

## La infortunada historia de la dialéctica

### The unfortunate history of dialectics

Luis Enrique Ortiz Gutiérrez  
Departamento de Filosofía  
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades  
Universidad de Guadalajara

*Fecha de recepción:* 14-02-22

*Fecha de aceptación:* 23-03-22

---

**Resumen.** El presente estudio tiene el objetivo de analizar, desde una perspectiva diacrónica, los diferentes sentidos que se han asociado al término “dialéctica”. A través de un recorrido histórico, mostraré que las concepciones acerca de la dialéctica han sufrido múltiples cambios que están asociados a las posturas filosóficas de los diferentes autores y escuelas filosóficas; concretamente, estos cambios responden a dos problemas fundamentales: el problema semántico y el problema inferencial. Como veremos en las siguientes líneas, la dialéctica comenzó como un método para clarificar conceptos (Platón) y devino a un sistema metafísico omniabarcante (Hegel). Pero revisaremos los más recientes desarrollos de la dialéctica, ligados a la teoría de la argumentación. Intentaré mostrar que son estos últimos desarrollos los que reinvidican a la dialéctica de los excesos derivados del hegelianismo.

**Palabras clave:** Dialéctica, lógica, argumentación, retórica, semántica, pragmática, discusión crítica, metafísica..

**Abstract.** This study aims to analyze, from a diachronic perspective, the different meanings that have been associated with the term “dialectic”. Through a historical journey, I will show that the conceptions about the dialectic have undergone multiple changes that are associated with the philosophical positions of the different authors and philosophical schools; Specifically, these changes respond to two fundamental problems: the semantic problem and the inferential problem. As we will see in the following lines, dialectics began as a method to clarify concepts (Plato) and became an all-encompassing metaphysical system (Hegel). But we will review the most recent developments in dialectics, linked to the theory of argumentation. I will try to show that it is these latest developments that vindicate the dialectic of the excesses derived from Hegelianism.

**Keywords.** Dialectics, logic, argumentation, rethoric, semantics, pragmatics, critical discussion, metaphysics.

**Keywords.** Fallacies; Aristotle; Boethius; Arguments.

---



## Introducción

El término “dialéctica” suele ser interpretado de múltiples maneras. En la teoría de la argumentación contemporánea, la dialéctica se refiere a una disciplina que se encarga de analizar ciertos aspectos de los procesos argumentativos, concretamente, las técnicas y procedimientos que se presentan en la discusión crítica. En filosofía, la cuestión es más compleja, pues la dialéctica suele ser referida al método empleado por ciertos pensadores o ciertos mecanismos que gobiernan el mundo o la naturaleza. Este término, pues, se ha tornado un tanto ambiguo en esta disciplina, y es frecuente que se asocie vagamente con la filosofía de Hegel. En el extremo, muchos filósofos suponen que la dialéctica hegeliana representa la culminación de cierto proceso que tiene como antecedente importante a Platón, y que quizás se remonta a los presocráticos.

La ambigüedad que adolece el término “dialéctica” ha sido puesta de relieve por algunos autores:

<<Dialéctica>> es un término utilizado con numerosas significaciones. Es común para casi todos la opinión de que el conflicto, el antagonismo o la contradicción, es una condición necesaria para lograr ciertos resultados. La contradicción entre ideas puede ser una condición para alcanzar la verdad; el conflicto entre individuos, clases o naciones puede ser una condición necesaria para el cambio social. Esta observación preliminar sugiere una distinción entre un método dialéctico y un proceso dialéctico, entre la dialéctica como rasgo de nuestro pensamiento sobre el mundo y la dialéctica como rasgo del mundo mismo (Elster, 1991: 37).

Vemos entonces que la dialéctica evoca la idea de que la solución a ciertos problemas requiere de conflictos u oposiciones, pero esta caracterización resulta ser muy general. Como señala el propio Elster líneas adelante, tal caracterización general no ofrece realmente herramientas de análisis precisas. Por otro lado, la mezcla de cuestiones metodológicas, epistemológicas y ontológicas que sugiere esta

definición convierte a la dialéctica en un concepto sumamente amplio. Y como sabemos, entre más extensión posea un concepto, más difícil se vuelve definirlo con claridad.

Pero debemos percatarnos que esta caracterización de la dialéctica, presentada por Elster, se refiere a la versión hegeliana. Hasta el presente, muchos filósofos tienden a relacionar a la dialéctica con esta doctrina filosófica. En gran medida, su carácter ambiguo se deriva de estas asociaciones. De este modo, es lícito preguntar: ¿representa la dialéctica hegeliana el culmen de este método? ¿Qué relación guardan entre sí todas estas caracterizaciones que suelen adjudicarse a la dialéctica?

El presente estudio tiene como objetivo intentar aclarar estas cuestiones. Para ello, hemos de seguir la sugerencia del viejo Aristóteles de preguntarnos, antes de emprender cualquier estudio, cuántos sentidos tiene el concepto que se va a analizar. Como punto de partida, tenemos el siguiente listado de conceptos ofrecido por Abbagnano (1971: 11):

1. La dialéctica como método de la división.
2. La dialéctica como lógica de lo probable.
3. La dialéctica como lógica.
4. La dialéctica como síntesis de opuestos.

Es importante destacar que estos cuatro conceptos de la dialéctica aparecieron en distintas épocas. Por supuesto, no se trata de una evolución lineal, pues algunos de ellos convivieron en algunos momentos históricos. De igual manera, el cuarto concepto, que sintetiza la versión hegeliana, no representa de ninguna manera el final de este proceso histórico. Pero esto sugiere que la forma más adecuada de lograr el objetivo que nos hemos propuesto es recurrir a un enfoque diacrónico. Trazando la historia de la dialéctica es como podremos afrontar la ambigüedad que presenta este término.

Por esta razón he adoptado una perspectiva histórica para tratar este tema: como veremos, la dialéctica fue concebida y utilizada de diferentes



maneras en la historia del pensamiento filosófico. Pero su historia, si la podemos caracterizar de alguna forma, sería la de un drama; la dialéctica padeció toda clase de mal interpretaciones y rechazos, siendo considerada por muchos como sofistería, como fuente de aporías, como productora de engaños e ilusiones. Y aun aquellos que, en contraste, pretendían darle un lugar digno y colocarla como el método definitivo para alcanzar la verdad, terminaron convirtiéndola en el fundamento de monstruosos edificios metafísicos.

He ahí el porqué se trata de una *infortunada historia de la dialéctica*. Y estos extraños senderos por los que tendrá que avanzar esta disciplina, se debieron a que las valoraciones de los distintos pensadores estaban vinculadas con sus inquietudes filosóficas: las capacidades metodológicas de la dialéctica se han evaluado históricamente según las pretensiones epistemológicas y metafísicas de los diversos autores y escuelas. Ésta es una constante que viene desde los antiguos hasta los teóricos de la argumentación de nuestros días.

Pero antes de entrar de lleno en este relato, considero necesario hacer algunas advertencias al lector. En primera instancia, esta no es una historia exhaustiva de la dialéctica. No pretendo ofrecer una enciclopedia de todo lo que se ha dicho de esta disciplina a lo largo de la historia; más bien, lo que presentaré será un breve recorrido histórico a partir de sus principales protagonistas, mostrando su posición hacia la dialéctica, sus valoraciones, los problemas teóricos que enfrentan y los vínculos con pensadores precedentes o posteriores.

Segunda advertencia: este trabajo no consiste en una “deconstrucción”, ni una “arqueología del saber”, ni una “genealogía”, ni ninguna de esas extravagancias del posmodernismo. A través de esta historia, no mostraré ningún perverso encubrimiento según cierta tradición cultural, ni mecanismos ocultos de poder, ni nada por el estilo; el material estudiado no revela nada de esto. Lo que pretendo ofrecer es un esfuerzo más humilde: centrarme en las afirmaciones de los autores, los problemas que afrontan y sus argumentos. Si quisiera caracterizar

el procedimiento que he empleado, podría decir que es semejante al de los filósofos analíticos, pero desde un enfoque diacrónico.

Habiendo presentado estas advertencias, adentrémonos ahora en esta curiosa y compleja historia de la dialéctica.

## I. La dialéctica en la filosofía antigua y medieval

Sócrates ha sido siempre una figura enigmática de la historia de filosofía. Debido a que no legó textos escritos a la posteridad —según reza la conocida leyenda, el filósofo ateniense profesaba abiertamente una actitud ágrafa—, las únicas fuentes de su pensamiento son las de sus discípulos o ciertos testimonios de personajes de su tiempo. Y según estas referencias, Sócrates habría efectuado una revolución en la reflexión filosófica, al colocar dos actividades como el eje de esta disciplina: el análisis de conceptos y el establecimiento del método. Ambas actividades son complementarias, pues el método adecuado será el que facilite el análisis conceptual.

El método que Sócrates formuló para tales efectos es un procedimiento de preguntas y respuestas, conocido como “mayéutica”. Si bien no parece haber sido el inventor de este procedimiento,<sup>1</sup> el filósofo lo convirtió en su instrumento fundamental de análisis. En términos generales, el método socrático posee las siguientes características:

- a. El procedimiento exige dos roles: el interrogador (A) y el interrogado (B).
- b. A presentará un problema  $x$  a B, mediante una pregunta o una serie de preguntas.
- c. B realizará ciertas afirmaciones en relación con  $x$ .
- d. De acuerdo a las afirmaciones de B, A lanzará nuevas preguntas que pueden estar motivadas por lo siguiente: I) B no ha respondido satisfactoriamente, lo cual exige que B realice

<sup>1</sup> Se han señalado como posibles orígenes del método de preguntas y respuestas a Epicarmo, Zenón de Elea e incluso la literatura cómica. Ciertas fuentes encuentran ya este método en los sofistas y, en especial, Protágoras (Viano 1971b).



otras afirmaciones distintas en atención a  $x$ , o bien, II) durante el intercambio entre A y B, los temas se han desviado de  $x$ .

- e. Aunque no es el caso que el diálogo llegue forzosamente a una solución de  $x$ , al menos se puede establecer, por vía negativa, qué clases de afirmaciones son irrelevantes para abordar  $x$ .

Es importante destacar que el método parte de ciertos tanteos, que se ilustran con las objeciones de A a las afirmaciones de B, y el objetivo final es llegar, por lo general, al esclarecimiento del concepto en cuestión. Lo anterior se deriva de que el método socrático requiere el estado de ignorancia como punto de partida: el interrogador se declara ignorante del asunto  $x$ , y el proceso ulterior se convierte en un intento por resolver el problema. Por otro lado, la dinámica de preguntas y respuestas tiene el propósito de someter a revisión crítica las afirmaciones del interrogado, o en palabras del neoplónico Proclo, el fin es exponer el error para hallar la verdad. A partir de lo que muestran los *Diálogos* platónicos, este último recurso se lograba mediante la ironía socrática, la cual no tenía precisamente el objetivo de humillar al interlocutor, sino de hacerlo consciente de su propia ignorancia. Así, ambos participantes, al reconocer su estado de ignorancia, podrán avanzar conjuntamente al conocimiento.

Tras la muerte de Sócrates, surgirían diferentes escuelas que intentarían proseguir las enseñanzas de su maestro. En algún momento dado, este método se asoció con el término “dialéctica”, de tal modo que las concepciones sobre el método socrático se transformaron en concepciones sobre la dialéctica. No obstante, ésta tuvo una recepción distinta en cada escuela, lo cual suscitó importantes controversias acerca de sus alcances y limitaciones. Estamos aquí en un punto crucial de la historia de la dialéctica que, como veremos, marcará las discusiones futuras sobre esta disciplina. Las polémicas entre los sucesores de Sócrates, dentro de las cuales están los académicos, los megáricos, los cínicos y los peripatéticos girarán en torno a los pros y

contras del método dialéctico, muchos de los cuales irán reapareciendo en los diferentes episodios históricos posteriores.

### **Platón: el arte de preguntar y responder**

La comprensión de cómo fue recibido el método socrático en Platón exige, en primera instancia, la revisión de su sistema filosófico. Y es aquí donde nos topamos con un primer problema, ya que tanto las interpretaciones de éste como de la propia dialéctica platónica suelen adolecer de ciertas confusiones. En este sentido, los manuales e historias de la filosofía, en ocasiones, tienden a simplificar un poco la filosofía del ateniense. Estas son algunas de las interpretaciones que suelen leerse en esta clase de textos:

- Platón propuso una ontología en la que el mundo es dividido en dos planos de la existencia: el mundo de las apariencias y el mundo de las Formas. El primero es el mundo físico, que nos es dado por medio de los sentidos, que se caracteriza por la imperfección, la mutabilidad y la degradación; el mundo de las Formas, por el contrario, es el reino de la perfección, donde se encuentran las esencias de las cosas.
- Las Formas sirven de fundamento a los postulados de Platón en áreas tan diversas como la teoría del conocimiento, la política, la moral y la estética. Así, por ejemplo, para Platón el conocimiento pleno es aquel que se logra con la contemplación de las Formas, y con ello podemos establecer las definiciones verdaderas de las cosas.
- La dialéctica es el método que Platón emplea para lograr este cometido. Mediante el procedimiento de preguntas y respuestas, ilustrado claramente en *Los Diálogos*, es posible lograr que las partes involucradas en el diálogo alcancen las definiciones verdaderas —o, en este caso, recordarlas, si toma en cuenta la teoría del alma, íntimamente ligada a la teoría de las Formas—.



Si bien no son incorrectas del todo estas interpretaciones, pasan por alto que la filosofía platónica y su método transitaron por distintas fases. Los expertos en la obra platónica destacan tres periodos en su obra: los diálogos de juventud, los de madurez y los de vejez. En los primeros, el rasgo principal es el planteamiento de un problema para el que no se obtiene una respuesta, siendo Sócrates el personaje estelar por su agudeza inquisitiva, mientras los segundos adquieren un carácter propositivo: ahora presenta Platón su propia postura, aunque Sócrates siga siendo el protagonista. Estas distinciones son cruciales para entender el desarrollo no sólo de su sistema metafísico, sino de su método. Pero antes entrar en estas cuestiones, es preciso tener en cuenta cuáles son los problemas filosóficos que el filósofo ateniense ha heredado de sus predecesores y a los que intentará dar respuesta.

En primera instancia, está el problema de la unidad y la permanencia frente a la multiplicidad y cambio que se percibe en la Naturaleza. Éste era el tema que tanto preocupó a los filósofos presocráticos, y que motivó sus pretensiones de hallar un principio o principios que permitiesen dar cuenta de lo múltiple y lo cambiante; principios que, al mismo tiempo, no debieran estar sujetos al devenir. La gran mayoría de los filósofos presocráticos asumieron que tal principio debe ser algo dado en la propia Naturaleza. Las claras excepciones a esta tentativa fueron Heráclito, por una parte, quien sostenía que el Naturaleza misma es devenir y consideraba una labor vana intentar encontrar un principio físico invariante y atemporal; y por otro lado, se hallaba Parménides, quien, en contra de Heráclito, afirmó que sí existía un algo inmutable y perenne: el ser, lo que lo llevó a negar el devenir. A diferencia de los filósofos anteriores, el Eleata rechazó que el ser se pudiese identificar con un principio físico, y por tal motivo, se le atribuye el honroso título de ser el iniciador de la metafísica.

Por otro lado, estaban las preocupaciones más cercanas a la vida humana, que para los griegos se resumían en la política. De su maestro Sócrates, Platón conservó el afán de obtener las definiciones de conceptos como la justicia, la virtud, la belleza,

etc. Estas cuestiones cobraban relevancia porque las discusiones entre los ciudadanos para encontrar soluciones a los problemas prácticos de la polis se convertían en disputas estériles; Sócrates tal vez haya apreciado que tales disputas podían originarse en la ambigüedad de algunos conceptos empleados por los participantes. De este modo, el análisis de los conceptos podría ser una forma de resolver las controversias, para implementar mejores políticas: conociendo con claridad qué es la justicia, los jueces podrían deliberar correctamente en los tribunales.

En cierta manera, Platón pensó que la forma de encarar estos dos grandes problemas de la filosofía griega era, fundamentalmente, la misma: el análisis de los conceptos. El filósofo ateniense inauguró el proyecto esencialista, en el que se plantea que la definición de un concepto se establece a partir de la identificación de un conjunto finito de predicados, eternos e inmutables, que caracterizan a un conjunto de objetos. Así podría resolverse el problema del devenir y la multiplicidad: los predicados comunes, esenciales, de un conjunto de objetos se obtienen al suprimir las diferencias que existan entre ellos; predicados que, por otro lado, no están sujetos al cambio. Por ejemplo, los caballos podrán diferenciarse entre sí por ciertos rasgos —tamaño, color del pelaje, etc.—, pero los rasgos comunes, esto es, los que definen que un caballo sea un caballo, son únicos y atemporales. Por tal razón, si se retiene solo lo que es común al conjunto, es posible definir su concepto. Si esto aplica para elucidar los conceptos de objetos físicos, también podría aplicarse a la virtud, la justicia, etc.

De ahí que la teoría de las Formas representó el mayor logro del proyecto esencialista de cuño platónico —aunque el propio Platón se vio obligado a reformularla tras descubrir sus puntos flacos, como se puede leer en el *Parménides*—: Platón supuso que estos predicados esenciales indicaban la existencia de entidades abstractas que, a diferencia de los objetos concretos, son inmutables e imperecederas. De esto se sigue que las Formas no se localizarían en el mismo plano existencial que los objetos concretos sino en un plano distinto, donde no se daría el cambio, la degradación, lo múltiple, etc. Por ello,



Heráclito tendría razón, pero en lo que respecta al mundo imperfecto y cambiante de las apariencias, y a su vez, los eleatas tendrían la razón, mas en lo que toca al *Topos Uranos*.

Si bien la teoría de las Formas aparece tardíamente en la obra platónica, ya hay visos, en los diálogos de juventud, de la propuesta de que la definición se obtiene por abstracción de rasgos particulares. En el *Hippias Mayor*, Sócrates y el sofista homónimo del diálogo intentan elucidar qué es la belleza. Hippias presenta un caso particular como definición: lo bello es una doncella hermosa, lo que suscita la ironía socrática:

Sóc. ¡Por el perro, Hippias, que has contestado bella y brillantemente! ¿Es cierto que, si respondo eso, habré contestado a la pregunta correctamente y que no hay riesgo de que se me refute?

Hip. ¿Cómo podrías ser refutado, Sócrates, en una cosa en la que todos los hombres piensan lo mismo y todos los oyentes confirmarían que tienes razón?  
Sóc. Bien, ciertamente lo harán. Deja, Hippias, que yo examine para mis adentros lo que dices. Nuestro hombre me hará, poco más o menos, esta pregunta: <<¡Ea!, Sócrates, contesta. ¿Todas las cosas son bellas si existe lo bello en sí mismo?>> Yo diré que si una doncella hermosa es una cosa bella, hay algo por lo que estas cosas son bellas.

(Platón, *Hippias Mayor*: 288a).

Aunque este texto forma parte de los diálogos aporéticos, muestra claramente que el esencialismo ya estaba en ciernes: un caso particular no puede agotar una definición de un concepto, y más bien, si el caso particular cae bajo el concepto, es porque posee ciertos predicados que es necesario identificar.

