aristóteles nota en seguida que estos elementos, que corresponden a las definiciones, son poco considerados por quienes estudian tales temas (IV 1, 120b11-14). Ello justifica una mayor atención hacia ellos, según el proyecto aristotélico de hacer avanzar el saber en este campo, con el deseo de ofrecer contribuciones que resulten de interés<sup>41</sup>. La lectura del libro IV no puede no evocarnos el proyecto filosófico de Platón: el dialéctico es el que sabe qué géneros (formas, ideas) pueden combinarse con otros géneros y en qué medida y sentido<sup>42</sup>. La dialéctica de Aristóteles no deja, por lo tanto, de seguir los pasos de su maestro...

Aristóteles afronta aquí una interesante discusión sobre la relación que existe entre opinable y cognoscible: lo primero no puede ser género de lo segundo, pues son opinables muchas cosas que no son, mientras que el

<sup>39</sup> La idea se encuentra en *Metafísica* II 1, 993a31-b5, donde se recoge la frase «¿quién no atinaría disparando a una puerta?», y también en *Metafísica* XIII 9, 1086a13-14.

<sup>40</sup> Cf. F. PASCUAL, *Enseñanza y comunicación en la Metafísica de Aristóteles*, 150-153.

<sup>41</sup> Al final del tratado, en *Refutaciones sofísticas* 34, 184b6-8, como veremos más adelante, el Estagirita reconoce que ha descubierto muchas cosas, si bien todavía queda trecho por recorrer, con una mezcla de satisfacción y de humildad intelectual propia de quien se sabe en un camino iniciado por otros pero que todavía tiene que ser continuado en el tiempo.

<sup>42</sup> Pueden verse, en lo que se refiere a Platón, algunos pasajes del *Fedro* (265c-266c, 277bc), y del *Sofista* (252be, 254bd).

conocimiento sólo puede serlo de lo que es (del ente, IV 1, 121a20-26). La idea viene recogida más adelante (IV 1, 121b1-4), con la precisión de que lo opinable incluye tanto lo que es como lo que no es<sup>43</sup>. Igualmente, el conocimiento no puede ser identificado con la sensación<sup>44</sup>, pues en tal caso lo cognoscible sería sólo lo sensible, y, sin embargo, «no todo lo cognoscible es sensible, pues algunas cosas cognoscibles son inteligibles» (IV 4, 125a29-30). El mundo de las opiniones y discusiones muestra, de modo claro, que el conocimiento humano no se agota en lo que captan los sentidos, pues, en tal caso, la dialéctica quedaría reducida a una técnica de «mostración» de aquello que algunos todavía no conocen por no haberlo experimentado sensiblemente...

Al hablar de lo reprochable, encontramos algunas observaciones sobre el sofista y el embustero<sup>45</sup>. Estos personajes necesitan reunir, para alcanzar la condición de buenos engañadores, no sólo la capacidad, sino también la intención a la hora de mentir (IV 5, 126a30-b12). De este modo, Aristóteles recoge la famosa discusión del *Hippias menor*, que justifica la existencia del mentiroso «perfecto» dentro del ámbito del saber<sup>46</sup>. Es interesante notar que Aristóteles, en una obra tan dialéctica, casi *sofística* según algunos<sup>47</sup>, como son los *Tópicos*, afronte el tema de la reprobación que causa la actitud de quien promueve el error intencional, lo cual nos recuerda de nuevo que toda discusión no puede prescindir de las actitudes humanas que rodean la experiencia dialógica: no puede dejar de lado (lo vimos desde el inicio) la plausibilidad de las distintas posiciones. Es justo notar que una proposición

---

<sup>43</sup> Se conecta así con el problema de Parménides en su *Poema del ser*: sólo podríamos decir y pensar el ser (cf. DK 28 B 3 y 6). En esta perspectiva, parece necesario justificar cómo sea posible decir el no ser, o, de modo más correcto, cómo explicar la experiencia del error precisamente en la formulación del no ser (según el planteamiento central del *Sofista* de Platón, especialmente en 260b-261a). La opinión queda puesta, así, entre el ser y el no ser: por ello carece de la firmeza y estabilidad de la ciencia, y ofrece el ámbito apropiado para la discusión dialéctica, tal y como la presenta Aristóteles en los *Tópicos*.

<sup>44</sup> Aquí traemos a colación buena parte de la discusión del *Teeteto* (151d-186e), que hemos presentado en otro trabajo (cf. F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón*, pp. 167-218).

<sup>45</sup> Sobre el sofista y el engañador, así como sobre las actitudes incorrectas en el diálogo, encontraremos numerosas reflexiones al final de los *Tópicos* y a lo largo de las *Refutaciones sofísticas*, como veremos más adelante.

<sup>46</sup> Platón afronta el mismo problema en otros lugares, como en *Fedro* 261c-262c, o en *Político* 297e-298b.

<sup>47</sup> Cf. W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. VI: Introducción a Aristóteles*, p. 166s: para Guthrie Aristóteles ve la técnica dialéctica de un modo «neutral», capaz de avanzar hacia la verdad o hacia la mentira, hacia la construcción o hacia la destrucción. Esta afirmación, sin embargo, merece ser matizada, pues, como veremos, la dialéctica y la filosofía recorren juntas una parte del camino especulativo, si bien es cierto que luego se bifurcan.

puede quedar descartada simplemente afirmando su no plausibilidad (cf. IV 5, 126b32-34)<sup>48</sup>, lo cual da a entender que la técnica de la discusión no puede dejar de lado este punto.

Al presentar los lugares que se refieren a lo «propio» se ofrecen algunos ejemplos, uno de los cuales alude directamente al hombre en relación con aquel propio que se da siempre<sup>49</sup> y en sí mismo: el ser «animal dócil por naturaleza» (V 1, 128b17-18)<sup>50</sup>, o el ser capaz de conocimiento (V 1, 128b35-36)<sup>51</sup>. Con esta sencilla fórmula se explicita de modo claro la educabilidad del hombre, que ya encontramos antes al hablar de la potencia y del acto, y que constituye uno de los datos fundamentales de cualquier filosofía de la educación<sup>52</sup>. Igualmente, conviene no olvidarlo, el hecho de que exista capacidad de conocimiento implica también que haya capacidad de ignorancia (VI 14, 151b1-2), por lo que la exigencia de la educación se hace aún mayor para evitar el riesgo del error.

El primer grupo de indicaciones dialécticas sobre lo propio nos recuerda el principio que vimos ya en las *Categorías*: hay que ver «si lo propio se ha establecido o no mediante cosas más conocidas: refutando si no es mediante cosas más conocidas, y estableciendo si es mediante cosas más conocidas» (V 2, 129b2-5). El motivo viene expresado a renglón seguido: «en efecto, es con vistas al conocimiento por lo que elaboramos lo propio; así, pues, se ha de dar la explicación mediante cosas más conocidas; en efecto, de ese modo será

---

<sup>48</sup> En VIII 9, 160b17-22 se indican dos maneras por las cuales una proposición puede ser no plausible: porque como consecuencia de ella se seguirían cosas absurdas; o porque es elegida como consecuencia de una depravación moral y se opone así a la sana costumbre (existiría entonces una «moralidad» en la búsqueda de la verdad...). Los dos ejemplos que ilustran este segundo modo nos recuerdan argumentos discutidos en los Diálogos de Platón (especialmente en el *Gorgias* y el *Filebo*): decir que el placer es el bien, o decir que es mejor comer injusticia que padecerla...

<sup>49</sup> Aristóteles da importancia a la condición del «siempre» al propio «que es verdad durante todo el tiempo y nunca deja de serlo» (V 1, 128b39-129a1); cf. también V 1, 129a17-18.

<sup>50</sup> El ejemplo aparece considerado varias veces, con matizaciones diversas: V 2, 130a28; V 3, 132a7; V 8, 138a11-12; V 9, 139a18-19.

<sup>51</sup> Ya citamos antes esta fórmula, que encuentra a lo largo del libro V diversas consideraciones valorativas: cf. 2, 130b8-10; 3, 132a19-20; 4, 132a36-b2; 4, 133a20-23; 5, 134a14-17; 8, 138a6-8. En el libro VI (3, 140a35-36) se indicará que el «ser capaz de conocimiento» es un añadido superfluo a la *definición* de hombre, pero no por ello queda minusvalorado como «propio», sino simplemente separado de lo que mejor conviene a la hora de ofrecer una definición (no es lo mismo definir que señalar un propio). Si la definición es un propio (cf. I 4, 101b20-23 y VI 1, 139a31-32), no por ello se sigue que todo propio sea una definición, ni que sea bueno añadir a la definición un propio...

<sup>52</sup> Sobre este punto, cf. F. PASCUAL, *Educación, metafísica y epistemología. Algunas reflexiones para la educación de la filosofía*, en «Alpha Omega» 2 (1999), 516-518.

posible entender suficientemente» (V 2, 129b7-9)<sup>53</sup>. Esta idea es una constante en Aristóteles, como se puede constatar en varios pasajes de sus escritos<sup>54</sup>, y en esto sigue, como en tantas otras cosas, a su maestro Platón.