Es por ello que la teoría de las Formas se presentó, en un momento dado, como la postura definitiva para resolver las cuestiones metafísicas y epistemológicas, pero el propio Platón la reformuló al descubrir los puntos flacos de la teoría (como se puede ver en el *Parménides*). Ahora bien, el método también experimentó variaciones, que no son tan

fáciles de apreciar. Como han señalado Ramírez y Méndez (2016), una caracterización general del método sería el interrogatorio: el procedimiento de preguntas y respuestas recorre la obra platónica de inicio a fin. Dicho procedimiento ha sido tradicionalmente identificado con la dialéctica, pero Ramírez y Méndez difieren de esta interpretación. Si bien el método de interrogatorio es la constante, en las diferentes etapas de la bibliografía de Platón se pueden hallar cambios sustanciales en el método, que están vinculados con los supuestos metafísicos, la intención de los textos, entre otras cuestiones. Los autores proponen cinco variaciones del método:

1. Interrogatorio refutativo
2. Interrogatorio orientador
3. Interrogatorio guía
4. Interrogatorio hipotético
5. Interrogatorio disociador

El primero se caracteriza por la ausencia de compromisos ontológicos y epistemológicos fuertes (Ramírez y Méndez, 2016: 86), esto es, Platón no sostiene propiamente una tesis, sino que se avoca a refutar los puntos de vista de los oponentes: “su objetivo es hacer ver que la posición del interlocutor de Sócrates no es sostenible y eso lo hace usando la forma argumental del elenco” (Ramírez y Méndez, 2016: 86). Este procedimiento se puede hallar específicamente en la *Apología*.

El interrogatorio orientador es lo que históricamente ha sido llamado “mayéutica”, y se diferencia del primero por sus pretensiones de conocimiento: el interés ya no es simplemente refutar, sino tratar de encontrar una definición; si bien ésta no es descubierta, lo importante es que este ejercicio argumentativo podría conducir a ella. Como hacen notar los autores a partir de su análisis del *Menón*, aquí ya se asumen algunos supuestos epistemológicos y ontológicos: la existencia del alma inmortal y el conocimiento por vía puramente racional, que anuncian ya la teoría de las Formas.

La dialéctica correspondería al tercer uso del interrogatorio y aparecería como tal en los diálogos de



madurez.<sup>2</sup> A diferencia de los tipos anteriores, aquí Platón adopta compromisos filosóficos más fuertes: la teoría de las Formas (ilustrada con la célebre alegoría de la Caverna), la transmigración de las almas, la teoría de la reminiscencia y otros postulados importantes del platonismo entran en escena. En este periodo, Platón concibe que la dialéctica es el procedimiento para alcanzar el conocimiento pleno:

Comprende entonces que la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a ideas, hasta concluir en Ideas (Platón, *República*, 511c).

La distinción fundamental entre la mayéutica y la dialéctica, a decir de los autores, es que en la segunda los objetos que contienen la verdad ya están más claramente definidos. La indagación ya no es aporética, sino que llega a un objetivo preciso: una definición que representaría la expresión de la esencia del objeto.

El tercer procedimiento, el interrogatorio hipotético, surge ante las dificultades de la teoría de las Formas que Platón expone, de forma autocrítica, en el *Parménides*. Si bien Platón no renuncia al esencialismo y, en específico, a la existencia de las Formas, encuentra que ciertos postulados de la teoría son insostenibles. De esta forma, este diálogo procede mediante un empleo de la interrogación distinto a los anteriores, donde se establecen enunciados hipotéticos para plantear rutas de investigación posibles, para las que Platón ya no tiene respuestas. Pareciera, entonces, que se da un retorno a la mayéutica, pero tal interpretación sería inadecuada, pues lo que pretende Platón es reformular algunos

de sus supuestos metafísicos: “Lo importante de esto es que el método se ha ajustado a la ontología; ante una pérdida del objeto, lo que queda es aventurar posibilidades” (Ramírez y Méndez, 2016: 86).

Este borrón y cuenta nueva tendrá un desenlace en el *Sofista* (aunque ya anunciado desde el *Teeteto*), donde se propone el quinto uso del interrogatorio, que corresponde con el método de división (*diáiresis*). El proceso de preguntas y respuestas tiende ahora a dividir los objetos de análisis en sus partes fundamentales; división que correspondería con la realidad misma, esto es, en las Formas:

Hay que cuidar de saber cuáles son las divisiones ontológicas que se presentan en ambas realidades: hay ideas que no pueden estar juntas, por ejemplo, la de sentimientos y extensión; otras que siempre estarán juntas, la de objeto físico y extensión; finalmente, habrá algunas ideas que en ocasiones están juntas y en otras no, por ejemplo, la idea de blanco y hombre. Estas relaciones entre las ideas gobiernan el mundo natural. El interrogatorio como división es un método que nos conduce a encontrar la estructura de lo real (Ramírez y Méndez, 2016: 87).

De esta manera, Platón replantea su método, pero la pretensión fundamental, el proyecto esencialista, se conserva. La idea de que el método de preguntas y respuestas permitir acceder al ser sigue constituyendo el eje de la propuesta del filósofo ateniense.

Si el análisis de estos autores es correcto, la evolución del pensamiento platónico estuvo acompañada por la evolución de su método. Cabe destacar que la taxonomía propuesta por Ramírez y Méndez se basa en el contenido: el método cambió de acuerdo a las aparentes soluciones y nuevos problemas que fueron apareciendo durante el desarrollo de la filosofía platónica. El interrogatorio, el arte de preguntar y responder, sería la constante; los diferentes usos del interrogatorio serían las variantes, que mutaron a la par del desarrollo del sistema. En consecuencia, la dialéctica no sería *el* método de Platón, sino una de sus variantes. La interpretación tan generalizada de que la dialéctica es el método platónico por antonomasia pudiera deberse a que

<sup>2</sup> Concretamente, la única vez que el término “dialéctica” es mencionado por Platón es en *La República*.

los analistas de la filosofía platónica se han centrado en los aspectos formales del interrogatorio, sin percatarse de las variaciones debidas al contenido.

Más allá de los menesteres de la interpretación, Platón le otorgó a la diálogo un estatus especial, al considerarlo la vía idónea para obtener conocimiento. La analogía entre el proceso de interrogatorio y la labor de la partera, como se puede leer en el *Teeteto*, ilustra claramente esta concepción. El interrogador auxilia al interrogado a “parir” creencias verdaderas y justificadas, mediante el escrutinio constante de las afirmaciones del segundo. Este punto merece especial atención, pues contiene una de las ideas centrales de la argumentación: argumentar es inducir un razonamiento en el interlocutor.

De este modo, la propuesta platónica del diálogo como el método para la obtención de conocimiento fue un hito en la filosofía antigua. Los tipos de interrogatorio conformarían los diferentes ensayos que Platón fue elaborando para lograr el ideal socrático de la búsqueda de la verdad. La constante en estos ensayos es la pretensión heurística que heredó del socratismo: la ignorancia es el punto de partida, para conseguir conocimiento por medio del diálogo. Esto es de suma importancia, pues permite comprender la evaluación posterior que realizó Aristóteles al método de su maestro.

Sin embargo, la postura de Platón de lograr conocimiento mediante el diálogo fue un tanto aislada, como veremos después. El desarrollo de la lógica llevará a Aristóteles y buena parte de la tradición que le siguió a suponer que el conocimiento podía ser adquirido por el sujeto individual, sin necesidad de interlocución. Y la dialéctica, considerada como el único método de la filosofía platónica, será relegada a la sofistería, la agonística o la zona oscura de las aporías. En el mejor de los casos, se le reservará a la dialéctica un rol pedagógico, más próximo a la retórica.

En este sentido, la tradición perpetuó la identificación de la dialéctica con el arte de preguntar y responder en términos argumentativos —y más aún, la dialéctica quedó identificada con la *diáiresis*—. Y es este sentido el que se ha conservado hasta el presente, ya que el término está reservado,

en la actual teoría de la argumentación, a ciertos aspectos pragmático-comunicativos de la argumentación; concretamente, a lo referente a la discusión crítica. Pero es muy prematuro abordar este punto, pues la historia de la dialéctica apenas comienza.

### **Aristóteles: La dialéctica, entre la lógica y la sofistería**

Es de sobra conocido que el Estagirita heredó de Platón el proyecto esencialista, al tiempo que rechazó la teoría de las Formas. La célebre pintura “La escuela de Atenas” del renacentista Rafael Sanzio ilustra el gran giro aristotélico del esencialismo: mientras el filósofo ateniense apunta con su dedo índice hacia los cielos, su discípulo indica la dirección contraria. Las esencias no están en otro plano de la existencia, sino que son inmanentes a las cosas mismas.

Pero la apreciación que Aristóteles tuvo de la dialéctica fue un poco más compleja. En un primer momento, pareció reconocerle ciertos méritos, pero posteriormente la consideró como una “lógica inferior”, más bien cercana a los procedimientos de los sofistas. Estas aparentes vacilaciones del filósofo se deben a que los libros que comprenden *Los Tópicos* y *Las Refutaciones Sofísticas* fueron elaborados en diferentes épocas. El joven Aristóteles, con las enseñanzas todavía frescas de la Academia, intenta teorizar y sistematizar la dialéctica, con el afán de descubrir su potencial epistémico. En tiempos posteriores, cuando el Aristóteles maduro creó su propio sistema metafísico, la dialéctica queda relegada como un procedimiento menor en contraste con la lógica.

Cabe destacar que estas transiciones en el pensamiento aristotélico pudieron estar influidas por la discusión filosófica en torno a la dialéctica, que se dieron en vida del propio Platón: Antístenes había desdeñado la utilidad de la mayéutica, mientras la escuela de Megara, con Euclides a la cabeza, alertaba que la dialéctica fácilmente podía devenir en aporías. En consecuencia, el valor epistémico de la dialéctica platónica había sido ya puesto en tela de juicio, suscitando acaloradas controversias entre las escuelas postsocráticas, como veremos líneas adelante.





En todo caso, la aproximación de Aristóteles hacia este método es sustancialmente distinta de la de su maestro, pues no le interesa emplear directamente la dialéctica para determinar si cumple o no los objetivos epistémicos, sino determinar sus nociones fundamentales, sus reglas y sus principios, para así evaluar sus alcances. En especial, el objetivo del Estagirita radica en descubrir las normas implícitas y los tipos de argumentos que se presentan en la situación dialógica.

El filósofo inicia con las distinciones entre el argumento dialéctico y otros tipos de argumentos:

Hay **demostración** cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas; en cambio, es **dialéctico** el razonamiento construido a partir de cosas plausibles (...) un razonamiento **erístico** es el que parte de cosas que parecen plausibles pero no lo son, y también el que, pareciendo un razonamiento (y no siéndolo), parte de cosas plausibles o de cosas que lo parecen (Aristóteles, *Tópicos*: 100B-25).

Aquí ya se aprecia una diferencia importante entre el conocimiento de la ciencia y el procedimiento dialéctico: el primero parte de proposiciones verdaderas, mientras que los argumentos dialécticos parten de proposiciones probables, las cuales son definidas en los siguientes términos:

Una proposición dialéctica es una pregunta plausible, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los sabios, y, de entre éstos, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los más conocidos, y que no sea paradójica: pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los sabios, siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría (Aristóteles, *Tópicos*: 104A-10).

En este punto, Aristóteles destaca uno de los componentes básicos del interrogatorio platónico: el planteamiento de un problema como situación inicial. Ahora bien, la forma en cómo se aborda la “pregunta plausible” es mediante una dicotomía: el

interrogado presentará una tesis a la que se presentarán objeciones. Esto indica que Aristóteles tomó como referencia a la *diáiresis*, el último tipo de interrogatorio platónico, como modelo de la dialéctica:

This brings us to the idea of *diaeresis* (literally: splitting in two). The very idea of successful proof by *dialektike*, explains the mysterious stranger, assumes it. Proof requires the imposition of a strict dilemma (a strict ‘either or’ choice) on one’s opponent, so as to clinch the identification of refutations with indirect proofs. If we agree, for example, that Socrates is an animal and furthermore, that all animals should be divided exclusively into rational and non-rational, then the refutation of the assertion that Socrates is non-rational is also proof that he must be rational. This form of argumentation, Aristotle tells us, was a fundamental practice in Plato’s academy. Indeed, when Aristotle defines *dialektike* he incorporates Plato’s refinement into his definition by demanding that all dialectical quest begin with a reply to an ‘either-or’ question (Bar-Am, 2008: 28).

De este modo, como señala Viano (1971a: 52): “La situación dialéctica fundamental queda definida sencillamente por la presencia de alguien que sostiene una tesis y por la de un interlocutor que intenta refutarla”. En este sentido, el carácter probable de la argumentación dialéctica radica en que las tesis están abiertas siempre a controversia: tanto la tesis defendida como la antítesis que presenta la contraparte poseen el mismo estatus en cuanto cualquiera de las dos podría ser verdadera. El Estagirita lo propone en los siguientes términos:

Un problema dialéctico es la consideración de una cuestión, tendiente, bien al deseo y al rechazo, bien a la verdad y el conocimiento, ya sea por sí misma, ya como instrumento para alguna otra cuestión de este tipo, acerca de la cual, o no se opina ni de una manera ni de otra, o 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. (Aristóteles, *Tópicos*: 104B-5)



Esto ya representaría una desventaja para la dialéctica en lo que respecta al afán de obtener conocimiento, pues entraña la posibilidad de que esta dinámica de afirmación y refutación pueda tornarse en un juego erístico. Pero esto podría evitarse si se atiende al objetivo principal del diálogo, que es el establecimiento de definiciones.

Ahora bien, Aristóteles ataca este punto desde el lenguaje. El riesgo que surge aquí radica en la ambigüedad de ciertas expresiones empleadas por los interlocutores: la homonimia y la sinonimia pueden representar obstáculos, en tanto que los interlocutores puedan estar hablando, en el fondo, de asuntos muy distintos. Aristóteles concede que si éstos concuerdan sobre los significados de las expresiones, la dificultad podría reducirse sustancialmente. Sin embargo, si es posible lograr estos acuerdos, lo es porque los significados coinciden con los objetos y su organización en el mundo:<sup>3</sup>

Pero en el mismo momento en que el lenguaje se convierte en un elemento relevante de la discusión la dialéctica trasciende el puro terreno de la palabra y penetra en estructuras que son directamente atribuibles a las cosas. La identidad y la diferencia de los significados se miden en efecto tomando como base la posibilidad de una palabra de entrar en varios contextos considerados incompatibles o en la posibilidad de que varios términos sean sustituidos en un mismo contexto sin modificarlo (Viano, 1971a: 54).

Aristóteles establece que la compatibilidad o incompatibilidad de las expresiones o de las proposiciones no dependerá del uso convencional del lenguaje, sino de los predicados reales de los objetos. Esto nos lleva a la cuestión de los géneros y las especies. La dialéctica platónica pretendía alcanzar las definiciones mediante preguntas y respuestas, en las cuales se van abstrayendo los rasgos particulares para ubicar

los objetos como miembros de ciertas clases. Pero para lograr esto, tendría que asumirse que las proposiciones pueden captar estos atributos de las cosas mismas. Si este es el caso, los argumentos dialécticos tendrían que partir de premisas verdaderas, esto es, de proposiciones que se ajustan a la estructura de la realidad. La situación se torna paradójica: se supone que las definiciones esencialistas son el resultado final del proceso dialéctico, pero ahora vemos que éstas deberían ser el punto de partida, para poder evitar las confusiones lingüísticas.

Como el Estagirita cree que el lenguaje posee tal potencial, se sigue que la dialéctica no es de utilidad para los fines del conocimiento. La controversia, fundada en dicotomías, pierde sentido porque ésta surge de la ambigüedad semántica: si los participantes del diálogo parten de proposiciones verdaderas, el diálogo carecería de sentido, porque no se requeriría ya de una dicotomía como punto de partida. De la misma forma, la dinámica de tesis y refutación sufriría el mismo destino, pues si disponemos de las definiciones correctas, tampoco tendría caso discutir sobre enunciados hipotéticos. En consecuencia, el supuesto aristotélico de un lenguaje apofántico esencialista anula el posible valor epistémico de la dialéctica.

En las fases posteriores del pensamiento aristotélico, se establecerá que las definiciones esencialistas se obtienen por una facultad humana peculiar, la “intuición intelectual” (*noûs*). Tal facultad permitiría extraer las esencias inmanentes a las cosas, que se expresarían por medio de las proposiciones. Una vez desarrollada la silogística, se entendería entonces que los argumentos puedan expresar los predicados reales de los objetos. Así, por ejemplo:

1. Todos los caballos son capaces de relinchar.
2. Todos los frisonos son caballos.
3. Por tanto, todos los frisonos son capaces de relinchar.

La lógica se convertirá en el sustituto de la dialéctica, en la medida en que el argumento silogístico puede cumplir lo que aquella no puede: inferir necesariamente una conclusión verdadera, partiendo de

<sup>3</sup> Como se puede apreciar, el Estagirita supone la existencia de un lenguaje apofántico capaz de aprehender perfectamente la realidad. Así, el sujeto y el predicado de la proposición concordaría plenamente con la sustancia y sus atributos.

premisas verdaderas. Como vimos anteriormente, la lógica inicia con el elemento que, para la dialéctica, representaría el final del proceso: la definición. Los silogismos permitirían el establecimiento de géneros y especies, o en otras palabras, de la ubicación de los objetos en clases. En el ejemplo anterior, la identificación de la subclase de los frisonos en la clase mayor de los caballos se deriva de la posesión de un predicado común a los miembros de la clase. De esta forma, la estructura del silogismo, en la concepción aristotélica, aprehendería directamente la estructura misma del ser.

Según Aristóteles, la forma en como el silogismo lograría esto, es a través del empleo de términos legítimos:

A successful term for Aristotle is a legitimate term applied correctly to the right entity, and this presupposes knowledge of the right entities (whatever that means). Terms are anchored in reality, they catch a *substance*: either a “primary substance” (a real authentic slice, a genuine particular, whatever that means), or a “secondary substance” (an essence, or a genuine attribute that resides in that genuine particular, whatever that means). An unsuccessful anchor term catches nothing, or (which is more or less the same, for Aristotle) it catches an alleged attribute that does not actually reside within an existing object, or it catches an artificial attribute, an arbitrary set of objects that do not constitute a genuine species and cannot feature in a genuine definition. According to Aristotle, then, to give a primary substance (its proper) proper name or to give a species, a (real) natural kind (its proper) universal name is to use legitimate terms correctly. Other than legitimate terms, used rightly or wrongly, other terms are illegitimate or false (Bar-Am, 2008: 46).

De esta manera, las definiciones que contengan términos legítimos serán verdaderas, y si éstas son colocadas como premisas, garantizan una conclusión apodíctica. En este sentido, la lógica aristotélica es

una “lógica de términos” (Bar-Am, 2008: 39), pues la necesidad lógica de los silogismos supone la concepción esencialista de que ciertas palabras pueden aprehender la esencia de los objetos.

Por el contrario, la dialéctica, en tanto se basa en afirmaciones probables y desacuerdos, y estando además sujeta a las condiciones pragmáticas del contexto comunicativo, se vuelve indiscernible del arte de los sofistas:

Nos habíamos propuesto, pues, encontrar una capacidad de razonar acerca de aquello que se nos planteara entre las cosas que se dan como plausibles; en efecto, ésta es la tarea de la dialéctica propiamente tal y de la crítica. Pero, como quiera que, debido a su parentesco con la sofística, se ha de enfocar de modo que no sólo se pueda poner a prueba (al adversario) de modo dialéctico, sino también hacer como si se conociera realmente (el tema), por eso nos impusimos como tarea de este estudio, no sólo lo dicho, a saber, ser capaces de envolver el argumento (del adversario), sino también que, al sostener nosotros mismos un argumento, sepamos defender la tesis a través de las (proposiciones) más plausibles dentro de cada tema (Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 183a38 b9).