La valoración de los propios se realiza según diversos criterios, entre los que encontramos una confrontación de los mismos respecto de su condición de verdaderos o carentes de verdad. El ejemplo que ilustra este criterio alude de nuevo a la posibilidad humana del error, incluso entre los competentes o expertos. La reflexión parte de la geometría para extenderse a los especialistas en general: «si no es verdad acerca del geómetra el que sea incapaz de ser inducido a error por un argumento (en efecto, el geómetra se equivoca al dibujar erróneamente)<sup>55</sup>, no será propio del erudito el no ser inducido a error por un argumento» (V 4, 132a31-34). En efecto, en el geómetra tenemos un caso particular de erudición; si puede errar, automáticamente caería un propio, aplicable a todo experto, de «infalibilidad». En otras palabras, en el mundo de los conocimientos humanos, en cuanto meramente humanos, no podemos encontrar una perfección tal que asegure a cada poseedor de saber una certeza absoluta en todo lo que se refiere a su propia competencia. Esta verdad se hace mucho más patente (y lo sabía muy bien el Sócrates de la *Apología*) cuando, por desgracia, los «entendidos» en una especialidad se consideran a veces en condiciones de juzgar «con competencia» sobre aquello que se encuentra fuera del campo del propio saber<sup>56</sup>.

### *Libros VI y VII*

Los libros VI y VII nos colocan ante la definición. Una buena definición hace más difícil el error (pues aumenta la probabilidad de errar cuando algo no

---

<sup>53</sup> Por lo mismo, no tiene sentido explicar una cosa con la misma cosa, pues así no crecemos en saber (cf. V 3, 131a1-6): lo «propio» de lo «propio» es ayudarnos en la comprensión de la realidad, y ello es posible cuando avanzamos hacia lo desconocido desde lo conocido...

<sup>54</sup> Cf. F. PASCUAL, *Enseñanza y comunicación en la Metafísica de Aristóteles*, 144, n. 40. En los mismos *Tópicos*, al hablar de la definición, volverá a recalcar la idea: no está bien definido aquello que ofrece una explicación oscura, «pues es preciso que el que define haga uso de la explicación más clara que sea posible, puesto que la definición se da por mor de adquirir un conocimiento» (VI 1, 139b13-15). Cf. también VI 4, 141a26-34: así procede toda enseñanza y todo aprendizaje, de lo anterior y más conocido hacia lo más desconocido, como ocurre en las demostraciones. También pueden verse VI 4, 141b36-142a9 (que comentaremos en su momento), VIII 3, 159a8-12 y 4, 159b8-15.

<sup>55</sup> El ejemplo aparece de nuevo más adelante, en VIII 3, 158b28-34.

<sup>56</sup> Sobre este punto, cf. nuestro trabajo *Apología: el saber socrático como condición comunicativa*, en «Alpha Omega» 1 (1998), 33-50, especialmente 36-41.

está bien definido, VI 1, 139b6-11)<sup>57</sup>. Ello nos recuerda el principio, ya considerado antes, de la necesidad de usar de los términos en una acepción clara y cond divisible por los interlocutores (el *homologeîn* de tanta importancia también para Platón)<sup>58</sup>, lo cual sienta las bases para una mayor comprensión y profundización de la realidad<sup>59</sup>. La definición debe ayudar a aclarar la naturaleza o modo de ser de la realidad que estamos considerando, y una buena definición debe, como vimos antes, ofrecer elementos que nos resulten asequibles para la comprensión. Ello conlleva un juicio de valor sobre la metáfora, que no siempre ayuda a discernir sobre lo definido, aunque no por ello pierde su valor (como cuando, por ejemplo, se ofrece una semejanza por medio de la metáfora, VI 2, 140a8-11, cf. también VIII 3, 158b6-15). Estas ideas van de la mano con la exigencia, que consideramos antes, de recurrir a aquello que sea más conocido: «el que no ha definido mediante cosas anteriores y más conocidas, no ha definido. El no enunciar la definición mediante cosas más conocidas es, pues, posible entenderlo de dos maneras: en efecto, o bien a partir de cosas más desconocidas sin más, o bien más desconocidas para nosotros» (VI 4, 141b1-5). A la dificultad subjetiva hay que unir, de este modo, la dificultad objetiva, y un buen educador no puede dejar de lado ninguna de las dos, pues así procede, lo vimos antes, toda enseñanza y todo aprendizaje (VI 4, 141a30).

Diversos ejemplos ilustran este criterio fundamental: lo anterior es más conocido que lo posterior, como el punto antes que la línea, o la letra más que la sílaba; pero a veces, respecto de nosotros, ocurre al revés (el sólido, accesible a la sensación, es más asequible que el plano, y éste más que la línea, y ésta más que el punto, VI 4, 141b5-12)<sup>60</sup>. La distinción de modos de acceso a la realidad depende de la distinción de aptitudes o inteligencias: unos necesitan partir desde lo sensible, como veremos en seguida; otros (con «un

<sup>57</sup> Cf. también *Refutaciones sofísticas* 12, 172b13-16.

<sup>58</sup> Cf. los textos ya citados de *Fedro* 237bd, 263ac, a los que se puede añadir *Teeteto* 147cd.

<sup>59</sup> Aristóteles recuerda, en otros momentos de los mismos *Tópicos*, la importancia del *homologeîn*, como ya notamos al comentar I 18, 108a18-24 y como puede verse también en VIII 11, 161a16-21. En VI 10, 148b20-22 se indica «que es preciso emplear el vocabulario recibido y habitualmente seguido, y no revolver las cosas de este tipo, aunque algunas no se han de decir igual que lo hace la mayoría», subrayando así la necesidad de la máxima claridad en el uso de los términos.

<sup>60</sup> La idea vuelve a aparecer en VIII 14, 163b23-28, si bien con una relación directa a los principios de la argumentación: «En efecto, así como en geometría es de utilidad, antes de empezar, ejercitarse en lo referente a los elementos, y, en aritmética, el conocer al dedillo los números capitales importa mucho para conocer también el resultado de la multiplicación de otros números, así también en las argumentaciones es de utilidad estar a la mano con los principios, y conocer de memoria las proposiciones».

pensamiento riguroso y excepcional», VI 4, 141b13-14) desde los principios o lo anterior en sí...<sup>61</sup>.

La distinción entre estos dos modos de argumentar (el partir para conocer de lo que sea anterior en sí, o de lo que sea mejor para nosotros), es acompañada por una doble valoración: resulta mejor *sin más* el conocer algo por lo anterior (desde el punto de vista del conocimiento en sí), y una buena definición debería proceder de esta forma<sup>62</sup>. Pero, en el caso de quienes carecen de capacidad de llegar a los principios, es mejor, *para ellos*, arrancar desde aquellas realidades que les resulten más conocidas (VI 4, 141b15-19 y 142a10-13)<sup>63</sup>, como ya habíamos visto antes. Tenemos así una clara defensa de un espíritu pedagógico, comunicativo, profundamente atento a la individualidad del interlocutor, por lo que se podría hablar de un «empirismo de las almas y los discursos»<sup>64</sup>. El texto que sigue manifiesta de modo clarividente esta orientación de fondo de la dialógica aristotélica: «las cosas conocidas para unos suelen ser distintas de las conocidas para otros, y no las mismas para todos, de modo que habría que dar una definición distinta para cada individuo, si realmente conviene que la definición se construya a partir de las cosas más conocidas para cada uno. Además, para los mismos individuos, unas veces son más conocidas unas cosas, otras veces otras; al principio, las cosas sensibles; luego, al hacerse uno más riguroso, al revés; de modo que, según los que declaran que la definición se ha de dar mediante las cosas más conocidas para cada uno, ni siquiera habría que dar siempre la misma definición para el mismo individuo» (VI 4, 141b36-142a9). De este modo, Aristóteles da a entender que la dialéctica debe estar abierta a los cambios necesarios y oportunos conforme se desarrolle la capacidad mental y el acercamiento a la realidad del interlocutor: un buen educador debe ser un buen «empirista» de las almas, y su habilidad comunicativa se hará más patente si es capaz de elevar al oyente del nivel de lo más conocido para él

---

<sup>61</sup> Aquí radica la importancia del ejemplo. «Para mayor claridad, hay que aportar ejemplos y comparaciones, y los ejemplos han de ser adecuados y sacados de las cosas que conocemos, como los que pone Homero y no como los que pone Cerilo» (VIII 1, 157a14-16: la indicación viene practicada así con un ejemplo que la confirma...). A lo largo de los *Tópicos* (y, podemos añadir, a lo largo de la mayor parte de los escritos aristotélicos) esta regla adquiere vida por medio de los numerosos ejemplos que continuamente son traídos a colación...

<sup>62</sup> Tal definición, se indica en seguida, procede a partir del género y la diferencia (VI 4, 141b25-34), y por ello no varía con el tiempo (VI 4, 142a8-9). A lo largo de las páginas que siguen Aristóteles ofrece diversos ejemplos y discusiones centradas en el uso del género, la especie y la diferencia a la hora de elaborar las definiciones.

<sup>63</sup> Estas realidades son, normalmente, las sensibles, como se dice en VIII 1, 156a6-7.

<sup>64</sup> En cierto sentido, tal fórmula puede aplicarse también a Platón; cf. F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón*, pp. 283-285.

hacia el nivel de lo más conocido en sí, según la situación factual en la que se encuentre... Por lo mismo, encontraremos un poco más adelante una definición de orador que vale no para cualquier orador, sino para el perfecto orador: «el que es capaz de ver lo convincente de cada cosa y el que no deja de lado nada» (VI 12, 149b26-27). Este cuadro general se construye sobre la admisión del crecimiento en el saber, que es aplicable también al tema de las definiciones, que pueden ser mejoradas<sup>65</sup>.