Como se vio previamente, Aristóteles estableció la distinción entre el razonamiento dialéctico y el erístico, a partir de la plausibilidad: el primero pretende probar algo que es posible, en tanto que el segundo intenta argumentar algo que es imposible como si fuera posible. Pero si el razonamiento dialéctico está sujeto a la ambigüedad semántica, a la dificultad de encontrar acuerdos y, peor aún, carece de proposiciones ciertas, la línea divisoria entre dialéctica y sofistería se torna ahora difusa.

De lo anterior se puede concluir también que la obtención del conocimiento se puede lograr por el razonamiento individual exclusivamente. El diálogo está sujeto a confusiones lingüísticas y otras eventualidades que, más que establecer las condiciones



adecuadas para el conocimiento, representan obstáculos. En cambio, el argumento lógico no requiere un interlocutor y puede predicar sobre los objetos reales de forma apodíctica. Aristóteles podría ubicarse dentro de una cierta tendencia que se puede observar a lo largo de la historia de la filosofía, que establece que el sujeto, por sí mismo, puede acceder al conocimiento siempre y cuando guíe sus razonamientos mediante el método adecuado. Esta tesis, que podríamos denominarla como el supuesto de la racionalidad centrada en el sujeto, está implícita en el Estagirita pero alcanzará mayor fuerza siglos después, con los filósofos modernos. Esto lo analizaremos a detalle más adelante.

Con esto queda anulado también el carácter heurístico que la dialéctica platónica había heredado de Sócrates. Los distintos tipos de interrogatorio que ensayó Platón tenían una nota en común: la búsqueda del conocimiento. Si la definición representaba el final del recorrido, es porque los participantes se hallaban en un estado de ignorancia en la situación inicial. Ahora, al establecer que las esencias pueden ser captadas por medio de la intuición intelectual y con ello pueden ser expresadas en proposiciones que conforman argumentos, Aristóteles echa por tierra el afán inquisitivo que contenía la dialéctica. El *noûs* suprime la búsqueda de la verdad a través del diálogo.

No obstante, Aristóteles concedió a la dialéctica cierta utilidad, y hay que precisar que la evaluación precedente aplica solo a las pretensiones epistémicas que asumía Platón para la dialéctica. En *La Retórica*, el Estagirita establece constantemente ciertas semejanzas entre ambas disciplinas:

La retórica es una contrapartida de la dialéctica, ya que ambas se refieren a determinadas cuestiones cuyo conocimiento es en cierto sentido común a todos y no propio de una ciencia definida. Por tal motivo todos participan en cierto sentido de ambas. Y es que todos en alguna medida procuran poner a prueba y sostener un aserto, así como defenderse y acusar (Aristóteles, *Retórica*: 1354a).

Lo común a la retórica y a la dialéctica es que tratan sobre asuntos comunes sin tener un objeto preciso —como las ciencias—, aunque se diferencian por la manera de tratar estos asuntos: la retórica se ocupa de lo que es conveniente en los casos particulares, mientras que la segunda, como hemos visto ya, trata de los razonamientos posibles enfocados en estos temas. A partir de lo anterior, se puede apreciar la utilidad de la retórica:

La retórica es (...) útil, porque lo verdadero y lo justo prevalecen por naturaleza sobre sus contrarios, de suerte que si las resoluciones no se ajustan a lo conveniente, es forzoso que sean vencidas por su propia deficiencia, y eso es digno de reproche. Además, ni siquiera si poseyéramos la ciencia más rigurosa sería fácil convencer a ciertos oyentes argumentado a partir de ella, pues el discurso científico es apropiado para una lección, pero no tiene sentido en este caso, así que es necesario basar los argumentos y los razonamientos en nociones comunes, como decíamos en *Los Tópicos*, acerca de las conversaciones de la gente (Aristóteles, *Retórica*: 1355a).

De esta forma, la utilidad de la retórica radicaría en hacer comprensibles los razonamientos para los diversos públicos, para analizar los argumentos sobre cuestiones concretas y, de ser necesario, para refutar ciertas posturas que sean incorrectas. Este es otro aspecto que la dialéctica y la retórica comparten: considerar las posturas contrarias. A diferencia de la lógica y las ciencias, estas dos disciplinas parten de dicotomías: “Ninguna de las otras disciplinas hace uso de los razonamientos contrarios; sólo la dialéctica y la retórica lo hacen, pues ambas igualmente comportan la existencia de contrarios” (*Retórica*, 1355b).

Así, Aristóteles parece reconocer que ciertos asuntos estarán abiertos a controversia —v. gr. acerca de lo que es justo o lo que es bueno, en ciertas circunstancias—, lo cual significa que la discusión se vuelve ahí inevitable. Tanto la retórica como la



dialéctica podrían servir para evaluar los argumentos y regular estas discusiones.

Respecto de los riesgos que Aristóteles había contemplado en *Las Refutaciones Sofísticas*, acerca de que la dialéctica se pueda identificar con las jargarretas de los sofistas, aquí encuentra un modo de diferenciarlas:

Es además propio de esta disciplina (la retórica) atender a lo que es convincente y a lo que parece serlo, como en el caso de la dialéctica lo es atender al razonamiento y a lo que parece serlo. Y es que la sofística no consiste en la facultad, sino en el propósito; la diferencia reside en que, en este caso, uno será orador por ciencia y otro por su propósito; en el otro, sofista por su propósito y dialéctico no por su propósito, sino por su facultad (Aristóteles, *Retórica*: 1355b).

Entonces, lo que distingue al dialéctico del sofista no radica en poseer ciertas habilidades de razonamiento, sino en la intención; y la intención del sofista —y aquí Aristóteles sigue por completo a Platón— es el engaño. Por ende, la dialéctica no se identifica simple y llanamente con la sofistería, aunque ésta puede emplearse para los propósitos *non gratos* de estos individuos —nuevamente, según la imagen despectiva heredada de la Academia—.

En suma, la dialéctica puede tener su campo de aplicación en lo que respecta a los asuntos comunes que estén abiertos a controversia, que se ubican en el terreno de lo probable. Esto no contradice lo establecido con anterioridad, pues para los menesteres del conocimiento, sobre los que Aristóteles parece asumir que no son controvertibles, la lógica es la disciplina adecuada. Así, los argumentos de las ciencias son asunto de la lógica; pero aun éstos requerirán de la retórica y la dialéctica si se quieren presentar a un público lego. La dialéctica está incapacitada para probar la verdad o falsedad de una tesis, pero puede establecer las reglas para discutirla, si tal tesis está sujeta a debate, o bien puede servir como una herramienta educativa, para estimular razonamientos en los participantes de un diálogo y de ser necesario, corregirlos.

En todo caso, el supuesto de racionalidad centrada en el sujeto se conserva, pues la dialéctica estaría confinada a las materias que estén abiertas a la discusión. Pero esto no puede ocurrir con los silogismos, en la medida en que partan de definiciones verdaderas, y por ende, en ellos la interlocución resulta innecesaria. De esta manera, Aristóteles coloca a la lógica en el lugar que Platón había asignado a la dialéctica, pues la primera es la que permite cumplir el ideal esencialista de un conocimiento absoluto.

Es necesario reiterar que este ideal está estrechamente vinculado con el supuesto de que el lenguaje y la realidad externa poseen una correspondencia precisa. No será sorpresa, entonces, que los críticos de la escuela peripatética conviertan a este supuesto en su principal blanco de ataque; cuestión de capital importancia para el desarrollo ulterior de la dialéctica.

### **Estoicismo: dialéctica, lógica y semiótica**

Como vimos previamente, la tesis aristotélica del lenguaje apofántico esencialista encaja con su sistema metafísico. Esto llevó al Estagirita a sostener que la lógica podría captar la realidad misma, basado en la captación de las esencias por medio de la intuición intelectual. Si resultase que el lenguaje no poseyera tal capacidad, ¿podría ser el caso de que la dialéctica pudiese estar a la misma altura que la lógica?

Desde luego, había que situar esta problemática no solo en relación con la concepción aristotélica, sino en el marco de una discusión más amplia, que estaba presente en las diversas escuelas postsocráticas: académicos, peripatéticos, cínicos y megáricos diferían entre sí por sus posiciones respectivas acerca de la dialéctica, que involucraban profundos problemas filosóficos acerca del lenguaje y el pensamiento que, en el presente, nos resultan muy familiares, ya que siguen siendo (y seguirán siendo) problemas abiertos que competen a la filosofía del lenguaje, la metalógica y la lingüística contemporáneas.

En este sentido, podemos destacar dos problemas fundamentales:



- El *problema semántico*: ¿Qué designan las expresiones lingüísticas? ¿Qué relación existe entre las expresiones lingüísticas y los objetos?
- El *problema inferencial*: ¿Es posible probar la verdad de un enunciado por medio de los silogismos? ¿Un silogismo puede establecer apodícticamente la verdad de la conclusión?

El problema semántico dividía en dos a las cuatro escuelas antes mencionadas. Platón —como se puede leer en el *Crátilo*— y Aristóteles compartían la concepción según la cual existe algún vínculo entre el lenguaje y el mundo externo. La cuestión sería encontrar los términos adecuados que mantienen un nexo natural con las Formas (Platón) o formular definiciones que contengan términos que capturen las esencias (Aristóteles):

(...) following Plato, and as a direct result of reflections on Platonic *diaeresis* Aristotle assumed that certain terms are more legitimate than others and that they (and only they) should be found and sorted out, from the pool of all possible terms even before proper (logical) investigation can begin. Only legitimate terms are allowed to partake in the dialectical game (in Plato) and in the syllogism proper (in Aristotle). Legitimate terms, for Plato, are those that have their hooks into a Platonic idea. For Aristotle the legitimate terms are those that have their hooks into an essence (Bar-Am, 2008: 46).

Pero las escuelas rivales diferían de este punto de vista. Antístenes aceptaba que las expresiones podían tener una conexión natural con las cosas, aunque consideraba que cualquier expresión poseía la misma relación con el objeto que otra, y como partía de una postura escéptica acerca del conocimiento, no habría forma de distinguir que una expresión sea más apta que otra para concordar con un objeto. Por tanto, según Antístenes y los cínicos, el lenguaje es incapaz de aprehender el ser.

Por su parte, los megáricos sostenían que la relación entre el lenguaje y los objetos es convencional: son las comunidades de hablantes las que asignan

las expresiones a determinados objetos. Como estos pensadores seguían la ontología de Parménides que establece que el Ser es Uno, y puesto que el lenguaje se caracteriza por ser múltiple —esto es, existen múltiples expresiones que designan la aparente pluralidad de objetos—, concluyen una tesis un tanto similar a la de sus rivales cínicos: no hay aprehensión del ser por medio del lenguaje.

Estas posturas tienen evidentes repercusiones en relación con el problema de la verdad, y por supuesto, atañen a la lógica misma. El valor epistémico de la silogística se basaba en el lenguaje apofántico esencialista que, como hemos visto ya, es lo que permitía a Aristóteles sostener que los argumentos lógicos expresan la estructura del ser. La nula relación que existiría entre lenguaje y mundo, según las posiciones de cínicos y megáricos, le negaría tal valor a la lógica aristotélica.

Pero este mismo problema afectaría a la dialéctica platónica. Si la búsqueda de la verdad es el objetivo central de la discusión razonada, y ésta no es otra cosa que un intercambio lingüístico entre varios participantes, entonces el ideal platónico se derrumba por igual. En especial, el escepticismo de Antístenes, que presentamos previamente, conduce a la idea de que ninguna tesis puede ser probada, porque una tesis y su respectiva antítesis pueden ser igualmente demostradas,<sup>4</sup> lo que claramente desafía los objetivos del diálogo socrático:

Si todo es confutable, todo es arbitrario y, por tanto, es igualmente legítimo, y es imposible distinguir entre posiciones justas y posiciones erróneas, entre saber real y saber aparente. Aquella función de criticar y discernir que practicaba Sócrates se hace imposible y el escepticismo socrático se convierte en la recusación total de toda discusión. De esta forma la confutación socrática, en vez de ser el comienzo de la eliminación del saber aparente, se convierte en la negación radical de sí misma (Viano, 1971b: 84).

<sup>4</sup> Y convendrá tener presente esta idea para entender la concepción kantiana de la dialéctica, que revisaremos líneas adelante.



Los megáricos llegarán a una posición similar, aunque desde un enfoque distinto. Partiendo de que el ser es inaprehensible por medio de las palabras, Euclides y su escuela exploraron toda clase de aporías y argumentos basados en equívocos que la dialéctica pretendía evitar. El interés por incursionar en el terreno de lo lógicamente prohibido radicaba en mostrar que estos argumentos no eran accidentes resultantes del mal uso de los razonamientos, sino peligros latentes del lenguaje, y por ende, de la propia dialéctica:

La intención de los megáricos al construir estas sutilezas era demostrar la posibilidad, inherente al lenguaje, de elaborar procedimientos racionales inaceptables y en desacuerdo con las más obvias verdades, o razonamientos incapaces de resolver los errores de base (Viano, 1971b: 86).

Así, ambas escuelas, pese a sus divergencias en cuanto a sus postulados epistemológicos, se daban la mano en su escepticismo respecto de la dialéctica que, en ambos casos, se convierte en erística. Desde luego, diferían en cuanto a las implicaciones de estas posiciones. Los cínicos empleaban su tesis de la imposibilidad de la enunciación y la argumentación como justificación de sus interés por la ética: como el conocimiento teórico es imposible, vale mejor ocuparse de los asuntos de la virtud. Para los megáricos, por el contrario, las aporías de la dialéctica mostraban que el conocimiento no se obtendrá por medio del lenguaje.

En este contexto surge la *Stoa*, escuela de gran importancia para el periodo helenístico. Los estoicos enfrentarán estos problemas presentando una teoría del significado y, en especial, un modelo deductivo de la lógica que presenta asombrosas semejanzas con los desarrollos de esta disciplina en el siglo xx. Y como veremos a continuación, los estoicos restablecerán el valor de la dialéctica aunque a un precio muy caro: la dialéctica terminará identificándose con la lógica.

Una de las soluciones vendría de la mano de un representante destacado de la escuela de Megara:

Diodoro Cronos. Su filosofía conserva la concepción de la imposibilidad enunciativa del lenguaje, típica de su escuela, pero le concede a la dialéctica la posibilidad de conjeturar sobre enunciaciones hipotéticas. Esto lo llevó a estudiar los enunciados del tipo “Si A, entonces B” para estudiar las relaciones de implicación entre proposiciones,<sup>5</sup> Aquí ya se aprecia un claro distanciamiento de la lógica de Diodoro respecto de la silogística aristotélica:

(...) Diodoro Cronos coloca explícitamente como fundamento de la construcción lógica el planteamiento del tipo “Si A, entonces B” y define el paso implicativo no como una organización de predicados, sino una combinación determinada de valores de verdad de los miembros del planteamiento (Viano, 1971b: 101).

De esta forma, ante la “lógica de términos” de Aristóteles, el filósofo megárico establecía las bases de lo que hoy designamos como lógica proposicional. Iniciaría así con Diodoro el análisis de la implicación, como lo atestigua la polémica con Filón acerca de la función del condicional (Bochenski, 1985: 127ss). Lo que importa destacar es que esta teoría se deslindaba de compromisos ontológicos, lo que permitía un estudio más profundo del carácter lingüístico de la lógica:

(...) la tarea del lógico ya no consiste en ilustrar la estructura lingüística que refleja la estructura de la realidad sustancial, sino la de examinar las selecciones de vínculos proposicionales que satisfagan ciertas condiciones. En primer lugar las proposiciones no deben tomarse como enunciaciones de lo que es la realidad, sino como posibles enunciaciones de cómo son los hechos. En segundo lugar, a la verdad de la proposición, descartado el ideal enunciativo aristotélico, ya no se le concede ventajas respecto a la

5 Cabe destacar que Teofrasto, discípulo de Aristóteles, ya había incursionado en el tema de los silogismos condicionales hipotéticos (Bochenski, 1985: 119), y es posible que tanto megáricos como estoicos hayan iniciado sus indagaciones sobre este asunto a partir de su obra.



falsedad y las implicaciones falso-verdadero y verdadero-falso, están, desde el punto de vista lógico, en el mismo plano que las implicaciones verdadero-verdadero (Viano, 1971b: 102).

La distinción entre proposiciones atómicas y moleculares, la función del condicional como conector lógico, las nociones de la verdad formal y de condiciones de verdad son algunos de los componentes básicos de la lógica contemporánea. A Diodoro le debemos todas estas aportaciones.

Sin embargo, como indiqué atrás, el filósofo megárico mantenía la idea de la imposibilidad enunciativa del lenguaje, y su propuesta de analizar las condiciones de verdad de los silogismos condicionales en realidad respondía a la idea de que solo pueden ser explorados los valores posibles de verdad de las proposiciones, aunque jamás se pueda determinar su valor de verdad en relación con los hechos reales. La concepción megárica del lenguaje permitió a Diodoro desarrollar su teoría de la implicación, pero después se convertiría en su principal obstáculo.

Zenón de Citio, fundador del estoicismo, encontrará una vía de solución al problema semántico, hallando un justo medio entre la idea de que el lenguaje refleja tal cual la realidad (Platón y Aristóteles) y la concepción megárica. Para Zenón, ciertamente no habría una correspondencia exacta entre las expresiones lingüísticas y los objetos, pero asumía que éstos producen afecciones en los hombres por medio de la sensibilidad. Las afecciones sensibles generan así representaciones en las almas, de tal modo que estas representaciones son lo que designan las palabras. Zenón establecía así un intermediario entre el lenguaje y la realidad: la representación.

Pero esta propuesta adolecía de un problema serio. Para Zenón, las representaciones son completamente subjetivas. Los académicos atacaron duramente esta propuesta argumentando que, si las representaciones son subjetivas, entonces las expresiones designarían solo los estados internos del alma y, en consecuencia, el lenguaje no podría ser un instrumento para la comunicación: habría tantos lenguajes como representaciones subjetivas hay

en los individuos. Como se puede ver, se trata de una versión primitiva de lo que actualmente conocemos como el problema de los lenguajes privados.

Zenón no tuvo forma de responder las críticas de los académicos, pero será uno de los representantes de la *Stoa*, Crisipo de Solos, quien intentará resolver este problema. Pero para entender este punto, es preciso tomar en cuenta ciertas distinciones establecidas por la ontología estoica. Desde esta concepción, existen dos clases de entidades: las corpóreas y las incorpóreas. Las primeras son los objetos y fenómenos físicos, en tanto que las segundas son el alma y sus representaciones. El lenguaje posee la peculiaridad de poseer estos dos aspectos. Por una parte, es doblemente corpóreo, pues los objetos designados y las palabras, que son básicamente sonidos, se dan en el mundo físico. Pero la relación que se establece entre la expresión y el objeto no es corpórea, sino un intermediario que se da en el alma: el significado (*lektón*). El *lektón* es, entonces, el puente incorpóreo que une a la expresión fonética con los objetos, mas no es un objeto físico como tal.

De lo anterior, Crisipo estableció que el *lektón* era el lugar propio de la lógica: las proposiciones no son realizaciones fonéticas, sino enunciaciones abstractas e incorpóreas. Cabe destacar que esta noción era muy amplia, ya que abarca proposiciones, predicados y argumentos.<sup>6</sup> Esto le permitía establecer un sitio adecuado para las condiciones de verdad formal que evitaba el atolladero de Diodoro y el subjetivismo de Zenón: los argumentos versan no sobre objetos, sino sobre significados. Con ello, Crisipo presentaba una teoría semántica que respaldaba la propuesta de Diodoro sobre las asignaciones

<sup>6</sup> Por lo anterior, podemos entender que el concepto de *lektón* no se puede identificar simple y llanamente con lo que en la lingüística contemporánea se entiende por 'significado'. *Lektón* parece referirse más bien a lo que los lingüistas denominan "contenido proposicional" o los lógicos designan simplemente como "proposiciones": descripciones abstractas de estados de cosas que se expresan como oraciones declarativas u otras estructuras gramaticales en las lenguas particulares. Como dice Bochenski (1985: 121): "Es, para hablar con Frege, el sentido de la expresión, el *conceptus objectivus* escolástico, significado objetivamente".





formales de valores de verdad: los condicionales establecen combinatorias posibles de valores de verdad sin estar comprometidas directamente con los hechos, pero que pueden servirnos para construir y evaluar inferencias sobre los hechos. Esto se puede comprender a través de uno de los silogismos condicionales propuestos por Crisipo, sumamente conocido para nosotros, el *modus ponens*:

- 1) Si el animal es herbívoro, entonces el animal no come carne
- 2) El animal es herbívoro
- 3) Por lo tanto, el animal no come carne

Las proposiciones atómicas que conforman la primera premisa no son aseveradas, sino que hipotéticamente establecen una relación de implicación: para que la proposición molecular sea falsa, la primera (el antecedente) debe ser verdadera y la segunda (el consecuente), falsa. En contraste, la premisa subsecuente y la conclusión son aseverativas, de tal modo que si la implicación establecida es falsa, la segunda premisa y la conclusión deberán ser verdadera la una y falsa la otra. El *modus ponens* y las otras figuras del silogismo condicional se conver-

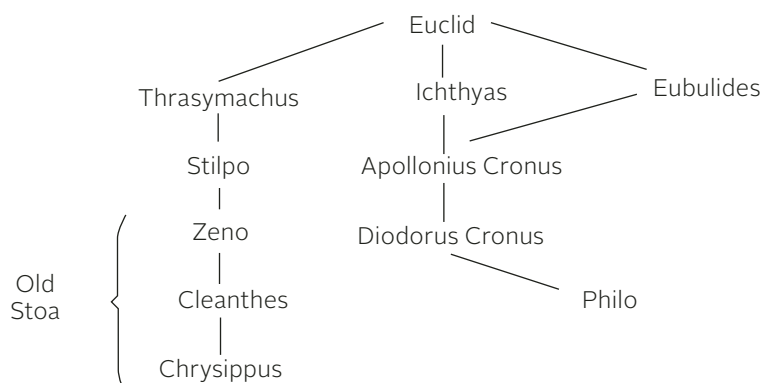
tirán en las reglas deductivas básicas de la lógica estoica.

En consecuencia, la teoría semántica de Crisipo permitía salir del escollo lingüístico de la escuela megárica. Las proposiciones son significados que pueden referir hechos de forma hipotética, y sobre estos significados se efectúan las inferencias. En términos actuales, diríamos que la validez del silogismo depende de la verdad formal de las proposiciones. Crisipo conserva el planteamiento de la autonomía de las estructuras lógicas de Diodoro, pero le otorga un valor objetivo:

Para Crisipo la independencia de la estructura lógica permite conciliar la validez universal de los anapodícticos con la más escrupulosa abstención de cualquier intento de incluir prejuiciosamente la realización de la situación particular en alguna estructura predeterminada; en segundo lugar, permite dar a la objetividad un carácter rigurosamente lingüístico (Viano, 1971b: 126).

De igual manera, la lógica estoica presentaba una ventaja sobre la aristotélica: la primera requería de la verdad material para establecer la corrección del

Fig. 1. Árbol genealógico de la lógica estoica.\*



\* Tomado de la página web: <https://www.historyoflogic.com/logic-stoics.htm>, fecha de consulta 08/04/2020.

argumento —esto es, las premisas del silogismo aristotélico necesitaban una definición esencialista para poder establecer el carácter apodíctico de la conclusión—, mientras la segunda permite evaluar el argumento a partir de las combinatorias de los valores de verdad de las proposiciones, sin requerir de compromisos ontológicos. Los valores de verdad son hipotéticos y a partir de sus combinaciones podemos dictaminar la validez del silogismo. Con ello, los estoicos encontraban una salida al problema inferencial.

Es preciso destacar que la lógica estoica y, en realidad, toda la filosofía de esta escuela, fueron construidas en función de la ética. En efecto, la preocupación principal de los estoicos era establecer cuál es el modo de vida correcto, que en su particular concepción moral, radica en vivir en conformidad con la Naturaleza (Long, 1971). Ahora bien, este ideal significaba específicamente vivir en conformidad con la razón. Esto debe entenderse a partir de su ontología: los estoicos concebían a la Naturaleza como una entidad racional y moralmente intencional, de tal modo que cualquier proposición acerca de los hechos es al mismo tiempo descriptiva y valorativa, esto es, si algo es verdadero, al mismo tiempo es bueno.

Estos postulados nos resultan ahora extraños, pues muchos filósofos contemporáneos han intentado establecer una separación entre lo fáctico y lo normativo. Para los estoicos no existía tal separación, debido a que pensaban que los eventos naturales poseen ciertos propósitos —en otras palabras, asumían un determinismo teleológico: los hechos no son fortuitos, sino que responden a una finalidad racional—. La Naturaleza dotó al ser humano de la capacidad de razonar, con la cual puede determinar cuál es lo moralmente correcto, y lo moralmente correcto es aquello que está en conformidad con las determinaciones de la propia Naturaleza:

In confining 'good' to what accords with reason, or what accords with human nature and Nature, the Stoics are arguing that nothing else is the goal

of man *qua* man. Hence, if a man ought to pursue the good, he ought to pursue that alone which accords with reason. Now the proposition that a man ought to pursue the good looks like a necessary truth if any moral judgments are necessary (Long, 1971: 94).

Si bien este planteamiento es circular, lo que importa señalar es que el razonamiento lógico responde a la finalidad de hallar la verdad, que es, simultáneamente, lo correcto en términos morales. En consecuencia, la lógica está al servicio de la ética en la filosofía de la *Stoa*.

Llegados a este punto, es justo preguntar: ¿dónde ha quedado la dialéctica? Estamos ahora en condiciones de entender porqué la dialéctica y la lógica terminaron identificándose en el estoicismo. Si el aristotelismo las separaba, es porque consideraba a la primera como el sitio de los razonamientos posibles. Para los estoicos esa distinción pierde sentido: tanto la lógica como la dialéctica tratarían de lo posible.

Sin embargo, es menester aclarar que el uso de los términos difería según las escuelas antiguas, y estos usos tampoco son semejantes a nuestra terminología actual (Agazzi, 1967: 54ss). Para los estoicos —como lo sería también para Peirce, siglos después—, la lógica es propiamente la teoría de los signos o lo que hoy designamos como “semiótica” (o “semiología” en la usanza francesa). La lógica, como se entiende en la filosofía estoica, posee dos ramas principales: la dialéctica y la retórica (Bochenski, 1985: 120). En este sentido, la dialéctica estoica se corresponde con lo que actualmente referimos como “lógica”. Es así como podemos entender la identificación de la “lógica” con la “dialéctica”.

Los aspectos pragmático-comunicativos de la dialéctica, tal como la entendían Platón y Aristóteles, no parece que haya sido de mucha relevancia para los lógicos estoicos —¿o debiéramos decir “dialécticos” estoicos?—, pues sus análisis se centraron en las estructuras inferenciales y sus problemas semánticos. Dado el carácter hipotético de la



“dialéctica” estoica, se podría suponer que el hecho de que los argumentos se produjeran individualmente o en el marco de un diálogo no afectaría su validez lógica; en todo caso, lo que debería observarse, en una u otra situación, son las reglas inferenciales.

Lamentablemente, la lógica estoica tendría que aguardar hasta Łukasiewicz para ser reconocida en el mundo académico. Quizás uno de los factores de que la lógica estoica haya sido ignorada o desconocida por los filósofos posteriores pudo ser que gran parte de las obras de estos pensadores se perdió: de los cerca de 100 escritos de Crisipo, ninguno se conservó para la posteridad. Otro factor pudo ser el peso que adquirió la filosofía de Aristóteles y su silogística en los siglos ulteriores. La lógica aristotélica sería adoptada por el neoplatonismo y, más adelante, por la escolástica medieval. El prestigio que alcanzó fue tal, que incluso filósofos modernos como Kant supondrían que este modelo de la lógica no requería más desarrollos. El siglo xx atestiguaría el surgimiento de nuevos sistemas formales, con Frege, Russell, Wittgenstein, Tarski, etc., que en algunos casos obtuvieron descubrimientos muy similares a los de la lógica estoica, aunque por vías independientes. Entrar en estos detalles resulta muy interesante, pero ésta no es la infortunada historia de la lógica. Así que debemos proseguir por el tortuoso camino que seguiría la dialéctica en su devenir histórico.

### **La Edad Media: la búsqueda de lugar preciso de la dialéctica**

Las controversias entre las escuelas postsocráticas ponen de relieve un problema de raíz que hasta ahora no hemos destacado, pero que, de alguna forma, ha estado siempre presente en este recorrido histórico: determinar cuál es el ámbito propio de la dialéctica. De acuerdo con lo visto hasta este punto, podemos apreciar que, para los filósofos antiguos, la dialéctica oscilaba entre la lógica y la retórica. O peor aún, entre la lógica y la sofistería, según la imagen común en aquellos tiempos, real o imaginaria, de los sofistas como farsantes y embaucadores. Estas oscilaciones se circunscribían en discusiones acerca de

ciertos problemas filosóficos, como la relación entre el lenguaje y el mundo, y el método adecuado para obtener conocimiento. La colocación de la dialéctica como más cercana a la lógica o más próxima a la retórica dependían de las concepciones lingüísticas y epistemológicas, y, por supuesto, de los supuestos metafísicos de las escuelas.

Y esto se mantendrá en los siglos posteriores: las polémicas acerca del ámbito de la dialéctica continuarán hasta las postrimerías de la filosofía griega y posteriormente, en el Imperio Romano. Así, Cicerón reevaluará el método de división presentado en *El Sofista* platónico, en su intento por resucitar el proyecto esencialista de la Academia.

Pero no sería sino hasta la Edad Media cuando se realice el intento más serio de tratar de determinar el sitio preciso de la dialéctica. Y este periodo es de crucial importancia, pues no sólo se realizarán grandes esfuerzos teóricos por definir y sistematizar esta disciplina, sino que se incorporará en la educación universitaria como una técnica básica para desarrollar las habilidades argumentativas de los estudiantes.

Ahora bien, cuando se habla del medioevo tendemos a pensar en una época oscura, donde la filosofía se constituyó como un sistema monolítico en cuya base se hallaba la fe cristiana. En esta visión histórica, dicho sistema tenía como cimientos a los dogmas de la religión cristiana y la metafísica aristotélica, los cuales convivían en plena armonía y se apoyaban mutuamente. Pero, como siempre, las simplificaciones en las interpretaciones históricas son inadecuadas, y ésta no es la excepción. Contrario a lo que suele pensar de este periodo, existieron múltiples escuelas que mantenían vivas discusiones sobre temas de teología y metafísica, y la aceptación de la doctrina del Estagirita no fue universalmente aceptada, sino que fue objeto de diversas críticas. Ciertamente, las cacerías de brujas y el control ideológico que ejercía la Iglesia Católica no son tampoco invenciones de apóstatas y herejes de la Ilustración, así que una caracterización más adecuada de la Edad Media sería, más que la “Era de la Oscuridad”, una época de claroscuros.



En cuanto al estudio de la dialéctica, veremos que transitó por varias fases, aunque con una cierta constante: la dialéctica era estudiada bajo la óptica del aristotelismo. De hecho, este tránsito estuvo relacionado, en gran medida, con el redescubrimiento paulatino de los libros que integran el *Organon*. Otra constante en el periodo medieval fue que los pensadores reconocían ciertos méritos a la dialéctica, que no eran otros que las valoraciones positivas dadas por el propio Estagirita: la dialéctica es un instrumento didáctico y persuasivo.

De este modo, podemos distinguir tres episodios fundamentales de la historia medieval de la dialéctica. El primero se presenta hacia el siglo XII, a partir de los comentarios de Pedro Hispano, Abelardo y otros filósofos a los textos que hasta entonces se conocían del *Organon*. En esta época, la dialéctica es entendida como la técnica de la discusión, y la *disputatio* se convierte en una práctica obligatoria en la enseñanza. Inicialmente, se consideraba todavía a la dialéctica como parte de la lógica, pero se fue disipando conforme las traducciones latinas de aquel texto fueron conocidas y leídas a profundidad. Gracias a ello, los filósofos destacaban la importancia de la *disputatio* para las polémicas teológicas:

Nacida al servicio de una enseñanza, con la finalidad de adiestrar en el difícil arte de la controversia para el triunfo de una fe fundada en principios no demostrables “analíticamente”, la dialéctica medieval floreció y decayó junto a aquel planteamiento de la cultura y de la investigación (Garin, 1971: 137).

Dado que la lógica no tenía competencia respecto de los dogmas de la fe, la dialéctica como técnica de la discusión se prestaba como el instrumento idóneo no para probar estos dogmas, sino para defenderlos en las controversias. Con ello, también se ejercitaba la capacidad de razonar de los futuros teólogos. En las llamadas artes liberales, la práctica de la *disputatio* se ubicó en el célebre *trivium*, conformado por retórica, gramática y lógica, en

ésta última, considerando que la discusión permitía ejercitar el razonamiento lógico. Las asignaturas del *trivium* eran consideradas como la base de los estudios posteriores.

De este periodo podemos destacar dos aportaciones importantes. Por una parte, se intentará establecer una línea clara entre dialéctica, lógica y retórica, siguiendo a Jean de Salisbury: la dialéctica se ocupa de los razonamientos probables (como Aristóteles) que, como hemos visto, los hace propicios para las discusiones teológicas; por otro lado, se distingue la dialéctica de la retórica en cuanto al sentido de la persuasión: la primera se orienta al adversario en una discusión; la segunda, a los jueces.

La segunda aportación fue el desarrollo de esquemas argumentativos, particularmente de la *quaestio*. Originalmente, la *quaestio* surgió de la interpretación (*lectio*) de ciertos autores o textos considerados como “autoridades” —v. gr., la Biblia—, de los cuales se presentaba un problema de interpretación, que daba lugar a una disyuntiva —esto es, la dicotomía que, como hemos visto, se consideraba la característica fundamental de la dialéctica—. El objetivo de la *quaestio* era revisar los argumentos a favor y en contra de cada tesis, para determinar cuál de las dos es la más aceptable. Aunque en sus inicios este esquema se aplicaba solo a la *lectio*, posteriormente se extendió para discutir temas de metafísica, ética, política, etc. Por ello, la *quaestio* se convertirá en una de las principales técnicas didácticas del *trivium*.

El segundo episodio se presenta hacia el siglo XIV y se caracteriza por dos tendencias importantes: por un lado, se extiende el ámbito de la lógica hacia ciertos tópicos que hasta entonces estaban reservados para la dialéctica o la retórica, como los sincategoremáticos y la *suppositio*. La segunda tendencia es la inclusión de la gramática como parte de la lógica, lo que podría considerarse como una anticipación de lo que siglos después sería la *Gramática* de Port-Royal. Estas tendencias respondían a un viejo problema que Aristóteles y las escuelas postsocráticas habían enfrentado tiempo atrás: el problema de los equívocos. En ambos casos, la



intención era resolver los problemas de la polisemia y la homonimia, que históricamente había sido una de las objeciones a la dialéctica. Los filósofos medievales de este periodo asumieron que el tratamiento desde la lógica era la clave para su solución. De esta manera, parte de la dialéctica y la propia gramática se desplazan a la lógica.

Esto no significa el abandono de la *disputatio*; antes bien, representaba una forma de otorgarle mayor rigor y sistematicidad:

(La dialéctica) tiende a un rigor cada vez mayor, al tiempo que va definiendo las estructuras de los procesos de argumentación, fijando reglas y marcos estrictamente rígidos, tanto para las demostraciones como para las confutaciones (Garin, 1971: 147).

Así, mientras se pretendía infundir una estricta regulación a la dialéctica, se pone en evidencia las limitaciones de las lenguas naturales para los fines del conocimiento metafísico. Surgen con ello los primeros intentos históricamente conocidos de crear un lenguaje formal, exento de ambigüedades, que sirva a los propósitos del conocimiento, con Raimundo Lulio y Guillermo de Occam como sus dos grandes representantes. Tales proyectos responden a un propósito sumamente ambicioso: construir una gramática que corresponda, con exactitud, con la estructura del ser. Si se dispusiera de ese lenguaje, el razonamiento lógico y las discusiones se podrían efectuar sin los inconvenientes que presentan las lenguas naturales. La dialéctica, así, obtendría un rigor formal para tratar cuestiones metafísicas y teológicas, ya no como simple herramienta educativa, sino como procedimiento de análisis legítimo para el tratamiento de temas teológicos o metafísicos.

El último periodo abarca el fin del medioevo y gran parte del Renacimiento, y se caracteriza por una fuerte reacción frente a los proyectos de las gramáticas especulativas y de la lógica de corte nominalista. Esta reacción tiene sus antecedentes en Petrarca, pero se manifestará con mayor fuerza en humanistas como Vives, Agricola, Poliziano, Valla,

etc. Frente a aquellos proyectos, los dialécticos humanistas intentan reivindicar el carácter histórico de la lengua y se oponen a las pretensiones metafísicas del periodo anterior:

Al análisis del razonamiento que pretende ser el único riguroso, y por tanto que se absolutiza a través de una coincidencia supuesta de lógica con ontología, (los humanistas) oponen el estudio de razonamientos reales mantenidos por lenguas históricas y temporalmente existentes, mediante la consideración de sus distintas estructuras que se han concretado en la investigación efectiva de la realidad, en la promulgación de las leyes y en la predicación de las religiones (Garin, 1971: 153).

Resulta complicado no establecer cierta analogía entre estas posiciones de los pensadores humanistas con las controversias actuales entre los teóricos de la argumentación y los lógicos “duros”, acerca del estudio de los argumentos en la práctica real y efectiva de los hablantes. Pero es muy apresurado anticipar estos juicios, por ahora. Lo que hay que destacar de la reacción humanista es que la dialéctica, una vez más, oscila hacia el terreno de la retórica.

En efecto, el humanismo retoma la concepción de la dialéctica como disciplina encargada del razonamiento probable. En especial, Agricola reitera la tesis aristotélica de que la dialéctica carece de objeto propio, a diferencia de las ciencias particulares, y que, por lo mismo, puede ocuparse de cualquier tópico sujeto a la probabilidad. Agricola argumenta de la siguiente manera: dado que son pocos los temas que sean absolutamente verdaderos y necesarios, la mayoría de los temas están sujetos, en realidad, a lo probable, por lo cual la dialéctica es el método adecuado para abordarlos.

En este sentido, los humanistas creen hallar el lugar apropiado de la dialéctica, deslindándola de la lógica y, con ello, de la metafísica y la teología. Al ocuparse de los razonamientos posibles, su campo ciertamente se vuelve muy amplio, pero estos pensadores la ligan en específico a los temas de la historia, la política, la moral, etc. Esto se aprecia



con mayor claridad en Vives, y en especial, en Ramus, quien destaca que el objetivo de la dialéctica es ocuparse de los razonamientos “reales”, esto es, los argumentos que presentan los seres humanos de carne y hueso en sus diálogos cotidianos. La filosofía humanista ponía de relieve los aspectos pragmático-comunicativos de la dialéctica, siendo así un antecedente importante de la actual teoría de la argumentación.