Entre las numerosas reflexiones que se ofrecen sobre los lugares de la definición, encontramos una observación interesante: «La definición de aquello respecto a lo cual corresponde algo por naturaleza sería aquello de lo que se serviría el individuo prudente en cuanto tal y el conocimiento apropiado acerca de cada cosa» (VI 6, 145a25-27). Esta observación busca superar los problemas que nacen de aquellas definiciones que cambian el sentido o la destinación natural de un objeto determinado, dando a entender que la definición justa es aquella que procede de quien es competente respecto al uso y estructura de ese objeto. De este modo, se vuelve a subrayar el papel del experto o sabio, que tiene su importancia a la hora de lograr una definición lo más precisa posible. En otras palabras: no todos pueden dar una buena definición; hay que recurrir al especialista, según el criterio que notamos antes que permite establecer, también, el nivel de plausibilidad de un argumento según su procedencia.

En el libro VII, que continúa la temática presente en el libro VI, Aristóteles realiza una reflexión sobre la dificultad en la que se encuentra quien propone una definición (la cual debe ser universal, decir lo propio de lo definido, y ser probada en todas sus partes), y lo fácil que resulta rebatir a quien quiere proponer algo (basta con argumentar contra una sola cosa, o con probar que un particular no entra en la definición, por lo que el refutador no se ve obligado a argumentar universalmente, como debe hacerlo, en cambio, el que se coloca en posición propositiva, VII 5, 154a23-b12 y 155a3-10)<sup>66</sup>. Tales dificultades se extienden también a lo propio y al género (como se dice en VII 5, 154b13-32). Respecto al accidente, si se trata de un accidente universal es más fácil refutarlo que establecerlo, mientras que si se trata de un accidente

---

<sup>65</sup> Por lo mismo, Aristóteles recordará que una buena definición suple a una definición anterior más deficiente de modo semejante a como en las asambleas sustituimos una ley más imperfecta si encontramos una ley mejor (VI 14, 151b12-17).

<sup>66</sup> La definición, en efecto, se refiere a muchas cosas enunciadas, y así «los datos que hay en ella son los más numerosos, y el razonamiento surge más rápidamente cuantos más <datos hay>; pues es plausible que, entre <datos> numerosos, se produzca más un error que entre <datos> escasos» (VII 5, 155a3-6). La universalidad que pretende la definición «choca» con el dato de experiencia de la facilidad del error ante la multiplicidad de realidades que quedan recogidas bajo un término universal.

particular es al revés (VII 5, 154b33-155a2), pues respecto a él basta con probar que se da, sin tener que mostrar que se da de una manera y no de otra (VII 5, 155a28-33). La conclusión del Estagirita es clara: «Es evidente, pues, que lo más fácil de todo es eliminar la definición, y lo más difícil, establecerla» (VII 5, 155a17-18), y otro tanto se puede decir del propio (VII 5, 155a24-27)<sup>67</sup>.

### *Libro VIII*

Tras la satisfactoria conclusión del libro VII, que da a entender que se han ofrecido recursos abundantes para la discusión, nos encontramos, en el libro VIII, con reglas sobre las maneras de interrogar, sobre los métodos de la dialéctica. Aristóteles señala, de partida, que hay un trecho común al filósofo y al dialéctico en lo que se refiere a la investigación del lugar (y, en este sentido, podríamos decir que el largo camino recorrido hasta ahora resulta ser también adecuado para la filosofía, VIII 1, 155b7-8)<sup>68</sup>, pero también indica que el tema de «ordenar las cuestiones y formular las preguntas es ya propio del dialéctico» (VIII 1, 155b9-10). El motivo de tal afirmación viene explicitado a rengón seguido, pues el dialéctico trabaja frente al otro, mientras que el filósofo (y quien investiga para sí) se interesa sólo por acceder al razonamiento verdadero, fundado sobre cosas verdaderas y conocidas, y «nada le importa que el que responde no las haga suyas por ser próximas a la cuestión inicial y porque prevé por ello la consecuencia resultante, sino que, en todo caso, se esforzará en que sus postulados sean los más conocidos y próximos posible: pues a partir de ellos se establecen los razonamientos científicos» (VIII 1, 155b12-16)<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> También se da dificultad cuando se trata de los primeros principios, como ya vimos antes y como se vuelve a recordar en VIII 3, 158a32-b4.

<sup>68</sup> Por lo mismo, no es justo colocar la lógica aristotélica como algo ajeno a la filosofía, sino que es parte de su mismo filosofar. Debería, entonces, matizarse bien la afirmación de W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. VI: Introducción a Aristóteles*, p. 149: «La lógica no es de ese modo para Aristóteles ni una parte de la filosofía y la ciencia, ni tampoco algo no relacionado con ellas»; más adelante el mismo autor llegará a decir que la materia estudiada en los *Tópicos* sería algo irrelevante para la filosofía (p. 164). Es justa, según nos parece, la condena de Düring a quienes todavía ven la lógica de Aristóteles como algo ajeno a la filosofía: «La opinión de que la lógica no pertenece a la filosofía es anacrónica» (I. DÜRING, *Aristóteles, exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 95).

<sup>69</sup> Es interesante relacionar esto con lo que se dice en *Refutaciones sofísticas* (7, 169a36-b1): es más fácil el error cuando investigamos con otros (porque trabajamos con proposiciones) que cuando lo hacemos solos (porque entonces casi se trabaja con el objeto mismo), dando a entender de que el filósofo en soledad, precisamente por dejar de lado la aceptación del otro y los problemas inherentes a la dialógica, se dedica al «qué», al objeto, si bien ello no excluye el que el pensador solitario pueda equivocarse al investigar sobre el enunciado (cf. 7, 169b1-2 y 16, 175a10-12).

Podríamos deducir, entonces, que los *Tópicos*, al tratar sobre lo mejor y lo peor en la discusión, contienen elementos filosóficos (pues lo «mejor» implica siempre mayor científicidad, como se ve en numerosos incisos y observaciones sobre los «lugares» de la discusión), pero sin excluir elementos dialécticos. Estos se colocan en la contingencia de la conversación, en el «empirismo de las almas» del que hablamos antes; son propios de la retórica (dialéctica) en cuanto técnica de la discusión que no puede dejar de buscar lo mejor «empírico» según la situación del interlocutor. Por lo mismo, se tienen presentes las distintas formas de discusión, incluso aquellas que pretenden ocultar o disimular la conclusión, las cuales sirven cuando la actividad se orienta claramente a ir contra el otro (VIII 1, 155b20-28).

Este inciso no quita, sin embargo, que el filósofo no pueda ser un buen dialéctico (y este era un proyecto profundamente presente en Platón)<sup>70</sup>, o, incluso, que no llegue a ser el mejor dialéctico, si bien ello implica ser capaz de aunar el conocimiento sobre las mejores proposiciones *en sí* y el conocimiento de la mejor manera de argumentar *según el interlocutor y las circunstancias*. Por ello Aristóteles inicia una serie de reflexiones sobre la psicología de la comunicación (o lo que hemos denominado «empirismo de las almas y los discursos») en orden a lograr el mejor resultado según la situación del interlocutor.

Así, por ejemplo, se puede iniciar probando aquello que permita luego el paso a lo que queremos alcanzar y que resulta más difícil; o se puede partir de casos particulares para llegar a lo universal; o arrancar de lo más conocido para llegar a lo más desconocido (y ello implica partir de lo sensible); u ocultar la conclusión añadiendo más razonamientos previos... (cf. VIII 1, 155b29-156a22). Incluso se establece, como regla, el no dejar claro si lo que uno quiere es que se acepte algo o su opuesto, de forma que los que responden puedan expresar con más claridad su pensamiento (VIII 1, 156b7-9). O se aconseja, con gran finura psicológica, que «es preciso también lanzarse una objeción a uno mismo: pues los que responden se comportan sin recelo ante los que parecen abordar la cosa imparcialmente» (VIII 1, 156b18-20), y evitar, por lo mismo, el insistir mucho sobre un argumento (incluso si eso fuese útil), «pues, ante los que insisten, se ofrece más resistencia» (VIII 1, 156b24-25). No nos detenemos a enumerar todas las reglas o «trucos»<sup>71</sup> que se van

<sup>70</sup> Basta con recordar, como ejemplo significativo, que en el *Sofista* (253bd) los personajes quedan sorprendidos al constatar que, mientras intentan dar caza intelectual a la figura del sofista, se hayan encontrado, llevados por el discurso, con el mismo dialéctico, que coincide con el filósofo. Cf. también los textos ya citados de *Fedro* 266bc y 277bc.

<sup>71</sup> Un poco más adelante se dice explícitamente que estos recursos sirven para «disimular» (VIII 1, 157a6). Sobre estas y otras técnicas psicológicas volveremos en las *Refutaciones sofisticas*.

presentando, pero resulta claro que la discusión debe emplear aquellos elementos de convicción dialéctica en orden a la aquiescencia del interlocutor respecto de aquello que nos proponemos de él... Si damos un pequeño salto hacia el final del libro VIII, notaremos que allí se mencionan modalidades distintas de diálogo según se trate de un principiante (para quien conviene recurrir a argumentos de comprobación) o de una persona ya experimentada (que nos pide argumentos de razonamiento), integrando así un nuevo dato de «psicología» de la comunicación (VIII 14, 164a12-19).

Después de tanto hablar sobre la dialéctica y sobre el dialéctico, resulta interesante encontrar aquí una definición de proposición dialéctica: «es aquella ante la que es posible responder *sí o no*» (VIII 2, 158a15-17)<sup>72</sup>. De aquí se desprende que preguntas acerca de lo que sea el hombre o de cuántas maneras pueda ser mencionado el bien sean preguntas no dialécticas, porque no nos colocan en una disyuntiva<sup>73</sup>. Por lo mismo, existe un buen preguntar y un buen responder, y si el que pregunta lo hace mal (como, por ejemplo, cuando repite varias veces la misma pregunta), el que responde tiene que hacérselo saber o dejar la discusión (VIII 2, 158a25-30).

En medio de las indicaciones que se ofrecen a quien pregunta y a quien responde, Aristóteles subraya la diferencia entre la relación educativa, la relación agonística y la dialéctica: «en efecto, no son idénticos los fines de los que enseñan o de los que aprenden y de los que contienden, ni los de éstos y los que conversan entre ellos de cara a una investigación: pues el que aprende debe exponer siempre lo que él opina: y, en efecto, nadie se va a dedicar a enseñarle algo falso» (VIII 5, 159a26-30)<sup>74</sup>. Hay aquí un cierto «optimismo educativo», que no resulta plenamente ingenuo, pues nuestro autor sabe que es posible impedir u obstaculizar de mala fe<sup>75</sup> una argumentación, sin tener realmente argumentos u objeciones que poner (VIII 8, 160b2-13). Así, aunque no lo diga el texto, existe la posibilidad de enseñar algo falso a quien quiera aprender... Por ello, «frente a los que actúan de mala fe no es posible, sin duda, construir los razonamientos tal como uno quiere, sino como puede» (VIII 11, 161b9-10).

<sup>72</sup> Ello es debido a la dificultad de la cuestión, como notamos antes, que puede tener distintos tipos de origen, no sólo subjetivo, sino también objetivo (cf. VIII 3, 158b16-23).

<sup>73</sup> En la *Metafísica* encontramos todo un trabajo, *Beta* en el que las disyuntivas crean una serie de aporías ante las cuales debe enfrentarse la mente especulativa, pues así «quien ha oído todas las razones contrapuestas, como en un litigio, estará en mejores condiciones para juzgar» (*Metafísica* III 1, 995b2-4).

<sup>74</sup> También en *Refutaciones sofisticas* 10, 171a28-b2 se establece la distinción entre la enseñanza y la mera discusión.

<sup>75</sup> La mala fe es definida como «una respuesta al margen de los modos mencionados, destructora del razonamiento» (VIII 8, 160b12-13), que hace que las conversaciones lleguen a ser polémicas (VIII 11, 161a23-24).

Dentro de este marco, se presentan cuatro maneras que impiden que un argumento llegue a conclusión. La cuarta, la peor de todas, se refiere a aquellas objeciones que exigen para su resolución un tiempo superior al que se dispone en la conversación en curso (VIII 10, 161a10-12). De este modo, aunque sea sólo como observación dialéctica, Aristóteles muestra que el «empirismo de las almas» exige también un cierto «empirismo del tiempo», un saber captar el tiempo disponible<sup>76</sup> y necesario para afrontar un tema (tiempo que, desde luego, es variable según los interlocutores, aunque aquí esto no sea dicho explícitamente). Desde luego, esta dificultad es sólo una traba u obstáculo que no resuelve algún error que pueda existir en el punto de partida (VIII 10, 161a13-15), pero no por ello deja de tener su sentido e importancia cuando se trata de discutir por competir... En este sentido, conviene no olvidar que se da una fuerte separación, que ya vimos antes, entre la enseñanza y la discusión querida como ejercitación, en la cual cabe el recurso a falsedades o el ataque directo al que habla (lo que podríamos llamar, según la terminología clásica, argumento *ad hominem*), con el problema de la mala fe de quien no quiera aceptar lo que es evidente o no permita al que pregunta investigar lo que desea (VIII 11, 161a16-b10).

En las líneas anteriores hemos subrayado diversas veces el «empirismo de las almas», y parece que hemos dejado de lado el «empirismo de los discursos», pero el texto lo tiene continuamente presente, cuando da a entender la diversidad de modos de argumentar según la temática que viene afrontada en la discusión. En efecto, «no es preciso exigir que los razonamientos de todos los problemas sean igualmente plausibles y convincentes: pues ya por naturaleza se da que, de las cosas investigadas, unas son más fáciles y otras más difíciles, de modo que, si se prueba a partir de las cosas más plausibles que cabe, se ha discutido bien» (VIII 11, 161b34-37)<sup>77</sup>. Podemos concluir, por lo tanto, que el dialéctico (y, por extensión, el filósofo que sea hábil comunicador) debe adaptar la modalidad de discusión al tipo de argumento que lleva entre manos, si quiere realmente lograr un resultado satisfactorio en el interlocutor, además de tener presentes los demás aspectos de una relación dialógica fecunda que han ido apareciendo a lo largo de estos análisis.

<sup>76</sup> Aquí entramos en relación con la idea de *scholé*, de ese tiempo a disposición para realizar las actividades del hombre libre. El tema es de suma importancia en Platón (como se muestra en el *excursus* del filósofo que se encuentra en *Teeteto* 172c-177c), y Aristóteles también lo tiene presente en sus escritos (cf. *Política* VII 9 y *Metafísica* I 1, 981b20-25 y 2, 982b22-28). La importancia del tiempo en la discusión aparece también en *Refutaciones sofísticas* 33, 183a23-26.

<sup>77</sup> La idea es mucho más explícita en *Ética nicomáquea* I 3, 1049b25-26: la matemática no se enseña con métodos retóricos, ni el retórico usará una axiomática fija, como la propia de las ciencias exactas. A cada saber corresponde, así, el método de presentación más adecuado.

El libro VIII incluye una interesante reflexión sobre la claridad de los argumentos y sobre los argumentos falsos, así como sobre las modalidades en que se pueden dar unos u otros (VIII 11, 161a36-b30). También alude a la práctica de la discusión, y no duda en alabar las cualidades de quien tiene una buena disposición natural para «poder escoger bien lo verdadero y rechazar lo falso<sup>78</sup>: que es precisamente lo que los naturalmente dotados pueden hacer de modo correcto: pues apreciando y desechando bien lo que se les propone discernen bien lo mejor» (VIII 14, 163b13-16). De este modo parecería que hay personas naturalmente dotadas para la discusión, si bien queda claro que, tratándose de una disposición (como se nos dice también en la *Ética nicomáquea*) hace falta desarrollarla con la educación adecuada y con el ejercicio que potencia la propia capacidad (VIII 14, 164b1-4); ejercicio que requiere, para ser eficaz, escoger a la persona más adecuada con la que practicar (VIII 14, 164b8-15). La habilidad se muestra mayor si se conservan en la memoria los principios, pues desde ellos será más fácil construir argumentaciones e hipótesis (VIII 14, 163b17-33)<sup>79</sup>. Por eso, concluye así el libro VIII, «es preciso también tener argumentos ya hechos para aquella clase de problemas en los que, disponiendo de unos pocos recursos, podremos aplicarlos a la mayoría de cuestiones: son éstos los universales y aquellos que es más difícil procurarse a partir de las cosas con las que uno tropieza habitualmente» (VIII 14, 164b16-19).

### *Refutaciones sofísticas*

Entramos, pues, en lo que podría ser el libro IX de los *Tópicos*, las *Refutaciones sofísticas*, y que camina por un lado con lo específico de la sofística y la erística, y, por otro, con elementos comunes a la dialéctica (es decir, a la temática afrontada en los 8 libros de los *Tópicos*) e, incluso, con ideas de los *Analíticos*<sup>80</sup>. Ya notamos antes que el sofisma no se basa en una plausibilidad real (aquella que se construye sobre cosas «que parecen bien a

<sup>78</sup> A la hora de presentar el método socrático, Platón pone en boca de Sócrates esta frase: «no se me permite ser indulgente con lo falso ni oscurecer lo verdadero» (*Teeteto* 151d, versión castellana de A. Vallejo Campos en *PLATÓN Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid 1992, 2ª ed.). Notamos así, una vez más, la profunda huella que dejó el último Platón en su joven discípulo y colaborador Aristóteles...

<sup>79</sup> También en Platón la memoria constituye un dato fundamental para lograr una capacidad comunicativa relevante; cf. F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón*, pp. 251s y 282s.

<sup>80</sup> En un cierto momento de las discusiones de las *Refutaciones sofísticas* se dice explícitamente que «es completamente absurdo discutir acerca de la refutación sin hacerlo antes acerca del razonamiento: pues la refutación es un razonamiento» (10, 171a1-3).

todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados», *Tópicos* I 1, 100b21-23) sino aparente. Y ello es debido a que los argumentos, como los hombres, pueden dar la impresión de encontrarse en buen estado, cuando la realidad es otra (VIII 14, 164a20-b21); entonces resulta fácil que el inexperto, que contempla las cosas como desde lejos, pueda caer en engaño<sup>81</sup>.

La manera más natural y extendida de construir razonamientos sofísticos es la que se da por medio de los nombres. «En efecto, como no es posible discutir trayendo a presencia los objetos mismos, sino que empleamos los nombres en lugar de los objetos, como unos símbolos, creemos que lo que ocurre con los nombres ocurre también con los objetos» (1, 165a6-9). Sin embargo, tal error necesita ser corregido con una postura «lingüística» que acepte el carácter polivalente de los nombres (pues son más los objetos que los enunciados posibles)<sup>82</sup>, lo cual nos lleva a tener que discernir si un nombre tiene ahora uno u otro significado (cf. 1, 165a10-17).