En suma, las posiciones de los medievales revelan que el método dialéctico gozaba de amplia aceptación, sea como técnica didáctica para estimular el razonamiento lógico, sea como parte de las primigenias pretensiones formalistas del lenguaje o como estudio de la práctica argumentativa de los hablantes. La filosofía medieval sistematizó una disciplina que, para los antiguos, deambulaba entre los confines de la lógica y la retórica. Si bien es dudoso aseverar que los medievales lograron definir realmente su espacio propio —considerando que dichas oscilaciones estaban presentes todavía—, le brindaron importantes contribuciones, en especial, su desarrollo como técnica para la discusión con fines didácticos.

Tal valoración se extinguirá en los siglos ulteriores. La era moderna ya no tendrá semejantes consideraciones para la dialéctica que, frente a los ideales de conocimiento surgidos con la nueva ciencia y su pretensión de matematizar la Naturaleza, pierde por completo su lugar en la filosofía. El supuesto epistemológico de que el sujeto racional por sí solo puede obtener conocimiento significará el destierro de la dialéctica, tal como había sido concebida hasta el medioevo.

## II. La dialéctica en la era moderna

El periodo moderno, sin lugar a dudas, aportó valiosas contribuciones a la humanidad: la ciencia, la democracia, la igualdad de derechos, etc. El ideal *de reductione scientiae ad mathematicam* hizo posible el surgimiento de la ciencia moderna, con las revoluciones efectuadas por Copérnico, Galileo, Brahe, Kepler y Newton. Por otro lado, la filosofía disfrutó de cambios sustanciales debido al cambio de intere-

ses teóricos: los problemas ontológicos cedieron su lugar a los epistemológicos. Así, la pregunta “¿Qué es el ser?” se vuelve secundaria frente a las preguntas “¿Qué podemos conocer?” y “¿Cómo conocemos las cosas?”. Y esta nueva orientación a la epistemología respondía, de hecho, a los desafíos de la nueva ciencia, ya que su fundamentación requería el estudio de las capacidades cognitivas del ser humano.

Pero en su afán de desembarazarse de la herencia antigua y medieval, los pensadores modernos cayeron en ciertos excesos, como el desechar sin más ciertas tradiciones intelectuales y disciplinas valiosas. La dialéctica y la retórica padecerían el rechazo de la filosofía moderna, que ya ni siquiera les reconocía alguna virtud para las cuestiones prácticas. Esto lo podremos apreciar en las concepciones de Descartes y Kant, como veremos líneas adelante.

Sin embargo, surgiría en el siglo XIX un intento de resucitar a la dialéctica con el representante más conocido del idealismo: Hegel. Pero este intento significará llevar a la dialéctica por senderos insospechados, pues Hegel entenderá a la dialéctica como método, como procesos mentales e incluso, como leyes que gobiernan a la Naturaleza.

La influencia de este autor será tal, que llegará a identificarse a la dialéctica misma con la filosofía hegeliana. Si esto representa una reivindicación de la dialéctica, lo revisaremos con posterioridad. Pero es preciso revisar las concepciones anteriores al idealismo alemán para comprender las motivaciones que condujeron a la dialéctica hegeliana.

### Descartes: La dialéctica frente a las matemáticas

Es de sobre conocido el desdén de Descartes hacia la retórica, al punto de que algunos retóricos contemporáneos presentan a la tradición cartesiana como un periodo oscuro para esta disciplina. Pero menos conocidas son las opiniones de este filósofo acerca de la dialéctica, que muestran un tono radical similar. Sin embargo, es preciso tener en consideración algunos puntos importantes de la filosofía de Descartes para entender su rechazo hacia estas disciplinas.



Uno de los principales objetivos de Descartes es hallar un método que garantice, con plena certeza, alcanzar la verdad. En el *Discurso del Método* (DM), el filósofo se propone pasar revista a las diferentes disciplinas y actividades intelectuales de su tiempo, para determinar si alguna de ellas sirve para tal propósito. Bajo el principio de aceptar como conocimiento más que aquello que no sea susceptible a la mínima duda, Descartes concluye que la retórica no cumple tal requisito:

Estimaba mucho la elocuencia y era un enamorado de la poesía; pero pensaba que una y otra son dotes del ingenio más que frutos del erudito. Los que tienen más robusto razonar y digieren mejor sus pensamientos para hacerlos más claros e inteligibles son los más capaces de llevar a los ánimos la persuasión sobre los que proponen (sic), aunque hablen una pésima lengua y no hayan aprendido nunca de retórica; y los que imaginan las más agradables invenciones, sabiéndolas expresar con mayor ornato y suavidad, serán siempre los mejores poetas, aun cuando desconozcan el arte poético (Descartes, DM: 104-105).

Aquí parece que Descartes reduce la retórica a la estilística, y sugiere que los argumentos, si se presentan con claridad, pueden ser suficientemente adecuados para la persuasión. La oposición del francés hacia la dialéctica, de igual forma, también parece presentar una cierta reducción, en este caso, a la agonística:

Y tampoco he notado nunca que las disputas que suelen practicarse en las escuelas sirvan para descubrir una verdad antes ignorada, pues esforzándose cada cual por vencer a su adversario, más se ejercita en abonar la verosimilitud que en sopesar las razones de una y otra parte; y los que han sido durante largo tiempo buenos abogados, no por eso son luego mejores jueces (Descartes, DM: 146).

El argumento sería, entonces, que puesto que los argumentos dialécticos están más orientados en probar lo verosímil, y la discusión está dirigida más bien a la derrota de los oponentes, la dialéctica no aportaría nada al método cartesiano. Esto revela además un rechazo hacia gran parte del modelo educativo de la escolástica medieval que, como veíamos previamente, colocaba al *trivium* como un área formativa de cabal importancia.

Desde luego, no podemos quedarnos simplemente con la simple interpretación de que Descartes reduce la dialéctica a un juego erístico, pues hay más cuestiones que debemos tomar en consideración. Y esto tiene que ver con los requisitos que Descartes establece para su método.

En primer lugar, éste debe ser fundamentalmente matemático (o lo más cercano posible a las matemáticas), partiendo de que, en las demostraciones matemáticas, está garantizada la verdad de los teoremas. Así, la intención sería que el método permitiese obtener teoremas de las diferentes materias de conocimiento —v. g.r, las ciencias naturales y la metafísica—. Por eso, Descartes lamenta que en su tiempo la matemática estuviese restringida a las artes mecánicas:<sup>7</sup>

Gustaba, sobre todo, de las matemáticas, por la certeza y la evidencia que poseen sus razones, pero aún no advertía cuál era su verdadero uso, y pensando que sólo para las artes mecánicas servían, extrañábame que, siendo sus cimientos tan firmes y sólidos, no se hubiese construido sobre ellos nada más levantado (Descartes, DM: 105).

Se puede comprender así la posición cartesiana en contra de la retórica y la dialéctica. En las demostraciones matemáticas, sostendría Descartes, no hay lugar para la discusión, ni para las florituras

<sup>7</sup> Evidentemente, esto es una exageración. El ideal científico de matematizar la Naturaleza ya estaba presente en Copérnico y Galileo. En todo caso, la cita de Descartes más bien podría sugerir que ese ideal aún no calaba hondo en el ambiente filosófico de inicios del siglo xvii.



retóricas: la verdad de los teoremas es concluyente. Si, por ejemplo, dos individuos al efectuar cálculos matemáticos no llegan al mismo resultado, esto es debido al error humano. En los argumentos dialécticos no ocurre lo mismo, ya que parten de razonamientos probables y, por tanto, están abiertos a la duda, siendo esto justamente lo que el método cartesiano intenta evitar.

En segundo lugar, el método cartesiano es individual e introspectivo. Para justificar esto, Descartes (DM, 109-110) emplea tres argumentos por analogía en los que evoca tres figuras: el ingeniero, el legislador y Dios. Los argumentos se pueden resumir de la siguiente forma: las ciudades mejor diseñadas han sido planificadas por un solo ingeniero; los estados mejor civilizados y organizados son aquellos en los que ha regido un solo legislador (Descartes evoca a la antigua Esparta como el mejor ejemplo); y el Universo, que se halla perfectamente ordenado, es creación de un solo Dios. De lo anterior, concluye que el método debe ser también individual.

El carácter introspectivo radica en que Descartes concibe a la razón como el ingrediente esencial de su método.<sup>8</sup> Los datos sensibles suelen ser fuente de engaños e ilusiones, por lo que la experiencia, sin la intervención de la razón, no es garante de la adquisición de conocimiento. En primera instancia, el método debe poner en tela de juicio toda creencia ingenuamente adquirida, mediante la duda metódica. Una vez depurado el pensamiento de estas creencias, la razón puede intuir las ideas claras y distintas, que representan el fundamento último del conocimiento. Posteriormente, la razón podría, mediante la deducción, inferir los conocimientos particulares más complejos a partir de las ideas claras y distintas. La inspiración matemática del método cartesiano es aquí más patente, y no es difícil

ver que las ideas claras y distintas son el equivalente filosófico de los axiomas en aritmética y geometría. Lo que importa, en todo caso, es que el método parte de un ejercicio introspectivo que todo agente racional puede llevar a cabo, siendo la intuición y la deducción sus operaciones fundamentales. La siguiente cita de *Las Reglas para la Dirección del Espíritu* pone de relieve la posición anti-dialéctica de Descartes:

Y por lo que toca a las otras operaciones de la mente que la dialéctica pretende dirigir con la ayuda de estas primeras, son aquí inútiles, o mejor, deben ser contadas entre los obstáculos, porque nada puede añadirse a la pura luz de la razón, que en algún modo no la oscurezca (Descartes, *Reglas*: 11).

Descartes está partiendo de dos supuestos de racionalidad: 1) una racionalidad plena que, por sí misma y sin mediación alguna, puede aprehender intuitivamente la verdad; 2) una racionalidad centrada en el sujeto, que establece que cada individuo, por pura introspección, puede obtener conocimiento si dirige sus razonamientos por los principios cuasi-matemáticos del método. La dialéctica y la retórica, que son disciplinas inseparables de la pragmática comunicativa, no tendrían cabida justamente porque el cartesianismo supone que la adquisición de conocimiento puede ser llevada a cabo de forma individual. Si el segundo supuesto ya estaba en ciernes en Aristóteles, en el filósofo francés se hace más explícito y adquiere mayor fuerza.

En este punto podemos advertir las semejanzas y diferencias entre Descartes y el platonismo. Ambos consideran a las matemáticas como el modelo de conocimiento y colocan a la razón por encima de la sensibilidad. Pero difieren en cómo conciben sus respectivos métodos: el procedimiento de interrogatorio socrático no tiene cabida en la filosofía cartesiana, pues supone que la interlocución es un procedimiento necesario para la obtención de conocimiento. Los dos métodos plantean un punto de partida desde la ignorancia (o incertidumbre, en el

<sup>8</sup> Y tal vez no sea coincidencia que buena parte del *Discurso del Método* y las *Meditaciones Metafísicas* esté redactada en primera persona. El carácter introspectivo del método se puede apreciar desde las operaciones lingüísticas que el propio Descartes emplea en el texto.



caso de Descartes), pero si el primero exige el diálogo para avanzar hacia el conocimiento, el segundo parte del uso exclusivamente individual de la razón.

En suma, el ideal epistemológico de un conocimiento universal y necesario semejante al de las matemáticas, y los supuestos de racionalidad plena de corte individualista son las principales razones de la aversión de Descartes hacia la dialéctica. Si algunos pensadores antiguos y medievales concedían que los argumentos dialécticos o retóricos podrían tener utilidad en ciertos ámbitos, para el filósofo francés no existen tales concesiones.

La posición anti-retórica y anti-dialéctica de Descartes ejercerá una fuerte influencia en los pensadores posteriores. El ideal epistemológico cartesiano, basado en las matemáticas, encontrará en Leibniz su continuador más genial y más ambicioso. Ciertamente, este ideal lo llevó al desarrollo del cálculo infinitesimal —desarrollado casi simultáneamente a otro gran genio: Isaac Newton—, a anticipar la lógica formal simbólica y a convertirse en precursor del código binario, base de la informática, tan relevante en nuestros días. Pero Leibniz pensaba, como Descartes, que las largas polémicas entre las escuelas filosóficas eran estériles. El filósofo alemán imaginaba que si se lograsen desarrollar las ecuaciones algebraicas pertinentes para cualquier materia de la ciencia, la metafísica o incluso de la moral, las discusiones se volverían cosa del pasado:

Es preciso lograr que cualquier paralogismo no sea otra cosa que un error de cálculo... Una vez conseguido, cuando surjan controversias, no tendremos más necesidad de discutir, entre filósofos, que la que hay entre dos calculadores. En efecto, bastará tomar la pluma en la mano, sentarse a la mesa y decirse uno al otro: “calculemos” (Leibniz, ref. Agazzi, 1967: 79).

Así, la tradición racionalista europea forjó la ilusión de que la dialéctica podría ser sustituida por un método inspirado en las matemáticas.

### **Kant: la dialéctica como “lógica de la apariencia ilusoria”**

La tradición anti-dialéctica cartesiana llegaría hasta las postrimerías del siglo XVIII. Kant, como muchos pensadores, heredó el punto de vista de que la dialéctica carecía de utilidad para los propósitos del saber. Pero este filósofo le daría un enfoque muy diferente a sus predecesores, que merece especial atención; particularmente, por lo que vendría después con el idealismo alemán.

Para comprender este enfoque, es preciso adentrarse un poco en su teoría del conocimiento. La epistemología kantiana parte de una pregunta fundamental: “¿cómo es posible el conocimiento?” Habitualmente, el modo en que un filósofo intentaría abordar esta pregunta sería analizar las objeciones escépticas a la posibilidad del conocimiento, tratando de mostrar que tales objeciones carecen de sustento. Pero Kant procede de otro modo: asume, en principio, que *ya hay conocimiento*, como lo ilustrarían la aritmética y la geometría euclidiana en el terreno de las ciencias formales, así como la mecánica de Newton, el mayor logro científico de la época. De esta forma, la pregunta debe entenderse no en el sentido de si es posible o no conocer, sino más bien de que, partiendo de que ya poseemos conocimiento, debemos esclarecer cómo es que éste ha sido posible.

Lo anterior dirige a Kant a una pregunta más concreta: “¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?” Para dar respuesta a esta pregunta, el filósofo de Königsberg emplea lo que denomina como “investigación trascendental”, que consiste en indagar acerca de las condiciones de posibilidad *a priori* de los juicios. Mediante un profundo análisis, Kant argumenta que la conformación de los juicios requieren de ciertas estructuras inherentes al sujeto cognoscente, las formas puras del conocimiento, que son independientes de la experiencia. Esto nos lleva a una de las propuestas centrales del kantismo: que el conocimiento supone la participación activa del sujeto, con lo cual polemiza con el empirismo, que asumía que el conocimiento depende solo de la aprehensión pasiva de



datos sensibles. Los juicios, entonces, se formarían por el material empírico que el sujeto sintetiza en conceptos que, a su vez, son organizados por las categorías *a priori*. De esta manera, el conocimiento requiere tanto la materia proporcionada por la experiencia como las formas *a priori* del sujeto.

Una vez tratada la cuestión del conocimiento científico, Kant se propone responder una tercera pregunta: “¿Es posible que la metafísica sea una ciencia?” Lo interesante aquí es que esta pregunta sí debe ser entendida en el sentido de si es posible o no el conocimiento metafísico, pero el filósofo procede a analizar esta cuestión, igualmente, empleando su método trascendental. Podemos anticipar que la respuesta es contundentemente negativa: la metafísica no es, y nunca podrá ser, una ciencia. Pero es necesario adentrarse en la cuestión, pues es aquí donde la dialéctica entra en escena.

Kant encuentra que la raíz del problema de la metafísica está en la lógica —o más bien, en cómo ha sido concebida y empleada esta disciplina—. La investigación trascendental de la ciencia natural reveló que el conocimiento firme y seguro es el que tiene un soporte empírico; y esto es justamente de lo que carece la metafísica, disciplina que se basa en el uso indebido de la lógica. Al igual que Descartes, el filósofo alemán plantea que la lógica formal no permite incrementar el conocimiento, sino que es un instrumento para evaluarlo.<sup>9</sup> En este sentido, la lógica debe ser considerada como un *canon*, no como un *organon*. Ahora bien, Kant designa como “dialéctica” al empleo de la lógica como *organon*:

(...) hay algo tan seductor en la posesión de esa aparente arte de darles a todos nuestros conocimientos la forma del entendimiento, aunque uno esté muy vacío y pobre, por lo que respecta al contenido de ellos, que aquella lógica general, que es un mero *canon* para la evaluación, ha sido usada como si fuera un *organon* para la efectiva producción de afirmaciones objetivas, o al menos para producir la ilusión de afirmaciones objetivas; y por tanto, en verdad, con eso se ha hecho abuso de ella. Ahora bien, la lógica general, como presunto *organon*, se llama *dialéctica* (Kant, *CRP*: A61).

Líneas adelante, Kant la define como la “lógica de la apariencia ilusoria” (*Logik des Scheins*):

(La dialéctica sería) un arte sofística de darles apariencia de verdad a su ignorancia, y aun a sus engaños intencionales, imitando el método de la meticulosidad que la lógica en general prescribe, y empleando la tópica de ella para disimular toda ficción vacía. Ahora bien, se puede observar, como una advertencia segura y útil, que la lógica general, considerada como *organon*, es siempre una lógica de la apariencia ilusoria, es decir, es siempre dialéctica (Kant, *CRP*: B86).

Podemos decir que la ciencia natural, en la medida en que sus juicios posean una base empírica, es la única disciplina autorizada para efectuar afirmaciones objetivas; la lógica, por su parte, serviría únicamente para evaluar los argumentos y teorías científicas, pero no en cuanto a su contenido, si no a su validez formal. Por lo anterior, la metafísica, al emplear la dialéctica en tanto “lógica de la apariencia ilusoria”, se limitaría a producir ilusiones y engaños.

La pregunta que surge ahora es: ¿por qué Kant utiliza el término “dialéctica” para denominar a este arte “sofístico”? El filósofo alemán afirma seguir la opinión de los antiguos (*CRP*: A61-B86) quienes ya concebían a la dialéctica de ese modo. Esto revela que Kant heredó ciertas interpretaciones del

<sup>9</sup> Descartes (*DM*: 113) afirma que los silogismos “más sirven para explicar a otros las cosas ya sabidas o incluso (...), para hablar sin juicio de las ignoradas, que para aprenderlas”. El punto en el que diferirían ambos autores sería que para el filósofo francés los silogismos incrementarían nuestro conocimiento si tienen como premisas las ideas claras y distintas; para Kant, por el contrario, no hay contenidos *a priori*, y lo que la da el carácter de conocimiento a los argumentos lógicos es que estén conformados por conceptos empíricos (*CRP*: A307).

*Organon* aristotélico, posiblemente bajo influencia de su maestro Wolff, quien tenía fuerte influencia de la escolástica.

Pero habría otra razón más fuerte. Kant describe a la metafísica como el uso de la razón más allá de los límites impuestos por la experiencia. Dado que sus conceptos carecen de soporte empírico, la razón tiende, mediante los razonamientos metafísicos, a la pura especulación —y esto es lo que condensa la expresión *razón pura*—. El problema consiste en que la razón tiende a producir argumentos apriorísticos que no son realmente susceptibles de evaluación. Nuevamente, esto recuerda a las antiguas controversias postsocráticas; en especial, la versión de la dialéctica de los cínicos, como revisamos anteriormente.