La apariencia de plausibilidad no mira sólo al razonamiento, sino a la persona que lo formula. El sofista, en efecto, considera de mayor utilidad el parecer ser sabio que el serlo sin parecerlo, «pues la sofística es una sabiduría que parece tal pero no lo es, y el sofista es uno que se lucra por medio de una sabiduría que parece tal pero no lo es» (1, 165a21-23). Esto implica imitar al que sabe, actuar como el competente, el cual evita la mentira sobre aquello que sabe, y pone en evidencia al que miente (1, 165a24-31). Estas reflexiones de Aristóteles nos hacen ver que el sofista no prescinde del contexto humano en el que unos destacan en el saber y otros buscan y consultan a los sabios, sino que, creando una copia o una imagen de tal situación, pretende ocupar un puesto que no le corresponde, por su falta de competencia, e intenta ocultar del mejor modo posible la usurpación que está cometiendo, lo cual no quita un potencial peligro en las relaciones humanas por culpa de su fingimiento<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Cf. *Tópicos* VIII 14, 164b25-27). La distinción entre observar la realidad de cerca y de lejos y el peligro de ser engañado en el segundo caso se encuentra en Platón (cf. *Sofista* 234be): con el tiempo, gracias a la experiencia, uno puede descubrir la falacia hacia la que nos había conducido el sofista hechizador...

<sup>82</sup> Veremos que se llega a decir más adelante que «los conocimientos son, sin duda, infinitos» (9, 170a22).

<sup>83</sup> Platón, como notamos antes, quiso desenmascarar a los sofistas de sus escondites, para que la sociedad pudiese funcionar desde la luz genuina que brilla a partir de quienes son realmente sabios y competentes. Aristóteles da por supuesta la crítica de Platón, y concentra sus esfuerzos en el análisis del modo de trabajar que adopta un sofista para lograr, «técnicamente», sus objetivos. La revalorización del fenómeno sofístico que se ha venido dando en los últimos 200 años (y que encuentra a diversos representantes en el ámbito hispano, como en el reciente trabajo de R. LÓPEZ PÉREZ, *Maestros Innovadores. Educación, Política y Persuasión en los Sofistas*, Colección de Ciencias Sociales, Universidad de Chile,

Antes de presentar los distintos tipos de razonamientos sofísticos, Aristóteles ofrece una división de los tipos de argumentos que pueden darse en la discusión. Los primeros, *didácticos*, «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)» (2, 165b1-3)<sup>84</sup>. El hecho de que el argumento didáctico lleve a la convicción no arranca, por lo tanto, de lo plausible, sino de lo más «científico», de aquello que obedece a los principios propios de un campo del saber. Los segundos son los dialécticos, «los que prueban la contradicción a partir de cosas plausibles» (2, 165b3-4). Los terceros son los críticos, basados en cosas plausibles para el que responde. Los cuartos son los erísticos, apoyados, como ya sabemos, en cosas que parecen plausibles pero no lo son, y que buscan así probar o dar una apariencia de prueba (2, 165b4-8)<sup>85</sup>. E, inmediatamente, indica los fines que se persiguen en los argumentos erísticos: una refutación aparente, llevar al otro a la falsedad, conducir hacia la paradoja, hacer hablar de modo incorrecto, o forzar el parloteo inútil de quien repite varias veces lo mismo (3, 165b12-22), argumentos que son desarrollados con más atención en las páginas que siguen (4-14, 165b23-174a16).

Las maneras de refutar según la expresión, que son expuestas con los respectivos ejemplos de forma ágil y con cierta amplitud (cf. 4, 165b23-166b19; 6, 168a23-28), conectan de modo directo con los problemas que se refieren al significado de las palabras. Ya vimos en las *Categorías* que la palabra puede significar diversas cosas, y ahora se muestra cómo, jugando con esa diversidad de significados, es posible engañar y dirigir un argumento de forma que lleve a algo de por sí falso o paradójico. Por ello es necesario considerar en qué modos se puede hablar con ambigüedad y homonimia (4, 166a15-21).

Igualmente, se presentan como otras maneras de refutación a partir de elementos al margen de la expresión, que afectan a contenidos y a modalidades argumentativas (4-6, 166b20-169a21). En este momento encontramos una definición de refutación que nos resulta de interés: «una refutación es una contradicción de una única y misma cosa, no de un nombre,

---

Bravo y Allende Ed., Santiago de Chile 1997), no quita, en mi opinión, la validez de las críticas platónico-aristotélicas.

<sup>84</sup> Como se indica en seguida en el mismo texto (2, 165b8-9), estos razonamientos son estudiados en los *Analíticos*: se trata de los silogismos apodícticos o demostrativos (cf. E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, p. 29).

<sup>85</sup> Compárese esto con lo que se dice en 11, 171b4-7: «pues la crítica es como una dialéctica y dirige su mirada, no al que sabe, sino al que ignora y finge saber. Así, pues, el que dirige su mirada a las cosas comunes con arreglo al objeto en cuestión es un dialéctico; el que hace esto de manera sólo aparente es un sofista».

sino de un objeto, y no de un nombre sinónimo, sino del nombre mismo en cuestión, a partir de las cosas concedidas, y de forma necesaria (no contando para ello con lo del principio), en sí y respecto a lo mismo, del mismo modo y al mismo tiempo» (5, 167a23-27)<sup>86</sup>. Ya hemos notado antes que, para Aristóteles, no existe una identificación entre nombre y objeto, y esto explica la maleabilidad del lenguaje, la homonimia y la analogía.

Así mismo, la discusión verdaderamente confutatoria (la que es expuesta en los *Tópicos* y constituye el contenido de la dialéctica) no puede quedarse en las palabras, sino que tiene que ir a los contenidos, contenidos que, sin embargo, pueden ser contradichos, porque quizá no se ha expresado de modo correcto lo que es propio de una realidad determinada en un momento preciso de su devenir (en el caso de que no sea una realidad permanente, como podría ser un objeto matemático o un contenido metafísico)<sup>87</sup>. No tener presente esto lleva, de nuevo, a las refutaciones aparentes, que son el tema que Aristóteles profundiza en este trabajo, y que explican el hecho que consideramos en un texto citado anteriormente: resulta más difícil equivocarse cuando uno razona solo (porque entonces se puede acercarse más al objeto) que cuando lo hace con otro (cf. 7, 169a36-b1). Por lo mismo, a la hora de valorar una refutación hay que mirar si se detiene en los nombres o si va al objeto, si se tiene claro el contenido sobre el que se discute, como se indica en los distintos consejos que se ofrecen en 6, 168a17-33<sup>88</sup>.

Respecto del accidente, sin embargo, no puede existir refutación verdadera. Por no tener presente esto, es posible que el no entendido refute al entendido, al construir accidentalmente un razonamiento contra el que sabe, cuando éste no es capaz de percibir la falacia (6, 168a34-b10). Aristóteles admite la posibilidad de la «trampa» puesta contra el sabio, y explica así el gran éxito que tuvieron los sofistas y los eristas en el mundo griego (y,

<sup>86</sup> Esta formulación final nos recuerda la que es propia del principio conocido como «de no contradicción» o «de identidad» (cf. *Metafísica* IV 3, 1005b19), que encuentra una expresión parecida un poco más adelante (8, 170a6-8). De modo resumido se dice en otro pasaje que la refutación de algo «es el razonamiento probatorio de su contradicción» (6, 168a36-37; cf. 9, 170b2-3). Desconocer lo que sea realmente la refutación aumenta el peligro de ser engañado por una refutación aparente (6, 168b14-16, 169a3-5 y 169a15-21).

<sup>87</sup> En la famosa división de las ciencias que encontramos en *Metafísica* VI 1, 1025b18-1026a32, el criterio de la movilidad resulta importante a la hora de establecer los objetos reales considerados por cada saber. Mientras la física estudia las realidades no separables (*achoristà*, según se lee en todos los manuscritos) y sujetas a movimiento, la matemática y la filosofía primera (metafísica) estudian realidades inmóviles.

<sup>88</sup> En 10, 170b12-171b2 se vuelve sobre el tema: una cosa es el nombre y otra el pensamiento (cf. también 19, 177a30-32), y la idea nos evoca el *excursus* filosófico de la *Carta VII* de Platón (342a-344d). De ahí nace la importancia, ya considerada antes, del *homologeîn*: es necesario que ante el nombre que aparece en la conversación puedan coincidir los pensamientos de los dos interlocutores.

podríamos añadir, que todavía tienen en el mundo de hoy...)»<sup>89</sup>, si bien en tal caso el sabio no es derrotado en cuanto al saber que tiene, sino en cuanto a cierta inadvertencia frente a la mala formulación del argumento aparente (basado en el accidente).

De aquí es fácil dar el salto a la comprensión de lo que sea el razonamiento sofístico: «llamo refutación y razonamientos sofísticos, no sólo a los que parecen razonamiento o refutación y no lo son, sino también a aquellos que, siéndolo, sólo aparentemente son apropiados para el objeto» (8, 169b20-23)<sup>90</sup>. De nuevo, por lo tanto, el *objeto* se nos muestra como el elemento discriminatorio para distinguir entre el buen y el mal razonamiento. El razonamiento torcido no permite llevar a la auténtica crítica, pues no es capaz de mostrar que el adversario sea un desconocedor respecto del objeto, a pesar de que obstaculice incluso al que sabe (8, 169b23-29).

Aquí aparece una idea que encontramos antes: conocer todas las refutaciones implicaría conocer todas las cosas que existen (9, 170a20-21), pues conocer las negaciones y los contrarios exige el conocer, al mismo tiempo, las afirmaciones y los contrarios de los contrarios. Y esto es imposible, pues el conocer todo no es propio de una sola técnica, al ser infinitos los conocimientos (9, 170a22-23)<sup>91</sup>, por lo que nos volvemos a encontrar con la idea de la especialización que ya comentamos al referirnos a los primeros momentos de los *Tópicos*. Igualmente, podemos notar que en cada técnica existe un razonamiento falso, aunque el captar los elementos comunes a todas las refutaciones corresponde al dialéctico, que puede juzgar cuándo se da refutación real o aparente, dialéctica o sofística (9, 170a31-b11).