Este carácter aporético se muestra claramente en las antinomias metafísicas, que el filósofo define específicamente como contradicciones que se suscitan al argumentar sobre ciertos postulados metafísicos. Por ejemplo, en la célebre polémica acerca del libre albedrío, se suelen presentar dos posturas:

- a *Tesis*: en la Naturaleza existe, además de las cadenas de causas-efectos que determinan a los acontecimientos físicos, cierto fenómeno que no es causado: el libre albedrío.
- b *Antítesis*: en la Naturaleza, no existe ningún fenómeno que no sea causado, y por tanto, no hay libre albedrío.

En términos contemporáneos, la primera postura es designada como “determinismo compatibilista”, la segunda sería un “determinismo incompatibilista”. Kant muestra que, al no tener forma de comprobar empíricamente si se da o no el libre albedrío en el mundo físico, no hay manera de decidir cuál de las dos posturas es verdadera; en consecuencia, nos enfrentamos a una aporía (al menos en términos teóricos, pues en el campo de la ética el asunto es distinto).

La idea del uso irrestricto de la razón se adecuaba, entonces, a la usual concepción que de la dialéctica

se tenía en aquella época. Las especulaciones metafísicas se podrían representar como discusiones que la razón mantiene consigo misma. Y así como los diálogos suelen derivar en disputas interminables, las disputas internas de la razón, cuando ésta se eleva lejos del plano sensible, devienen en una serie de contradicciones:

La razón humana tiene, en un género de conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana.

Ella cae sin culpa suya en esta perplejidad. Comienza por principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia, y está a la vez suficientemente acreditado por ésta. Con ellos asciende (tal como su propia naturaleza lo requiere) cada vez más alto, hacia condiciones más remotas. Pero puesto que advierte que de esta manera su negocio debe quedar siempre inconcluso, porque las preguntas nunca se acaban, se ve por ello obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo uso posible de la experiencia y que sin embargo parecen tan libres de sospecha, que incluso la común razón humana está de acuerdo con ellos. Pero así se precipita en oscuridad y contradicción, a partir de las cuales puede, ciertamente, concluir que en alguna parte, en el fundamento, debe haber errores escondidos, que ella empero no puede descubrir, porque los principios de los que se sirve, pues sobrepasan los límites de toda experiencia, no reconocen ya ninguna piedra de toque de la experiencia. El campo de batalla de estas disputas sin fin se llama metafísica (Kant, *CRP*: AVIII).

Kant emplea diversas metáforas relativas al combate para ilustrar estas aporías de la razón pura:

En ella (la metafísica) hay que deshacer incontables veces el camino, porque se encuentra que no llevaba adonde se quería ir; y por lo que concierne a la



concordancia de sus adeptos en las afirmaciones, ella está todavía tan lejos de ella, que es más bien un campo de batalla que parece estar propiamente destinado por completo a que uno ejercite sus fuerzas en combates hechos por un juego, un campo de batalla en el que ningún combatiente ha podido todavía nunca adueñarse de la más mínima posición ni fundar en su victoria posesión duradera alguna. Por consiguiente, no hay duda de que su proceder ha sido hasta ahora un mero tanteo, y lo que es lo peor de todo, un tanteo entre conceptos (Kant, *CRP*: BXV).

Estas metáforas bélicas parecen aludir a la concepción de la dialéctica como agonística: la especulación metafísica se torna en una especie de combate entre conceptos, en la que se han involucrado las diferentes posturas metafísicas del pasado. De este modo, la dialéctica como lógica de la apariencia ilusoria se puede entender como fuente de aporías y razonamientos defectuosos.

Lo anterior se aprecia en la identificación de la dialéctica con la lógica que, como hemos visto ya, así había sido concebida por pensadores y escuelas precedentes. En el caso de Kant, tal identificación se presenta con cierto tipo de argumentos lógicos problemáticos. Claro está, no se trata de falacias formales como las que se suele abordar en lógica, sino razonamientos defectuosos en virtud de su contenido, o si se quiere, por ausencia de contenido, puesto que carecen de conceptos empíricos. Entonces, ya no es el carácter probabilístico el talón de Aquiles del razonamiento dialéctico, sino justamente la pretensión de obtener conocimiento apodíctico de asuntos que sobrepasan las capacidades cognitivas de la razón. En este sentido, hay que tener presente la concepción de la dialéctica como disputas internas de la razón para comprender el desarrollo ulterior del idealismo alemán, que revisaremos en las siguientes líneas.

En todo caso, la Dialéctica Trascendental tendría la finalidad de exhibir estas ilusiones de la razón pura. Esto tendría algunas consecuencias. La primera es que el kantismo establece límites a la racionalidad en

lo que toca a las pretensiones teóricas. La segunda es que el conocimiento es inseparable de las capacidades cognitivas del sujeto —las formas puras—, lo cual significa que no podemos tener un acceso directo al mundo externo; en términos kantianos, sólo conocemos el *fenómeno* mas no el *noúmeno*. De todo lo anterior se sigue que el conocimiento humano tiene límites infranqueables.

Esto motiva a Kant a postular que la metafísica cae en un doble error: pretende obtener conocimiento por medio de la razón pura, lo cual deviene en inconsistencias; y trata de realizar afirmaciones objetivas sobre el *noúmeno*, siendo que éste es incognoscible. Por tales razones, la Dialéctica Trascendental mostraría que la metafísica no puede ser una ciencia. Por supuesto, el presente escrito no pretende valorar si Kant estaba o no en lo correcto. Lo que me interesa es mostrar qué tan lejos ha sido llevada la dialéctica por los filósofos modernos, que del terreno de la argumentación dialógica ha sido trasladada al ámbito interno de la razón especulativa.

Sin embargo, podemos destacar algunas afinidades de la posición kantiana con las de las antiguas escuelas. En los cínicos y megáricos, la dialéctica falla en su intento de acceder al ser porque los equívocos y las aporías revelan los límites del lenguaje; en Kant, la dialéctica falla en su intento de acceder a la Cosa en Sí (*das Ding an sich*) porque las aporías y los conceptos empíricamente vacíos revelan los límites de la razón pura. Esto es, los mismos defectos que le atribuían a la dialéctica ciertas escuelas griegas son hallados por el filósofo alemán en la dialéctica como lógica de la apariencia ilusoria.

En cuanto a si Kant continúa el supuesto de racionalidad centrada el sujeto, la cuestión es un poco más complicada. Ciertamente, su imagen de que la razón discute consigo misma parece ser una especie de metáfora del empleo ilegítimo de la razón. El filósofo no parece estar interesado en los aspectos pragmático-comunicativos de la dialéctica (a diferencia de Aristóteles o los medievales), sino que simplemente adoptó un aspecto, claramente despectivo, de las interpretaciones conocidas de esta



disciplina. Pero la epistemología kantiana se centra en las capacidades cognitivas del sujeto y no considera en ningún momento la interlocución o la comunicación como un factor relevante para la adquisición de conocimiento, por lo cual pudiera considerarse como un continuador de dicho supuesto. Desde luego, se trataría de una versión débil de la racionalidad centrada en el sujeto, considerando que Kant formula límites infranqueables a la racionalidad teórica, separándose así del racionalismo cartesiano o leibnizeano.

No se equivocan quienes han puesto a Kant como la figura central del periodo moderno. Sus escritos cambiaron radicalmente el rumbo de la filosofía, abriendo nuevas problemáticas y proponiendo nuevas formas de reflexión. Y algunas de estas nuevas formas de reflexión conducirán a la dialéctica por terrenos todavía más insospechados.

### Hegel y la “reivindicación” de la dialéctica

El movimiento idealista alemán mantuvo con Kant una relación de amor y odio. Por una parte, los idealistas coinciden con el filósofo de Königsberg en el carácter activo del sujeto en los procesos cognitivos. Mas, por otra parte, rechazaron dos puntos importantes del kantismo: a) la separación entre *noúmeno* y *fenómeno*, y b) el establecimiento de límites a la razón. De entre todos los representantes del movimiento, fue Hegel quien ejerció mayor influencia en la posteridad, y tiene especial interés para lo que nos ocupa, ya que se le suele adjudicar el mérito de haber reivindicado a la dialéctica. Si bien muchas de las propuestas de Hegel ya se hallan en Fichte y Schelling, nos enfocaremos en él por su relevancia histórica.

Hegel intenta devolverle las capacidades plenas a la razón pura teórica, lo cual implicaba desafiar a la Dialéctica Trascendental kantiana. Para tal empresa, el filósofo tenía dos alternativas:

1. Resolver directamente una por una las antinomias, mostrando que el diagnóstico de Kant era inadecuado.

2. Proponer un modelo general distinto al ofrecido por Kant, que permitiera mostrar que la razón especulativa sí puede obtener conocimiento.

Hegel se inclinó por la segunda opción, aunque partió de ciertos puntos ya previamente establecidos por la investigación trascendental kantiana: acepta, en líneas generales, la concepción de la dialéctica como “discusiones que la razón mantiene consigo misma”, pero le otorga un sentido diferente. Para Hegel, la razón es un sistema no estático sino dinámico, que involucra una serie de procesos que se manifiestan en las oposiciones entre tesis y antítesis, presentes en las antinomias. Pero para este autor, las antinomias son, en realidad, fases o etapas por las cuales discurre el pensamiento.

A partir de lo anterior, el filósofo alemán efectúa uno de sus movimientos teóricos más controversiales: las contradicciones sí pueden ser resueltas, pero no mediante el análisis directo de los argumentos de las antinomias. En vez de ello, Hegel propone una “nueva lógica”, dinámica y progresiva, que es lo que justamente constituye la dialéctica:

La visión de que la naturaleza del pensar consiste precisamente en la dialéctica, que él en cuanto entendimiento viene a dar en lo negativo de sí mismo, en la contradicción, constituye un aspecto capital de la lógica. El pensar, desesperado de poder resolver por sí mismo la contradicción en que se encuentra metido, regresa a las soluciones y sosiegos que el espíritu obtuvo parcialmente bajo otros modos o formas suyas. En este regreso, sin embargo, (el pensamiento) no ha de caer necesariamente en la misología, cuya experiencia ya tuvo presente Platón, ni debería comportarse hostilmente contra sí mismo, como sucede cuando afirma el así llamado saber inmediato como forma exclusiva de hacerse consciente de la verdad (Hegel, *Enciclopedia*: §11).

Tradicionalmente, la dialéctica hegeliana es presentada, de forma un tanto simplificada, como la secuencia *tesis>antítesis>síntesis*. No obstante, este



proceso es más complejo: la antítesis sería “engendradora” de cierta forma por la propia tesis, de tal modo que ambas se vuelven correlativas.<sup>10</sup> De igual manera, la síntesis surgiría de una superación de la oposición que, en términos hegelianos, significa que el tercer término contendría ciertos rasgos de ambos opuestos, a los que añadiría un elemento de novedad. Esto se puede ilustrar como sigue:

Hegel llamó a las leyes de la lógica, leyes de la dialéctica. Se supone que estas leyes establecen una cierta jerarquía entre conceptos (ideales), partiendo del más general de ellos, el concepto de ser. El principio de este orden jerárquico es que los conceptos a que nos referimos forman pares contradictorios (por ejemplo, el ser y el no-ser), que Hegel llama tesis y antítesis. Después de cada uno de estos pares sigue en la jerarquía un tercer concepto, al que llama síntesis, y que contiene en sí los elementos de la tesis y la antítesis. Así, la síntesis de los conceptos del ser y no-ser es, según Hegel, el concepto de devenir porque lo que deviene ya es y, en otro sentido, todavía no es (Ajdukiewicz, 2006: 110).

Ahora bien, los conceptos de ser y no-ser son correlativos porque, si analizamos el concepto de ser, hallamos que no le puede ser predicado ningún rasgo particular: los entes concretos son los que poseen estos rasgos, mas no el ser, en tanto conjunto de todos los entes. De aquí surge su antítesis, que es el concepto de no-ser: al igual que el ser, del no-ser no puede ser predicado ningún rasgo particular. De ahí que el devenir sea la síntesis de estos conceptos opuestos, porque conserva algo de ambos, pero introduce algo nuevo: la temporalidad.

Por supuesto, este planteamiento entra en conflicto con la lógica clásica; concretamente, con dos de sus axiomas: el de No-Contradicción y el del Tercero Excluido. Al respecto, Popper (1991: 375ss)

señala que la dialéctica contraviene al Principio de Explosión (*ex contradictione quodlibet sequitur*) que establece que, en una inferencia que contenga dos premisas contradictorias, se deduce cualquier proposición arbitraria:

- I. La luna es el satélite natural de la Tierra.
- II. La luna no es el satélite natural de la Tierra o Madonna es la reina de Persia.
- II.I Por lo tanto, Madonna es la reina de Persia.

Aunque esta deducción es válida, la conclusión es absurda. El Principio de Explosión establece así uno de los criterios fundamentales de la lógica clásica: que los argumentos que incluyan inconsistencias son triviales (cualquier proposición inferida es un teorema). Esto implica que la deducción pierde su carácter de necesidad lógica (el valor de verdad de la conclusión se deduce necesariamente de los valores de verdad de las premisas). Por ello, la dialéctica hegeliana no podría constituir un sistema lógico en términos clásicos.<sup>11</sup>

Hegel replicaría que la “nueva lógica” que él formula es distinta a la lógica clásica, o incluso, que es superior a ésta. El filósofo alemán se jactaría de haber desentrañado las leyes del pensamiento, y que la lógica, como tradicionalmente la hemos entendido, representaría solo una de las fases previas del devenir dialéctico.

Desde luego, Hegel no nos presenta la axiomática, ni las reglas de demostración, ni los teoremas de esta “nueva lógica”. Y esto se debe a que, en principio, Hegel entiende por “lógica” algo muy distinto a lo que históricamente se ha designado con este término. Dada su postura idealista, el filósofo establece que el mundo externo es un correlato del pensamiento o la conciencia.<sup>12</sup> A partir de lo anterior, establece que las leyes dialécticas son, de hecho, las leyes que

<sup>10</sup> En este punto, Hegel adoptó el principio, formulado por Spinoza, de la determinación por negación (*omnis negatio es determinatio*), el cual establece que la definición de un concepto requiere relacionarlo con su concepto opuesto. Así, el concepto de ‘bien’ evoca necesariamente el de ‘mal’, pues sin la oposición carece de sentido el primer concepto.

<sup>11</sup> Estaría, por otro lado, la cuestión de si la dialéctica es conciliable con los sistemas no-clásicos. Este asunto lo abordaré más adelante.

<sup>12</sup> Todo indica que Hegel sostuvo una variante del idealismo conocida como “idealismo objetivo”, en el que el mundo es un correlato no de las mentes individuales, sino de una entidad mental supraindividual: el Espíritu Absoluto.



gobiernan el Universo, desde la Naturaleza<sup>13</sup> hasta la historia humana: “la dialéctica es más bien la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general” (Hegel, *Enciclopedia*: §81). Así, las etapas progresivas que atraviesa dialécticamente el pensamiento tienen una imagen especular en las etapas históricas: cada etapa representaría una nueva toma de conciencia, en la que se superan las contradicciones previas.

El problema es que Hegel presenta sus concepciones de forma bastante abigarrada y oscura, mediante retruécanos como: “lo que es racional, eso efectivamente es real, y lo que es efectivamente real, eso es racional” (Hegel, *Enciclopedia*: §6). En todo caso, el filósofo justificaría el carácter “lógico” de la dialéctica no mediante herramientas deductivas formales, sino como una constatación de hecho: si el pensamiento procede dialécticamente, es porque así es el mundo, partiendo de que el mundo no es más que un correlato del pensamiento. Esto es evidentemente circular: la dialéctica revelaría que la conciencia descubre que el mecanismo que gobierna el mundo es la síntesis de opuestos, y este mecanismo justificaría que la dialéctica es la forma lógica con la que razona la conciencia. Pero Hegel no encontraría esto como una objeción a su filosofía; antes bien, aceptaría tal circularidad como una virtud de su sistema. Y si no nos percatamos de su carácter virtuoso, es porque seguimos atrapados en un pensamiento lógico caduco.

Lo anterior cuestiona también un cierto principio ampliamente aceptado en filosofía: la inconsistencia no se da en el mundo, sino en nuestras proposiciones que describen el mundo. Los hechos, los acontecimientos del mundo, no son contradictorios entre sí. No obstante, la filosofía de Hegel sostendría que, dado que el mundo es un correlato de la conciencia, el mundo contiene inconsistencias. Retomaré más abajo este punto, pues ahora nos

ocuparemos de si la lógica contemporánea podría reivindicar la propuesta de Hegel.

A partir de los problemas antes expuestos, surge ahora la siguiente pregunta: la dialéctica hegeliana, ¿podría ser considerada como una lógica no-clásica? En el presente, disponemos de sistemas formales como las lógicas difusas o las lógicas paraconsistentes en las que axiomas clásicos como el de No-Contradicción son (relativamente) debilitados, o se les niega su carácter axiomático, como es el caso del Tercero Excluido. Aunque este es un tema que requeriría un tratamiento mayor, me atrevo a decir que la respuesta a la pregunta anterior es negativa, por las siguientes razones:

- En primera instancia, la dialéctica hegeliana no podría ser un sistema formal, puesto que sus posibles inferencias no dependen de una estructura formal, sino del contenido:

If a formal logic is one in which we can safely (indeed, we better) disregard some of the content of our sentences in order to highlight a structure that is common to a potentially infinite number of sentences and that drives (as far as this logic is concerned) lawlike relations of meanings, then dialectical logic cannot be formal. In it, all content of every one of our sentences matters. Admittedly, *after* we have made a dialectical step, we can summarize what we did in formulaic terms (Bencivenga, 2015: 284).

Suponiendo que pudiese ser considerada como “lógica” —tal vez como una clase de lógica informal—, esta dialéctica tendría que encarar, de todos modos, el problema inferencial, y particularmente, el de la necesidad lógica. Entonces, la cuestión sería cómo del par de opuestos se sigue necesariamente la síntesis. Según parece, la única forma de resolver esta cuestión sería asumiendo que el razonamiento dialéctico coincide con el desarrollo dialéctico de los acontecimientos en el mundo que, como vimos anteriormente, es circular. Esto significa que, para aceptar que la dialéc-

<sup>13</sup> En este punto, Hegel resucitó una antigua doctrina filosófica, la de la lucha de contrarios, que está presente en múltiples pensadores y cosmovisiones anteriores (Heráclito, el maniqueísmo, el taoísmo, etc.).

tica hegeliana constituye alguna clase de lógica no formal, habría que aceptar los postulados metafísicos del hegelianismo (aunque no necesariamente su epistemología idealista, como se verá después con Marx).

- En segundo lugar, las lógicas difusas y las paraconsistentes han sido producto de análisis metalógicos, con el afán de resolver paradojas o evaluar los axiomas clásicos; la dialéctica de Hegel, en contraste, parece ser producto de razonamientos apriorísticos que solo tienen sentido al interior de una doctrina filosófica. Pretender presentar a esta “lógica” como precursora de los sistemas no-clásicos no es más que una mera asociación *post hoc*, cuyo único punto en coincidencia con las lógicas no-clásicas parece ser que abordan el problema de la inconsistencia.
- Finalmente, la dialéctica hegeliana abarca múltiples cosas a la vez: es una teoría epistemológica, una teoría de la mente, una teoría de la historia universal, una metateoría de las ciencias naturales, etc. Claramente, Hegel cae en justo aquello que denunció Kant: convertir a la lógica en un *organon*. En suma, la dialéctica hegeliana no sería candidata para ser considerada como un auténtico sistema lógico, ni siquiera en términos no-clásicos.

Quizás esto tampoco conmovería mucho las convicciones de Hegel, pues parece que la dialéctica respondía a otras cuestiones, que solo se pueden comprender desde su contexto histórico. Es posible que Hegel pretendiese encontrar una forma de explicar el progreso intelectual mediante su dialéctica. Siendo un autor del siglo XIX, los cambios drásticos que se estaban produciendo en las sociedades europeas —la Revolución Francesa, los avances de la ciencia moderna, las revoluciones industriales, etc.—, sin duda motivaban a reflexionar en qué consistía este progreso y cuáles eran sus causas. Hegel creyó haber

hallado el mecanismo que subyace a la historia, que permitiría explicar dichas transformaciones.

La cuestión es si realmente la dialéctica podría explicar el progreso intelectual, o incluso, favorecerlo. En cuanto a lo primero, Hegel establece que la historia está gobernada por leyes inexorables, las leyes dialécticas, que revelan una cierta tendencia hacia un incremento del conocimiento. Esto es, cada fase nueva no es la simple superación de las fases anteriores, sino que representa una nueva toma de conciencia. El problema radica en que Hegel supone que: a) esta tendencia está predeterminada por el movimiento dialéctico, lo cual supone un mecanismo teleológico, y b) el devenir histórico no depende de las mentes individuales, sino del Espíritu Absoluto, lo cual aproxima su filosofía a una teología con tintes panteístas. La consecuencia de ambos supuestos es un determinismo incompatibilista y teleológico. Evidentemente, este planteamiento cae sin remedio en las antinomias kantianas, que Hegel no resolvió realmente. Por otra parte, su concepción determinista-teleológica de la historia conlleva fuertes repercusiones para la ética:

La historia es una gran marcha objetiva y cataclísmica, y quienes no la obedecen son borrados por ella (...) Para él (Hegel), las visiones de los mártires no sólo son patéticas, no sólo son débiles, no sólo son despreciables; para él, en cierto sentido, también son viciosas. Lo único malo es oponerse al proceso universal. Pues el proceso universal es la encarnación de la razón —y cuando dice encarnación lo dice en el sentido literal— y oponerse a él es algo inmoral. Por consiguiente, Hegel desprecia a los utilitarios, a los sentimentales, a los confundidos y benévolos filántropos, a los que desean que la gente sea más feliz, los que se retuercen las manos cuando presencian las grandes tragedias, las revoluciones, las cámaras de gas, el aterrador sufrimiento por el que pasa la humanidad (Berlin, 2006: 130-131).

Si la historia no está regida por las acciones individuales sino por la marcha del Espíritu Absoluto,





a través de las leyes dialécticas, carece de sentido lamentarse por el sufrimiento y la calamidad. En la historiografía hegeliana, las tragedias y desastres representan una parte necesaria de las contradicciones intramundanas; por tanto, del desarrollo de la propia Razón. Las consideraciones morales no tienen cabida aquí. Inevitable resulta, a la luz de lo anterior, recordar la frase atribuida a Stalin: “Una única muerte es una tragedia, un millón de muertos es una estadística”.

Respecto a la segunda cuestión, Popper señala que la dialéctica de Hegel no podría favorecer el progreso intelectual:

Nunca se insistirá lo suficiente en que si cambiamos esta actitud y decidimos admitir las contradicciones, entonces éstas perderán inmediatamente toda fecundidad. Ya no engendrarán el progreso intelectual. Pues si estamos dispuestos a admitir las contradicciones, el señalamiento de ellas ya (no) nos inducirá a cambiarlas. En otras palabras, toda crítica (que consiste en señalar contradicciones) perdería su fuerza. Las críticas recibirían respuestas como: “¿Y por qué no?” o quizás la respuesta más entusiasta: “¡Por fin!”, es decir, se daría la bienvenida a las contradicciones que se nos señalaran. (...) Pero eso significa que si estamos dispuestos a aceptar las contradicciones, se extinguirá la crítica y, con ella, todo progreso intelectual (Popper, 1991: 380).

De esta manera, aun si existen sistemas formales que admiten relativamente contradicciones, la cuestión es que la aceptación de las inconsistencias en la dialéctica hegeliana podría afectar considerablemente a la argumentación, ya que anularía la crítica, que es la piedra angular de los procesos argumentativos: las diferencias de opinión son la condición *sine qua non* se suscitan las discusiones. Pero si admitimos las contradicciones (“Tu punto de vista es aceptable tanto como el mío, aunque se contradigan”), pierde sentido la finalidad de la discusión, y con ello, la necesidad de dar razones para sustentar nuestros puntos de vista. Y la ausencia de

crítica es la mejor receta para el dogmatismo, que es uno de los principales obstáculos para el progreso intelectual.

Sin embargo, Popper admite que la dialéctica podría servir como modelo descriptivo para entender la historia de las ciencias. Siguiendo su postura falsacionista, en la que el avance de las ciencias no se da por la obtención de conocimientos positivos, sino mediante la refutación selectiva de teorías, el filósofo austriaco propone que el devenir histórico se podría ilustrar como una discusión entre teorías. Por supuesto, Popper rechaza la síntesis o superación de opuestos, y por lo que plantea en la cita anterior, enfatiza la necesidad de que existan contradicciones —en el sentido de que los individuos puedan presentar objeciones a las teorías— para que la crítica sea posible.

Otro autor que le reconoce ciertas contribuciones a la dialéctica hegeliana es Elster (1991). El sociólogo noruego recupera el planteamiento de que el mundo contiene inconsistencias, en tanto que los individuos pueden poseer deseos y creencias contradictorios (por ejemplo, una persona puede aceptar la teoría de la evolución como la mejor explicación del desarrollo de los seres vivos, pero negarse a aceptar a la psicología evolucionista porque desafía sus inclinaciones ideológicas). Mas es necesario hacer ciertas precisiones. Las creencias y los deseos se refieren a actitudes proposicionales, y por tanto, estamos en el terreno de la cognición y el lenguaje, con lo cual, no parece contravenir el principio lógico tradicional que las contradicciones se dan solo entre proposiciones. Todo depende de precisar la afirmación “en el mundo se dan inconsistencias”. Si con ello queremos decir que estas contradicciones se dan en las mentes individuales, y que los sujetos actúan en consonancia con estas creencias y deseos contradictorios, ciertamente son hechos del mundo. Pero esto no significa que los hechos del mundo sean en sí mismos contradictorios —por ejemplo, que algo sea y no sea un rayo a la vez—, que es lo que Hegel parecía pensar. Esto no lo presento como una objeción a Elster, sino que es simplemente un llamado a la clarificación.



Lo importante es destacar que Hegel llevó demasiado lejos a la dialéctica. De ser una “lógica de la apariencia ilusoria”, el filósofo idealista la convirtió en una “Teoría de Todo”.<sup>14</sup> Se conserva todavía un poco la idea de la dialéctica como *disputatio*, mas no como una discusión entre individuos, sino como una discusión de la Razón, en tanto entidad transindividual abstracta, que se desenvuelve en la historia y que se revela como contradicciones en la propia Naturaleza. La dialéctica se vuelve así el método y el fundamento de una ontología omniabarcante, que borra las mentes individuales en aras de intentar explicar el progreso histórico y los fenómenos naturales. Además, se deriva de ella una historiografía en la que los acontecimientos históricos más catastróficos se justifican moralmente como etapas necesarias del movimiento del Espíritu Absoluto.

Esto motiva la pregunta de si realmente Hegel reivindicó a la dialéctica. Al continuar esa insistente tendencia de identificar dialéctica y lógica, y derivar de su “lógica” un sistema metafísico totalizante, podríamos pensar que, más que reivindicarla, la dislocó por completo. Sus aspectos pragmático-comunicativos se esfuman totalmente, al igual que sus posibilidades para analizar y evaluar las controversias. Al establecer que su dialéctica “supera” las contradicciones, elimina también la piedra angular de la dialéctica argumentativa: las diferencias de opinión. Más aún, el sujeto individual mismo queda suprimido en la marcha histórica del Espíritu Absoluto. Difícil resulta sostener, entonces, que el filósofo alemán haya logrado esta supuesta reivindicación.

Pero no apresuremos juicios todavía, pues es preciso abordar las repercusiones que tuvo la cosmovisión hegeliana en autores posteriores para apreciar mejor hasta qué extremos se efectuó esta dislocación.

<sup>14</sup> Esta es una de las principales razones del descrédito que la dialéctica hegeliana ha tenido, pues ha sido presentada, como señala Abbagnano (1971: 24), “como una especie de fórmula mágica que puede justificar todo lo acaecido en el pasado o lo que se cree, o espera, que acaezca en el futuro”.

### Los herederos de Hegel

El sistema hegeliano resultó ser sumamente seductor en el pensamiento europeo, en vida del propio autor e incluso un siglo después de su muerte. El hegelianismo se extendió por doquier, teniendo representantes en Italia (Croce, Gentile, etc.), Inglaterra (McTaggart, Blanshard, Bosanquet, Bradley, etc.), Francia (Hyppolite, Le Verrier, etc.) y, obviamente, en su país natal (Stirner, Feuerbach, Bauer, etc.). De todos los herederos de Hegel, es Marx a quien le dedicaremos las siguientes líneas, dado que sus ideas no se mantuvieron en el plano teórico, sino que hubo intentos de ponerlas en práctica, con los resultados de sobra conocidos. ¿Será acaso la dialéctica hegeliana en parte responsable de las virtudes y los vicios del marxismo?

Marx aceptó, en líneas generales, la propuesta hegeliana de analizar los fenómenos mediante la dialéctica, pero rechazó su orientación idealista. En especial, Marx efectuó una inversión materialista del enfoque de Hegel, conocida a la postre como “materialismo histórico”:

Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, su antítesis de él. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre (Marx, 1999: xxiii).

Más adelante, añade lo siguiente: “Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él (Hegel) invertida, puesta de cabeza. No hay que más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional” (Marx, 1999: xxiv). Por esta razón, el marxismo pretendería eliminar los tintes teológicos que arrasaba la dialéctica hegeliana, pero conservando en esencia sus conceptos fundamentales y su procedimiento metodológico.

Estas citas muestran que la doctrina materialista de Marx no se refiere solo a lo que tradicionalmente



se ha conocido como “materialismo”, esto es, la doctrina filosófica que establece que todos los fenómenos, desde las leyes naturales hasta los estados mentales, pueden ser explicados como fenómenos físicos. El marxismo ciertamente presupone estos aspectos del materialismo, pero lo enfoca desde una perspectiva diacrónica. En especial, el materialismo histórico dicta que la historia humana no está determinada por el puro pensamiento abstracto, como sostenía Hegel, sino que depende fundamentalmente de las acciones concretas de los seres humanos en el mundo físico:

Las premisas de las que partimos no son arbitrarias, no son dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado ya hechas como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica (Marx, 1973: 15).

De acuerdo a lo anterior, la satisfacción de necesidades vitales —como la comida, el vestido, la vivienda, etc.— es la base de la vida humana y, en consecuencia, de los acontecimientos históricos. Por ende, el enfoque materialista abarcaría todas las actividades humanas, como la cultura e incluso a la propia mente:

La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia (Marx, 1973: 21).

Este es el principal punto en el que se distancia de Hegel, quien pensaba que la mente y la cultura dependían únicamente del desarrollo de las ideas abs-

tractas. Al mismo tiempo, Marx acepta la tesis hegeliana de que el mundo contiene contradicciones, reinterpretada ahora en términos materialistas: las inconsistencias no se darían solo en el plano de las ideas, sino primordialmente como conflictos entre las clases sociales: en los distintos modos de producción, se “engendrarían” las clases sociales que mantendrían una relación antagónica con la clase dirigente. Dado que Marx asume los principios de la dialéctica hegeliana, se sigue que estas contradicciones se resolverían mediante la superación de los antagonismos sociales. Por ejemplo, las revoluciones industriales habrían producido en el capitalismo a la clase proletaria que, a diferencia del campesinado, los pequeños comerciantes y los artesanos, es la clase que antagoniza principalmente con la clase burguesa. Como Marx cree ciegamente en el progreso, siguiendo a su maestro Hegel, afirma que el proletariado industrial es la clase destinada a efectuar una revolución social que creará un nuevo modo de producción, el comunismo, en el que todo antagonismo social será superado:

El comunismo se distingue de todos los movimientos anteriores en que echa por tierra la base de todas las relaciones de producción y de trato que hasta ahora han existido y por primera vez aborda de un modo consciente todas las premisas naturales como creación de los hombres anteriores, despojándolas de su carácter natural y sometiéndolas al poder de los individuos asociados (Marx, 1973: 68).

Marx parece sugerir, entonces, que la historia, al estar dirigida por las contradicciones sociales, ha escapado al control racional y consciente de los individuos; en el fondo, el devenir histórico ha sido determinado inconscientemente por los conflictos e intereses de las clases. Solamente cuando lleguemos al comunismo, los seres humanos poseeremos un total control racional de nuestra existencia y, por ende, seremos enteramente libres.

Y aquí surge uno de los principales problemas del materialismo histórico. Por una parte, Marx manifiesta que la historia depende de las acciones intencionales de los individuos concretos; pero



adopta también el enfoque dialéctico que afirma que la historia está gobernada por leyes inexorables, lo que, fundamentalmente, suprimiría la intervención de los individuos en el devenir histórico. ¿Cómo se concilian ambas perspectivas de la historia?

Se podría expresar con mayor claridad este problema con una sencilla pregunta: ¿El comunismo se conseguirá mediante la acción intencional de los individuos o se dará simplemente por el devenir histórico orientado por las leyes dialécticas? Como se puede ver, el problema no radica en admitir la existencia de conflictos y antagonismos sociales a lo largo de la historia, sino en suponer que detrás de estos factores están las leyes dialécticas de Hegel, esto es, el determinismo teleológico. Si lo anterior fuese cierto, el comunismo llegará no por la *praxis* racional y consciente del proletariado, sino de forma automática, por la propia tendencia de la historia. Marx no fue claro en este punto que, años después, dividiría a sus epígonos, que se enfrentarán entre sí en largas discusiones acerca de si el determinismo “economicista” era correcto o no.

Pero este no fue el único problema que la dialéctica hegeliana acarrió al marxismo. Debido a que ciertos teóricos cuestionaron el carácter científico del enfoque dialéctico, sucesores de Marx como su amigo y colaborador Engels, y después Lenin y su escuela soviética, crearon una doctrina al interior del marxismo llamada “materialismo dialéctico” (Dia-Mat), en la cual se establecía que no solo la historia humana, sino la Naturaleza en su totalidad estaba gobernada por las leyes dialécticas, reestableciendo así uno de los puntos más controversiales del hegelianismo, pero desde un enfoque materialista. No obstante, el origen del Dia-Mat responde a una pretensión profundamente arraigada en los pensadores decimonónicos: que los hechos sociales debían ser explicados siguiendo los métodos de la física o las otras ciencias naturales. Sin embargo, Engels y los marxistas soviéticos asumieron esta pretensión a la inversa: justificar las explicaciones dialécticas de los hechos sociales generalizando las supuestas leyes dialécticas a los fenómenos naturales.

El problema fue que múltiples teorías científicas no coincidían precisamente con estas leyes. Peor aún, los marxistas ortodoxos optaron por rechazar las teorías que no se acoplaran a su doctrina, antes que modificarla: si la física no es compatible con el Dia-Mat, ¡tanto peor para la física! Esto permitiría entender, por ejemplo, el rechazo de Engels a la hipótesis de la Muerte Térmica del Universo —derivada de la 2ª Ley de la termodinámica— porque no coincidía con los principios materialistas dialécticos (Monod, 1981: 50). Pero esto fue apenas el principio. En los países socialistas, el Dia-Mat se convirtió en la doctrina filosófica oficial que debía enseñarse en las instituciones educativas, y la investigación científica tenía que ceñirse a sus parámetros. El caso más célebre y más extremo es el de Lysenko, quien negó científicidad a la genética mendeliana, prohibiendo su desarrollo o difusión, pues consideró que era incompatible con el Dia-Mat; en su lugar, impuso el “michurinismo”, una versión rusa de la teoría de los caracteres adquiridos, como la concepción definitiva de la herencia. Claro está, esa teoría estaba totalmente equivocada. Mas esto no solo tuvo efectos negativos en el desarrollo teórico de la biología en la Unión Soviética, sino que fue causante de desastrosas políticas agrarias durante el reinado de Stalin.

De esta manera, el Dia-Mat se convirtió en una especie de metateoría científica, en la cual se juzgaban las teorías no por su evidencia empírica o su validez, sino por su apego a los principios de la doctrina. Para empeorar las cosas, los marxistas ortodoxos entremezclaban cuestiones epistemológicas e ideológicas, ya que el mínimo cuestionamiento de los principios del Dia-Mat significaba cuestionar los ideales políticos del marxismo:

Estos ejemplos ilustran sobre todo la amplitud del desastre epistemológico que resulta de la utilización <<científica>> de las interpretaciones dialécticas (...). Pero hacer de la contradicción dialéctica la <<ley fundamental>> de todo movimiento, de toda evolución, no deja de ser un intento de sistematizar



una interpretación subjetiva de la naturaleza que permita descubrir en ella un proyecto ascendente, constructivo, creador; volverla, en fin, descifrable, y moralmente significativa. Es la <<proyección animista>>, siempre reconocible, sean cuales sean los disfraces (Monod, 1981: 50).

Esto permite comprender porqué las teorías que ponían en jaque al Dia-Mat se consideraban *ipso facto* como pensamiento reaccionario: si alguien duda del Dia-Mat, estará dudando del marxismo, y si duda del marxismo, es porque es un enemigo de la causa revolucionaria. El Dia-Mat se fusionaba así con la ideología del régimen, generando una política inquisitorial que mermó el desarrollo de la ciencia soviética. Los excesos del hegelianismo y la ceguera ideológica de la ortodoxia marxista manifestaron así sus más perversos efectos en la práctica.

Mas no todos los marxistas adoptaron el Dia-Mat. Los marxistas heterodoxos —como Marcuse (1969)— combatieron el dogmatismo de los ideólogos soviéticos y consideraron que eran necesario revisar la doctrina marxista para adecuarla a las nuevas circunstancias históricas. Pero la heterodoxia neomarxista no desechó la dialéctica hegeliana, siendo que algunos de sus representantes planteaban la necesidad de retornar a Hegel para fortalecer a la teoría marxista. Pero conservaron la oscuridad e ininteligibilidad de este autor, por lo que es difícil comprender qué es lo que realmente pretendían expresar en sus textos.

Desde luego, ahondar en estas cuestiones excede con mucho los propósitos del presente trabajo; me limitaré, simplemente, a señalar que tanto el marxismo ortodoxo como el heterodoxo no dejaban de recurrir al prisma del hegelianismo para interpretar la realidad. Se cuestionaban los procedimientos y las interpretaciones, mas no la adopción de la dialéctica, en tanto síntesis de opuestos, como método.

Por supuesto, sería exagerado sostener que la influencia de la dialéctica hegeliana o marxista ha sido exclusivamente negativa, y podemos destacar

algunas teorías científicas que presentan algunos puntos que coincidirían con algunos postulados de aquellos enfoques.