La distinción entre erística y sofística es profundizada por Aristóteles al hablar de los diferentes tipos de refutaciones. Mientras el erista sería un luchador ilegítimo (que busca vencer por todos los medios posibles), el sofista actúa «por mor de la reputación <propicia> para el lucro» (11, 171b27), ya que la sofística es vista como técnica «lucrativa basada en una sabiduría aparente» (11, 171b28-29)<sup>92</sup>. De aquí la diferencia entre el erista, que logra una victoria

<sup>89</sup> Platón ilustra de modo ejemplar en el *Eutidemo*, quizá de un modo exagerado, cómo dos eristas juegan y «vencen» ante un Sócrates sorprendido y vacilante (¿irónicamente?). Igualmente, en el *excursus* del *Teeteto* (172c-177c) sobre el filósofo y el sofista (u hombre de tribunales) se da a entender de que el sofista vencerá en las cosas pequeñas y triviales, como en los casos de liar un fardo, endulzar la comida, preparar un lecho o decir palabras lisonjeras, pero no cuando llegue el momento de discutir (seriamente) sobre los temas importantes.

<sup>90</sup> Cf. también 11, 171b6-25.

<sup>91</sup> La idea procede de Platón; cf. *Sofista* 257cd: la ciencia está parcelada en tal modo que existen muchas ciencias y técnicas.

<sup>92</sup> Con ello Aristóteles continúa las críticas de Platón a la búsqueda del salario que parece caracterizar a los sofistas, como se nota en varios de sus Diálogos (especialmente en el *Sofista* y el *Teeteto*).

aparente, y el sofista, que ofrece una sabiduría aparente (11, 171b32-34). Pero la profundización va más allá, en un texto (11, 171b34-172b4) que merece un análisis de mayor extensión de la que vamos a poder realizar ahora, y que nos permite volver sobre la dialéctica y su relación con los saberes especializados.

Aristóteles compara la acción del erista con la de dos personajes: el dialéctico y el experto (personificado con la figura del geómetra). A primera vista, parecería que el erista se pudiese comparar como quien traza figuras falsas respecto del geómetra. Pero tal comparación no se sostiene, pues el que se equivoca lo hace «a partir de los principios y conclusiones que caen bajo la técnica en cuestión; en cambio, el <argumento> que en lo tocante a las demás cosas cae bajo la dialéctica es evidente que será erístico» (11, 171b38-172a2; cf. 11, 172b1-4). En otras palabras, existen dos tipos de errores, uno «técnico» (que no podemos incluir en la técnica erística en cuanto tal), que exige un conocimiento de los principios particulares de un campo del saber; y otro «error» o argumento que no requiere ninguna técnica especial, por moverse gracias a los principios comunes de la mente, que todos los hombres poseemos incluso sin ser expertos (y aquí podemos colocar el error erístico).

La raíz de esto hay que buscarla en la semejanza entre erística y dialéctica (y no entre erística y cada técnica en particular). En efecto, «el argumento dialéctico no versa acerca de un género definido, ni es demostrativo de nada, ni es del mismo tipo que el universal. En efecto, ni todas las cosas están en un único género ni, si lo estuviesen, sería posible que las cosas que existen estuvieran todas bajo los mismos principios» (11, 172a12-15)<sup>93</sup>. De esta manera sencilla y ágil Aristóteles da a entender el carácter peculiar de la dialéctica (precisamente cuando está investigando sobre el sofista y el erista...), que, extrañamente, podría ser comparada con el «saber de los saberes» o «saber universal» del que se habla en el *Cármides* de Platón<sup>94</sup> que no añade ningún conocimiento a las distintas técnicas y que, sin embargo, resulta necesario para cualquier acto intelectual humano. Mientras en las ciencias especializadas la posibilidad de opción existe solamente en un sentido (uno se

---

<sup>93</sup> Cf. también 11, 172a36-38: hay cuestiones comunes a todas las cosas, mientras que otras cuestiones son específicas, propias, de cada cosa, lo cual justifica, nuevamente, la división de los saberes. Conviene no olvidar que la dialéctica, sin tener los principios de cada ciencia, puede acceder a los principios de todos los métodos (cf. *Tópicos* I 2, 101b3-4).

<sup>94</sup> Cf. *Cármides* 166e-175a. Este «saber del saber» implicaría el poder distinguir entre el que sabe y el que no sabe, con lo que ello significaría para cualquier vida necesitada de relación con otras personas, muchas de las cuales se equivocan o nos engañan explícitamente... Las dudas y vacilaciones de Sócrates en el *Cármides* dan a entender que el «saber del saber» se coloca en un nivel distinto de las ciencias particulares, por lo que no ayuda en lo que se refiere a cada una de ellas, y ello explica que sea necesario encontrarle un sentido propio (insinuado en el mismo *Cármides* cuando se toca el tema del «conocimiento del bien y del mal», cf. 174b-175a).

encuentra en la verdad o en el error, pero siempre siguiendo los principios del propio saber, que, de por sí, llevan necesariamente a una conclusión excluyendo la contradictoria), en la dialéctica hay motivos para ir hacia un lado o hacia otro, por lo que nace realmente el problema y la posibilidad de argumentar a favor de las dos direcciones opuestas (11, 172a15-21).

Por lo mismo, es posible la relación de la dialéctica con la *crítica*, «pues tampoco la crítica es del mismo tipo que la geometría, sino algo que puede uno dominar sin saber nada» (11, 172a21-23). La crítica es vista como un conocimiento que no se fija en nada definido, en ninguna especialización, por lo que puede tratar sobre todas las cosas (es decir, un «saber universal») en cuanto que «todas las técnicas emplean algunas cosas comunes» (11, 172a29-30), y en este sentido incluso el ignorante puede decir algo, aunque no hable como lo hace el sabio (11, 172a32-34). La refutación está, entonces, al alcance de todos: «todos refutan: pues participan sin técnica de aquello en lo que consiste técnicamente la dialéctica, y el que critica con la técnica del razonamiento es un dialéctico» (11, 172a34-36)<sup>95</sup>. Así que, respecto a estos principios comunes, asequibles a todos, unos podrán llegar a un conocimiento técnico (y estos son los dialécticos, 11, 172b5-8), y otros, en cambio, los usarán incluso para refutar, pero sin saber exactamente las reglas precisas de su uso, y aquí tendremos al sofista y al erista...

Tras haber terminado el tema de las refutaciones aparentes, Aristóteles se introduce en el segundo objetivo de la sofística: inducir a error al interlocutor, o llevar el argumento a una consecuencia no plausible (12, 172b9-13). Esto es posible, primeramente, cuando no hay claridad sobre lo que se habla, bien por no ofrecerse la definición, bien por preguntar varias cosas, lo cual permite numerosos puntos de ataque. Pero, ya en el tiempo de Aristóteles, este tipo de engaño no resultaba tan fácil, pues los interrogados «reclaman que se les diga qué tiene que ver esto con lo del principio» (12, 172b20-21). A pesar de esta defensa, existe la posibilidad de un engaño en la modalidad comunicativa: por ejemplo, cuando uno pregunta como quien quiere aprender (y no como quien quiere expugnar directamente una tesis) de forma que el interlocutor pueda caer con más facilidad en la trampa (12, 172b21-24). O, también, mostrar el conflicto que existe entre la opinión aparente y las opiniones o deseos ocultos, según la «clásica» oposición entre ley y naturaleza que muestra el enfrentamiento, del que hablamos antes, entre la mayoría y los sabios, llegando a la afirmación «fuerte» de que «la ley es la opinión de la mayoría; en cambio, los sabios hablan conforme a la naturaleza y la verdad» (12, 173a29-30).

<sup>95</sup> Esta posibilidad de refutar «sin técnica» ha permitido el desarrollo de la sofística. En efecto, los sofistas, «dando, no la técnica, sino lo que deriva de la técnica, creían estar educando», y así la enseñanza que transmitían «era rápida, pero sin técnica» (cf. 34, 184a1-5).

Tras exponer los argumentos que buscan conducir hacia el parloteo estéril o provocar incorrección (13-14, 173a31-174a11), Aristóteles analiza lo que se refiere al modo de presentar los argumentos, pues ello tiene un peso importante para conseguir los objetivos que se pretenden. Este análisis se enmarca plenamente en lo que hemos llamado «empirismo de las almas y los discursos», pues se trata de ver lo que es más adecuado (punto importante a ser tenido en cuenta también por el sofista) ante cada persona o situación. Así, por ejemplo, un discurso largo dificulta la comprensión de lo que se dice, pues resulta costoso seguir muchas cosas<sup>96</sup>; igualmente, la velocidad en el hablar también hace que los oyentes queden atrás, incapacitados de prever lo que pueda llegar a ser la conclusión; o también el recurso a la cólera o la emulación alteran la serenidad o el equilibrio de quien se encuentra sometido al asalto del sofista; o bien una distribución alterna de argumentos que hacen oscilar el juicio hacia un lado o hacia otro... (cf. 15, 174a17-29). También se puede arrancar de una negación, como si se quisiera lo contrario de lo pretendido, o en forma tal que se muestre indiferencia (idea que ya vimos antes), «pues si no es patente lo que uno quiere hacer aceptar, el otro actúa con menos mala fe» (15, 174a32-33), y, en este sentido, ayuda el presentar la proposición que se investiga teniendo presente la contraria, por el efecto que ello crea en quien responde (15, 174a40-b7)...

El conocer el modo de trabajar del «contrincante» ayuda no poco a preparar y buscar las respuestas adecuadas, y, por lo mismo, resulta de gran utilidad para la misma filosofía, y ello por dos (en realidad, por tres) motivos de importancia: porque se aprende a ver de cuántas maneras se dice cada cosa (lo cual resulta de gran importancia para el *légetai pollachôs* que es propio de la analogía)<sup>97</sup>, así como cuáles se dicen de igual manera y cuales no; porque esto ayuda a las investigaciones que hace uno mismo, «pues al que cae fácilmente en un razonamiento desviado hecho por otro sin darse cuenta de ello, también puede muchas veces pasarle otro tanto consigo mismo» (16, 175a10-12); y, en tercer lugar, para lograr prestigio como ejercitado en todo, al ser capaz de precisar los errores o vicios de los argumentos que censura (16, 175a12-16). Esta idea del prestigio nos da a entender que la adquisición de la competencia dialógica en las cuestiones generales (que no son sólo propias del dialéctico, sino comunes a cualquier hombre que piensa) es posible como en los demás campos del saber, si bien notamos que de un modo distinto, por tratarse de

---

<sup>96</sup> Sócrates, en el *Gorgias*, impone a sus «contrincantes» el realizar discursos breves y el renunciar a largas intervenciones, oponiéndose así a lo que era habitual en algunos sofistas; el «tábano de Atenas» pretendía, por medio de la *brachilogía*, seguir bien cada momento de la discusión.

<sup>97</sup> Cf. *Metafísica* IV 2, 1003a33-b10.

principios comunes sobre los que no siempre se reflexiona pero no por ello ausentes en los inexpertos o incompetentes... En el tema de la conversación, como también en otros campos del saber, el ejercicio ayuda a la agilidad y a la competencia, de forma que uno pueda ser capaz de descubrir y analizar mejor los argumentos y las falacias gracias a la práctica adquirida (cf. 16, 175a17-30).

El texto ofrece, entonces, los criterios de respuesta y de confrontación contra los disputadores, de acuerdo con el principio fundamental de «adaptación» dialógica: «así como decimos que a veces se debe preferir dar una prueba plausible que una prueba verdadera, así también a veces hay que resolver <un falso argumento> de manera plausible más que con arreglo a la verdad» (17, 175a31-33). En otras palabras, si hay que preferir «en sí» el razonamiento científico, no siempre es oportuno «respecto a» la persona con la cual se dialoga, según el efecto que se desee lograr. A quien busca aparentar una refutación sin refutar basta con darle una respuesta aparente, de forma que no «parezca» que hemos sido refutados (17, 175a33-b14, cf. 176b20-25); la circunspección ha de ser mayor cuanto mayor sea la no claridad de la pregunta que se nos formula. Igualmente, se ofrecen los criterios para superar un razonamiento falso (sea que «pruebe realmente» la falsedad, sea que se trate de un argumento sólo aparente, 18, 176b29-177a8), y las distintas refutaciones posibles según las modalidades conocidas con el fin de poder superarlas (19-31, 177a9-182a6).

Entre las muchas tácticas que se ofrecen con sus respectivos ejemplos, encontramos de nuevo una alusión a la relación entre conocimiento y cognoscible, alusión que tiene en mente también la especialización: «tampoco el conocimiento en una de sus especies (v.g.: el conocimiento médico) <significa> lo mismo que el conocimiento común: éste es <simplemente> el conocimiento de lo cognoscible» (31, 181b34-35). El problema no nos resulta nuevo, y da a entender la tensión entre la pluralidad de saberes y la unidad del saber, tensión que se encontraba a la base de la posibilidad de existencia de la dialéctica, de la erística y de la sofística.

Igualmente, al tratar las maneras que existen de resolver las incorrecciones, Aristóteles nota cómo a veces se fuerza el lenguaje hasta un punto en el cual ya no se habla griego (cf. 32, 182a33-35, enmarcado en su contexto). El hablar según el uso lingüístico vigente resulta fundamental para la comprensión y la construcción de argumentos, y la idea tiene una expresión dramática en el *Menón* platónico<sup>98</sup>. Las mayores dificultades en la solución de las refutaciones radican en la no comprensión del significado de los nombres,

<sup>98</sup> Cf. *Menón* 82b. Para un comentario sobre este punto del *Menón*, cf. G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, p. 123. El hecho de que el esclavo sea griego y hable griego (que refleja una idea parecida a la que se alude en *Cármides* 159a) asegura el ámbito para una relación

algunos de los cuales crean conflictos incluso entre los más expertos, como es el caso del ente y del uno (cf. 33, 182b22-27).

El resumen conclusivo, que apunta a la unidad de los *Tópicos* con las *Refutaciones sofísticas*, recapitula las ideas de los dos trabajos. Aristóteles recuerda la relación que existe entre dialéctica y sofística, y comenta los distintos objetivos alcanzados, con no poca satisfacción y con un sincero reconocimiento también hacia aquellos que le han precedido en su camino intelectual. El texto merece ser transcrito en su mayor parte:

»En efecto, de todos los descubrimientos, unos, recibidos previamente de otros, han avanzado parcial y penosamente gracias a los que los han recogido después; en cambio, las cosas descubiertas desde el principio acostumbran a recibir un desarrollo inicial pequeño, pero mucho más útil que el posterior desenvolvimiento a partir de aquello: pues sin duda el principio, como suele decirse, es lo más importante de todo<sup>99</sup>. Por ello es también lo más difícil; pues cuanto más rica es su capacidad, tanto menor en extensión es una cosa y tanto más difícil de ser observada. Y, una vez descubierto esto, es más fácil aumentarlo y añadir lo que falta: que es precisamente lo que ha ocurrido en torno a los argumentos retóricos y, prácticamente, en torno a todas las otras técnicas. En efecto: unos, los que descubrieron los principios, hicieron en conjunto avanzar la cosa muy poco; en cambio, los individuos actualmente celebrados, habiendo heredado la cosa de otros muchos que, a lo largo de una especie de sucesión, hicieron avanzar la cosa paulatinamente, la han desarrollado ampliamente hasta este punto» (34, 183b17-31).

Con estas líneas y las que siguen Aristóteles acepta una visión de la ciencia y de la cultura que podríamos denominar, en primer lugar, de estilo «tradicionalista», en el sentido de que el saber humano se construye con la entrega<sup>100</sup> de lo que unos han descubierto a las generaciones sucesivas, de

---

dialógica, pues «el lenguaje es la estructura fundamental que hace posible el saber del esclavo» (E. LLEDÓ, *La memoria del logos: estudio sobre el diálogo platónico*, Taurus, Madrid 1984, p. 136). Todo ello puede ser confrontado con gran interés con el convencionalismo lingüístico que domina en el *Sobre la interpretación* de Aristóteles.

<sup>99</sup> Aquí se alude al famoso texto de Hesíodo, *Trabajos y días* 40, que también está presente en Platón (cf. *República* 466c, *Leyes* 690e y 753e-754a), y que da a entender lo importante que resulta el inicio de toda investigación. Esta idea aparece también en *Ética nicomáquea* I 7, 1098b7-8, donde se subraya la importancia de arrancar bien para poder continuar de modo correcto; y en *Acerca del cielo* I 5, 271b8-9: una pequeña desviación al inicio se hace mucho más grande mientras se avanza...

<sup>100</sup> En el texto aparece, casi al final, el término *parádosis* (184b5), traducido al latín como *traditio*, palabra que originará el término castellano *tradicón*. El tema (y el término) también se encuentra en Platón; cf. *Leyes* 803a, y lo que se dirá en la siguiente nota.

forma que lo que los primeros alcanzaron con esfuerzo y logros aparentemente mínimos, los sucesores puedan acrecentarlo en modo notable, hasta el punto en el que nos encontramos ahora<sup>101</sup>. A la vez, Aristóteles acepta la acogida de lo nuevo, la visión «progresista» de la ciencia, pues queda abierta la posibilidad para nuevos descubrimientos (y el mismo Estagirita, como veremos en seguida, se consideraba a sí mismo como descubridor) y de un aumento o incremento del saber alrededor del núcleo de principios descubiertos gracias a los pioneros más perspicaces<sup>102</sup>.

En un alarde de «antimodestia» intelectual, Aristóteles no duda en declarar de que ha puesto de manifiesto algo sobre lo que no existía nada en absoluto, pues los sofistas y eristas, como vimos antes, estaban enseñando sin transmitir una técnica. En efecto, «sobre las cuestiones de retórica existían ya muchos y antiguos escritos, mientras que sobre el razonar no teníamos absolutamente nada anterior que citar, sino que hemos debido afanarnos empleando mucho tiempo en investigar con esfuerzo» (34, 184a6-b3)<sup>103</sup>. Por eso, como en todo trabajo inicial, se ofrece algo no maduro, pero profundamente fecundo (y la historia de la lógica ha dado la razón a este «pronóstico» intelectual que ha ofrecido nuestro autor), por lo que, concluye el texto, a quienes han seguido estas lecciones no les queda «otra tarea más que la de tener comprensión con sus lagunas y mucho reconocimiento para con sus hallazgos» (34, 184b6-8).

<sup>101</sup> Podríamos decir que esta idea resulta central en la propuesta de retórica científica que encontramos en la parte segunda del *Fedro* de Platón (257b-278e) y que hemos podido analizar en otro momento, con una confrontación útil con ideas del *Teeteto* de Platón; cf. F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón*, pp. 114-149 y 250-260.

<sup>102</sup> También Platón había anticipado esta idea, de modo especial en *Leyes* 964e-965a. Santo Tomás, como observa un moderno intérprete, se coloca dentro de esta visión que integra tanto lo «viejo» como lo «nuevo» en la conquista del saber: «il sapere umano si è sviluppato come *mondano*, a contatto con la quiddità materiale; come *storico*, in continuo transito decisionale, ma anche come *socio-politico*. Perché, nonostante il potente desiderio di sapere, nessuno è stato mai capace di soddisfarlo da solo. Anche qui l'originaria indigenza umana, sotto forma di sapere, trova un certo rimedio nella *natura socievole* dell'uomo, animale naturalmente politico: "iuvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis" (*Contra gentes* 3, 128, n. 3002)» (J.A. IZQUIERDO, *La Vita Intellettiva. Lectio sancti Thomae Aquinatis*, Studi tomistici 55, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di religione cattolica, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1994, p. 424).

<sup>103</sup> Que no existía «nada anterior» es discutido por I. DÜRING, *Aristóteles, exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 124s, que señala aquellos trabajos de la Academia que profundizaban en la dialéctica, si bien la «novedad» de Aristóteles se encontraba en su fijarse en la retórica.

## Algunas conclusiones

Resulta difícil hacer una recapitulación de este trabajo, que necesitaría ser completado, como dijimos al inicio, con el análisis de las obras del *Organon* que no han podido ser estudiadas ahora. Intentemos señalar, aunque sea de un modo provisional, aquellas ideas que hemos ido entresacando en las *Categorías*, los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas*, y que nos puedan ayudar a comprender la visión de Aristóteles sobre el fenómeno humano de la comunicación y la enseñanza.

El Estagirita tiene presente la diferencia que existe entre educación, agnóstica y dialéctica. Tal distinción se mueve en el marco de las diferentes formas de relaciones dialógicas que pueden darse entre los hombres y que, de un modo más completo, nos lleva a distinguir entre enseñanza, dialéctica, crítica, erística y sofística. Desde luego, no todo el saber humano se adquiere por medio del *lógos* interpersonal, pero éste ocupa un lugar central en la vida griega (y, podríamos añadir, en la vida de cualquier estadio de desarrollo de la cultura humana), no sólo en formas de discusión «institucionalizadas», como las que tiene presente Aristóteles, sino en cualquier relación comunicativa (el ejercicio tiene sentido en función de la vida...).

Todo diálogo exige un *homologeîn*, un acuerdo sobre las palabras y sus significados, pues no podemos perder de vista que no existe coincidencia entre los términos y los objetos designados. Se impone, de este modo, un análisis del lenguaje en sus elementos significativos (como se hace en las *Categorías*, y como deberemos completar al estudiar el *Sobre la interpretación*) en orden a tomar conciencia de algunos fenómenos (homonimia, paronimia, sinonimia) que deben ser tenidos en cuenta para evitar las confusiones en la conversación.

Un tema que apuntamos en las *Categorías* y que pudimos profundizar en los *Tópicos* es el de la capacidad que el hombre tiene de aprender (su educabilidad), de modo gradual, hasta el punto que tal capacidad puede ser considerada como un «propio», como vimos en repetidas citaciones. Ello va de la mano con la necesidad de estudiar el método o camino más adecuado, según la persona, según el argumento, según el momento, para lograr una comunicación fecunda, es decir, capaz de suscitar convicción<sup>104</sup>. Todo ello se coloca dentro de una visión educativa que supone una psicología de la comunicación, un «empirismo de las almas y los discursos» que nos pueda ayudar a graduar la transmisión del saber o a orientar la discusión (si estamos en el campo de la dialéctica) según lo que el tema, el momento, las personas y

---

<sup>104</sup> Lo propio del conocimiento, como se dice en algunos textos que no analizamos antes, es el ser la aprehensión más digna de crédito, más convincente; cf. *Tópicos* IV 6, 128a35-37; V 3, 131a23; VI 8, 146b1-2.

las circunstancias nos exijan, buscando siempre adaptar el discurso a la oportunidad.

El «gradualismo» implica, a la vez, partir de lo más asequible a cada uno (normalmente, lo sensible) para llegar a lo más conocible en sí. El privilegiar la *epagogé* obedece a este principio metodológico, sin que se pierda por ello la importancia del razonamiento científico (considerado en los *Analíticos* como la forma privilegiada de enseñanza). La reflexión de Aristóteles es clara: hay momentos y situaciones en los que lo plausible es más útil para lograr la persuasión que un razonamiento auténticamente científico...

Igualmente, encontramos la presencia del «principio de autoridad» a la hora de analizar no sólo las distintas competencias o especializaciones (en las que los expertos tienen un papel determinante), sino incluso en lo que se refiere a las cuestiones comunes (es decir, a los principios de los razonamientos, asequibles a todos pero estudiados científicamente sólo, modestia aparte, por Aristóteles...). La presentación de la dialéctica bajo la óptica de la plausibilidad, a la luz de los *éndoxa*, se explica precisamente por el recurso a este principio de autoridad, pues lo plausible, graduable según el nivel de aceptación (por todos, por la mayoría, por los sabios), implica una mayor o menor fuerza según el número o la calidad de sus sustentadores. Interesa no olvidar que existen realidades que quedan fuera del ámbito de las discusiones (como datos primeros de experiencia: la blancura de la nieve; o algunos principios generales de conducta, como el culto a los dioses o la obediencia a los padres), y ante las que el «errante» debe ser ayudado no por medio de la dialéctica, sino con una corrección o amonestación (¿y quién tiene «autoridad» para ello, sino el que sabe?), o con un simple dirigirse nuevamente a la experiencia.

Que el ámbito de la dialéctica sea precisamente lo plausible da a entender que en muchos asuntos humanos es difícil el concluir, por motivos de diversa índole que podrían ser profundizados ulteriormente. Gracias a la necesidad de superar la contradicción el dialéctico quiere dar a entender la insostenibilidad de una proposición en favor de la verdad de su contradictoria. Todo ello nos coloca en una visión epistemológica que separa la verdad del error, y también aquí es posible distinguir entre quienes se encuentran más cerca de la verdad (los «mejores») y quienes se encuentran más lejos de ella (por lo que es posible establecer una diversidad de grado entre los distintos concedores), así como entre quienes saben argumentar «pedagógicamente» (es decir, según una psicología educativa y un correcto empirismo dialéctico) y quienes carecen de experiencia en el campo de los discursos, del *lógos* interhumano.

Igualmente, la dialéctica conserva esa dimensión socrática (y erística) de la refutación, en un sentido que exige la orientación más genuina y constructiva:

superar los errores para llegar a un acercamiento a la verdad<sup>105</sup>. El error puede tener causas involuntarias, como ocurre cuando un experto, según el ejemplo del geómetra, se equivoca al trazar una figura; o puede tener causas morales, por aceptar una vida viciosa, o por colocarse en el mundo social con un espíritu patológicamente «confutatorio» (en el peor sentido del término), o simplemente por mala fe. Los errores morales son superables con una sana docilidad (docilidad que es, como vimos, un «propio» del hombre), y es esta docilidad la que se acopla de modo perfecto con la postura educativa o inquisitiva de quien se ofrece a ayudar al otro en la búsqueda del saber. La educación, conviene no perderlo de vista, se hace más urgente por el hecho de que el hombre, «capaz de conocimiento», es también «capaz de ignorancia» y de error.

Por último, la vida social permite la construcción del saber con el apoyo entre unos y otros (así terminaban las *Refutaciones sofísticas*), con una especie de cadena que conserva y acrecienta las adquisiciones de las generaciones, en favor de un progreso de la ciencia que pueda beneficiar a muchos. Existe, desde luego, el peligro del engaño y del olvido<sup>106</sup>, pero una buena dosis de dialéctica y un mayor espíritu de amistad (que no hemos considerado en estas líneas, pero que siempre será la base sobre la que se pueda construir una relación dialógica que supere la enemistad y espíritu de contienda denunciados en diversos momentos de estos análisis) podrán mantener encendida la antorcha de la ciencia.

Así nos ha llegado Aristóteles hasta nosotros. Así nos toca a nosotros, como enanos subidos en las espaldas de gigantes, según una imagen simpática de los medievales<sup>107</sup>, conservar del pasado aquello que nos pueda ayudar a entrar en el nuevo milenio con mayor optimismo (podemos auxiliarnos mutuamente a crecer en el saber) y con una solidaridad basada en una profunda fe en el hombre, que quedó definido, es bueno recordarlo, como «el ser vivo mortal [histórico, cultural, pero también llamado a la inmortalidad] capaz de conocimiento» (*Tópicos* V 1, 128b35-36).

<sup>105</sup> Siempre es útil notar que uno de los principales aspectos del socratismo que pervive en Platón y que continúa en Aristóteles es ese espíritu fino, dialéctico, casi «sofístico», de confutar a quien tiene una pretensión de saber no fundada en un auténtico conocimiento. Sobre este punto son interesantes las observaciones de F. TRABATTONI, *Platone*, Carocci, Roma 1998, pp. 33-39.

<sup>106</sup> Recordemos que tal peligro fue denunciado en una forma de gran belleza literaria por Platón en el reproche que un sacerdote egipcio hizo a Solón; cf. *Timeo* 22b-23c.

<sup>107</sup> La idea es recogida por JUAN DE SALISBURY, *Metalogicus* III,4 (PL 199,900): «Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiores videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea». Juan de Salisbury cita la frase para justificar el recurso frecuente de muchos autores que repiten o toman lo dicho por sus predecesores...

### Summary

*Aristotle is constantly interested in matters dealing with pedagogy. This is particularly true in his speculative works, like Metaphysics, but moreso in regard to the contents of the Organon. In the present essay some aspects of his theory of education and communication contained in Categories, Topics and his Sophist Reputations are examined. Included are numerous references to points where he closely follows Plato, his master.*

**Parole chiave:** Aristotele, Platone, Logica, Retorica. Educazione, Dialettica

**Key words:** Aristotle, Plato, Logic, Rhetoric, Education, Dialectic.