Un ejemplo interesante es el de Piaget, quien emplea el término “dialéctica” para designar una característica del desarrollo intelectual infantil. Según el psicólogo suizo, este desarrollo se da por etapas, mediante la transición de estructuras cognitivas, donde las estructuras primitivas básicas se van transformando secuencialmente en estructuras más complejas. Piaget sostiene que las nuevas estructuras conservan rasgos de las precedentes, pero introducen novedades. Las resonancias del hegelianismo aquí son muy claras, pero cabe aclarar que la psicología genética de Piaget se basa en observaciones sistemáticas y experimentos, y no en razonamientos apriorísticos como ocurre en Hegel. Todo parece indicar que Piaget empleó el término “dialéctica” por las semejanzas que halló entre sus descubrimientos y la filosofía hegeliana.

Otro punto importante de la dialéctica hegeliana es la correlatividad de los significados: la definición de un término exige la oposición con otros términos relacionados. De esto se desprende un holismo semántico, donde las definiciones de las expresiones revelan identidades y diferencias de significado con otras expresiones. De forma semejante, la lingüística moderna plantea que los significados pueden establecerse por rasgos de oposición: así, ‘silla’ puede definirse intensionalmente tanto por los rasgos que la identifican con los otros muebles —‘banco’, ‘sillón’, ‘equipal’, etc.—, como los rasgos que la diferencian de los demás —por ejemplo, ‘silla’ posee en común con ‘banco’ el poseer patas y asiento, pero ‘banco’ no posee respaldo—. En consecuencia, el significado de una expresión siempre remite al sistema del que forma parte, mediante el conjunto de identidades y diferencias que poseen los miembros del sistema.<sup>15</sup>

En el mismo sentido, se pueden apreciar similitudes entre el hegelianismo y el marxismo con las orientaciones antirreduccionistas u holistas de

<sup>15</sup> Agradezco al Dr. José Luis Iturrioz esta importante observación.

múltiples enfoques teóricos, como la teoría de sistemas en biología, la psicología Gestalt o el estructuralismo matemático de Bourbaki. Estas teorías plantean que, dada la complejidad de sus objetos de estudio, los métodos reduccionistas son insatisfactorios para tratarlos. Bajo el postulado, muy hegeliano, de que la totalidad es irreductible a la mera suma de las partes, estos enfoques han formulado metodologías holísticas que permitirían explicar algunos fenómenos complejos. Desde luego, la polémica entre reduccionismo y antirreduccionismo sigue estando abierta, y es una de las problemáticas ampliamente discutidas en metodología y epistemología de las ciencias.

Estos ejemplos no agotarían los posibles casos en la dialéctica hegeliano-marxista parecía estar en lo correcto. No obstante, es preciso aclarar que estas aportaciones no exigen adoptar el sistema metafísico, ni la metodología de Hegel o el marxismo. Por el contrario, hacen ver que estas propuestas filosóficas pueden aportar intuiciones brillantes, que podrían abrir nuevos campos de investigación, sin que ello obligue a aceptar sus sistemas filosóficos. En otras palabras, el hegelianismo y sus derivados pueden contener ideas sugestivas, mas habría que analizar sus sistemas *cum grano salis* para hallarlas.

Pero la concepción marxista de la dialéctica adquiriría mala fama. A raíz de la identificación de estas doctrinas filosóficas con las brutalidades de los regímenes totalitarios de izquierda, puestas al desnudo en 1989, se incrementó el escepticismo hacia la dialéctica hegeliana-marxista en el mundo académico. Si la historia avanza irremediablemente hacia la consecución del paraíso sobre la Tierra, como dicta una de las interpretaciones del materialismo histórico, los acontecimientos y las acciones que se realicen para conseguir dicho propósito estarían plenamente justificados. Aquel lugar común que reza que “no se puede hacer un omelette sin romper los huevos” bien podría resumir la forma de pensar del determinismo marxista: la violencia, si es realizada con miras a la emancipación del proletariado, es necesaria porque es parte del devenir dialéctico. Y quien se oponga a ello, merecerá padecer esta violencia, pues no será otra cosa que un

antagonista de la clase proletaria —y merecedor de unas vacaciones indefinidas e involuntarias en los *Gulags*—. El dogmatismo teórico y la intolerancia política parecían conjugarse, de la forma más aterradoradora, en lo que prometía ser la auténtica liberación del ser humano. Así, a los ojos de muchos intelectuales occidentales, la dialéctica se convirtió en sinónimo del terror comunista.

¿Qué tanto pudo contribuir la dialéctica en ese desastre llamado “socialismo real”? Sería muy exagerado, obviamente, sostener que este método es el causante principal de los genocidios, las hambrunas y la limitación de las libertades individuales en esos países. Y tratar a fondo esta cuestión merecería un texto completo, pues habría que considerar no solo las concepciones teóricas que fundamentaban estas políticas, sino también los intereses políticos y otros factores históricos. En todo caso, la dialéctica marxista podría ser uno de los factores que permitirían explicar estas acciones, considerando que acarrea varios defectos de la filosofía hegeliana. Por ejemplo, la supresión de las diferencias de opinión por la síntesis de opuestos, como vimos anteriormente, anula la discusión; y de aquí no es complicado dictaminar que si alguien mantiene una diferencia de opinión, entonces es un opositor al régimen. Tal vez la dialéctica no haya sido la causa directa de las políticas totalitarias, mas si pudo producir razonamientos equivocados que justificarían estas políticas.

Pero al tiempo que la dialéctica hegeliana en su versión marxista caía en desprestigio hacia el ocaso del siglo xx, se efectuó la resurrección de la antigua concepción de la dialéctica como arte de la discusión racional, ligada al desarrollo de las modernas teorías de la argumentación. De esto nos ocuparemos ahora.

### III. La teoría de la argumentación y la dialéctica contemporánea

Como hemos visto a lo largo de este relato, las discusiones acerca del valor metodológico de la dialéctica han estado ligadas a las concepciones lingüísticas y epistemológicas de las diferentes doctrinas filosóficas. Esto no será una excepción en el caso de la teoría de la argumentación, de origen reciente, y



de la resurrección de la dialéctica como arte de la discusión racional, que se dio en gran medida gracias a la primera. Por tal motivo, es menester adentrarse un poco en los problemas filosóficos que enfrentaron los filósofos del siglo xx, siendo el retorno a los problemas del lenguaje el acontecimiento más importante de esta época.

Claro está, no es tarea sencilla resumir el llamado giro lingüístico que se dio en la filosofía del siglo xx, y habrá que restringir un poco el tema solo a aquellos momentos que son de relevancia para el surgimiento de la teoría de la argumentación y de la dialéctica contemporánea. De igual manera, no presentaré una descripción exhaustiva del desarrollo histórico de la teoría de la argumentación, y el lector seguramente se quejará de que no he incluido a la lógica informal, las teorías lingüísticas de los argumentos (Ducrot y Anscombe), la *logique naturelle* (Grize), la argumentación coalescente (Gilbert), entre otros enfoques. Estas exclusiones responden a que me he centrado solo en los enfoques teóricos más directamente involucrados en el resurgimiento de la dialéctica.

Lo que no podemos dejar de lado es que este resurgimiento estuvo relacionado con las otras disciplinas, específicamente, con el desarrollo de la lógica formal contemporánea, pues el problema semántico y el problema inferencial siguen representando los grandes desafíos en las reflexiones acerca de la argumentación. Pero estos viejos problemas serán atendidos desde nuevas perspectivas.

### **Primer giro lingüístico: el enfoque formalista**

A riesgo de incurrir en una terrible simplificación, podemos destacar dos momentos importantes del giro lingüístico en relación con una de sus figuras principales: Wittgenstein. En su primera etapa, correspondiente al *Tractatus logico-philosophicus*, el filósofo austriaco se introdujo en los problemas antes mencionados, intentando esclarecer la relación entre lógica, lenguaje y mundo. Si bien Wittgenstein no fue el primer filósofo contemporáneo en recuperar estas cuestiones —que remiten a Frege y a Russell—, fue sin lugar a dudas el que mayor influencia ejerció en la filosofía posterior.

Según Wittgenstein (1922), el mundo está constituido de hechos, los cuales se establecen por la relación entre objetos. Estos hechos son referidos por las proposiciones: “El gato está sobre el sillón” es una descripción verbal de la relación entre un objeto (‘Gato’) y otro (‘sillón’). De este modo, la forma lógica de la proposición se corresponde con la forma en que están organizados los hechos del mundo. De manera muy similar al planteamiento de los estoicos, Wittgenstein sostiene que el sentido de las proposiciones consiste en describir hechos posibles, y es esto lo que permite establecer sus condiciones de verdad. Y así como el mundo consiste en las relaciones de los hechos entre sí, las proposiciones pueden relacionarse igualmente entre sí mediante conectores lógicos; merced a lo anterior, pueden representar lógicamente la estructura del mundo. Por ende, la lógica revelaría que la estructura del lenguaje y la estructura del mundo coinciden porque ambas se estructuran lógicamente. Esto lleva a Wittgenstein a sostener que fuera de los enunciados descriptivos, estructurados lógicamente, no es posible hablar con sentido. De este modo, la correspondencia entre lenguaje y mundo merced a la lógica formal se presentaba como la solución a los problemas semántico e inferencial.

Las tesis del filósofo austriaco influyeron decisivamente en el positivismo lógico. Esta escuela conserva la propuesta de Wittgenstein de que el significado de la proposición consiste en la descripción de hechos posibles, a lo que adicionan su criterio semántico empirista: los enunciados con sentido son aquellos que pueden ser verificados en la experiencia. Con ello, el positivismo lógico pretendía dos objetivos: primero, establecer la traducción de los enunciados de la ciencia a un lenguaje formal que esclarecería su significado, mediante la reducción de estos enunciados a oraciones observacionales (Carnap); segundo, desechar los enunciados de la metafísica, considerándolos como “seudoproposiciones” —esto es, enunciados que poseen la forma aparente de una proposición, pero que en el fondo carecen de sentido—. Ambos objetivos respondían a una pretensión sumamente ambiciosa: la unificación de las ciencias bajo criterios fisicalistas.



A la postre, se vio que este proyecto hacía aguas por todos lados. Los intentos de reducir los enunciados científicos a oraciones observacionales fracasaron por completo, y la pretendida “ciencia unificada” jamás fue lograda. Por tales razones, en la filosofía analítica contemporánea el positivismo lógico es considerado oficialmente muerto. Pero hay que destacar una valiosísima aportación de esta escuela. A los neopositivistas les debemos el descubrimiento del lugar propio de la lógica: el lenguaje. Así, Schlick afirma que la escuela ha logrado un viraje en la historia de la filosofía:

El gran viraje no se debe, pues, ser atribuido a la lógica misma, sino a algo totalmente distinto que en realidad ella estimuló e hizo posible, pero que actúa en un plano mucho más profundo: el conocimiento de la naturaleza de lo lógico mismo (Schlick, 1986: 61).

Anteriormente, la lógica había deambulado por la psicología o la ontología, y se esperaba que sus axiomas y reglas deductivas podrían ser explicadas desde estas disciplinas. Con el análisis del lenguaje, se revela que los principios de la lógica son enunciados tautológicos:

(...) debemos distinguir dos clases de enunciados: aquellos que expresan algo acerca de los hechos y aquellos que solamente expresan el modo en que dependen, unas de otras, las reglas que rigen la aplicación de las palabras a los hechos. Llamemos tautologías a los enunciados de la segunda clase: no dicen nada acerca de los objetos y por esta misma razón son ciertos, universalmente válidos e irrefutables por la observación, mientras que los enunciados de la primera clase no son seguros y son refutables por la observación (...). Y ahora afirmamos que todos los enunciados (principios) de la lógica son igualmente tautológicos (Hahn, 1986: 161).

De esta manera, la lógica no versa sobre los objetos sino que estipula las reglas de aplicación de las expresiones a los hechos. Paralelamente, Tarski

propuso la distinción ente lenguaje-objeto y meta-lenguaje, que permitió resolver la encrucijada que había enfrentado Wittgenstein. Básicamente, la cuestión es la siguiente: si su teoría del lenguaje formula que las proposiciones con sentido consisten en proposiciones descriptivas, entonces la propia teoría presenta el problema de la autorreferencialidad, porque los enunciados mismos de la teoría carecerían de sentido, en tanto que no son descriptivos. La distinción de Tarski resolvía la encrucijada al plantear que la lógica es una disciplina metalingüística: no habla de objetos, sino del modo de hablar acerca de objetos.

No obstante, el primer giro lingüístico mostraba grandes limitantes. En primera instancia, los filósofos restringían el análisis a los enunciados descriptivos, pues su interés fundamental era la fundamentación de la ciencia. Segundo, sus concepciones del lenguaje se reducían a la lógica formal, lo que simplificaba considerablemente el análisis ya que se interesaban solo de las expresiones lingüísticas relevantes para la formalización —como los conectores lógicos, los cuantificadores u otras expresiones—. Así, al dejar fuera los enunciados no descriptivos y excluir múltiples aspectos de la gramática y la semántica, varios tópicos de la filosofía eran excluidos del análisis. Y estos aspectos lingüísticos que el 1er. Wittgenstein y el positivismo lógico no prestaban atención, se convertirán en objeto de estudio de la filosofía del lenguaje a partir del periodo de la posguerra.

### **Segundo giro lingüístico: el enfoque pragmático**

El segundo momento del giro lingüístico se presentaría, de nueva cuenta, con Wittgenstein (1986). Hacia los años 50, el filósofo austriaco seguía teniendo en mente el problema semántico, pero lo abordó de una forma radicalmente distinta, orientándose hacia la pragmática. En este nuevo planteamiento, el significado de las expresiones lingüísticas depende de su empleo en las situaciones de habla cotidianas: preguntar qué significa una expresión es sinónimo de preguntar cómo la utilizan los hablantes. El 2º. Wittgenstein sostiene, entonces, que el uso de las





expresiones está sujeto a las reglas de los diferentes contextos pragmáticos, o como él le llama, “juegos del lenguaje” (*Sprachspiel*). Ante la cuestión de cómo se pueden traducir los enunciados de un juego del lenguaje a otro, Wittgenstein sugiere que los distintos juegos del lenguaje poseen en común ciertas reglas organizadas de un modo peculiar, que denominó “semejanzas de familia” (*Familienähnlichkeiten*), que se caracterizan no por estar organizadas por condiciones necesarias y suficientes, a la manera de Aristóteles, sino por reglas que están difusamente distribuidas en los distintos juegos del lenguaje.

A partir de las *Investigaciones Filosóficas*, un sector importante de la filosofía del lenguaje se orientaría hacia el análisis del lenguaje desde la pragmática. Por otra parte, J. L. Austin, y después J. Searle, formularían la teoría de los actos de habla (TAH) que afirma que las preferencias de los hablantes consisten en cierta clase de actos no físicos que se pueden analizar y clasificar por el tipo de información que transmiten y por los efectos que producen. En especial, Austin (1962) propone que los actos de habla poseen tres rasgos fundamentales: la locución (la emisión de un enunciado en una lengua concreta), la ilocución (la información transmitida que estipula una cierta clase de acción) y la perlocución (el efecto provocado en el oyente). Por ejemplo, el enunciado “Por favor, cierra la puerta”, es una oración elaborada por el hablante según las reglas fonológicas y gramaticales de la lengua española (locución), cuya información transmitida es una petición (ilocución) dirigida al oyente, con la finalidad de que éste efectúe una determinada acción (perlocución), en este caso, que el oyente cumpla la petición solicitada.

Por otro lado, Austin enfrentó el dogma neopositivista de que las únicas expresiones con sentido son los enunciados referidos a los hechos del mundo. El filósofo británico denominó como “falacia descriptiva” a esta tentativa, que suponía excluir de la filosofía toda clase de enunciados no

descriptivos como las normas o los juicios de valor, tan importantes para la ética y el derecho. En este tenor, Austin ofrecía la TAH como una salida a la falacia descriptiva en la medida en que amplía el análisis lingüístico de los problemas filosóficos más allá de los estrechos márgenes de la ontología o la epistemología, para poder abordar cuestiones de la moral, el arte, la política, etc. Esto es de suma importancia, porque el desarrollo de la teoría de la argumentación dependió de estos campos de investigación abiertos por el 2º. Wittgenstein y la TAH.

En este punto crucial, conviene tener en cuenta el segundo gran problema de la lógica y la filosofía del lenguaje: el problema inferencial. En principio, la innovación introducida por Russell, Wittgenstein y el positivismo lógico permitía resolver este problema con relación a la lógica formal: la validez deductiva depende de la estructura formal de las proposiciones y de las inferencias; idea que, como vimos previamente, ya había sido vislumbrada por la lógica estoica. El carácter apodíctico de las inferencias lógicas radica, de esta forma, en la correcta estructuración formal: la traducción de los enunciados descriptivos de la lengua natural a enunciados formales —esto es, adaptar los primeros a ciertas formas proposicionales—, y la estructuración de estos enunciados formales como premisas y conclusiones a través de las reglas deductivas permitían evaluar las inferencias correctas. En consecuencia, la formalización de los argumentos de la lengua natural y su análisis mediante procedimientos deductivos —ya sean métodos sintácticos o semánticos— parece ser la clave para la evaluación de los argumentos.

Pero el giro pragmático en la filosofía del lenguaje planteaba un nuevo desafío. Los enunciados de la lengua natural poseen una cierta complejidad y riqueza semántica y gramatical que escapa al análisis lógico-formal. Las expresiones lingüísticas están sujetas a la polisemia y la homonimia, entre otros múltiples fenómenos lingüísticos, que dependen de



los usos de los hablantes. Por mencionar un caso, consideremos las siguientes oraciones:

- Algunos habitantes de Analco son pobres y limpios.
- Algunos habitantes de Analco son pobres *pero* limpios.

Para la lógica formal, ambos conectores ‘y’ y ‘pero’ son tratados como conjunciones, siendo así equivalentes en términos de la sintaxis lógica. Sin embargo, en la lengua natural, ambas expresiones presentan diferencias de significado: mientras ‘y’ establece una simple yuxtaposición entre los dos predicados, ‘pero’ afirma una relación adversativa entre ambos: los predicados son opuestos pero no incompatibles. Por tal razón, estas oraciones no son semántica ni pragmáticamente equivalentes. Éste y otros muchos ejemplos revelan que no hay equivalencia exacta entre la sintaxis lógica y la gramática de las lenguas naturales,<sup>16</sup> la cual no está desvinculada de la pragmática.

Evidentemente, los lógicos han sido conscientes de estas dificultades.<sup>17</sup> Una posible solución sería transformar los argumentos proferidos por los hablantes a ciertas estructuras formales. El problema que resulta de esta aparente solución es que muchos de estos argumentos no son deductivos y estas transformaciones podrían modificar sustancialmente su estructura argumentativa. Además,

se sacrificarían sus aspectos retóricos y dialécticos, que no solo les añaden colorido y riqueza semántica, sino que definen sus propósitos, como defender un punto de vista propio o atacar un punto de vista ajeno. Así, surgiría en la segunda mitad del siglo xx un nuevo problema inferencial: ¿la lógica debe tomar en consideración los aspectos pragmático-comunicativos de la lengua natural para el análisis de los argumentos u obviarlos en la formalización?

### Los padres fundadores de la teoría de la argumentación

La teoría de la argumentación surge ante este desafío, siendo Toulmin (1958/2003) el primero en tomar el toro por los cuernos. La filosofía de Toulmin afirma que ha existido una larga tendencia a lo largo del pensamiento filosófico, que denomina como “absolutismo”, caracterizada por las aspiraciones de verdad universal. Tales aspiraciones se reflejan históricamente en el afán de crear métodos apodícticos; de ahí que la lógica formal represente uno de los tantos intentos para conseguir tales objetivos. Según Toulmin, estas pretensiones absolutistas han asumido que los argumentos están totalmente desligados de los contextos particulares, esto es, de las cuestiones que enfrentan las personas comunes y corrientes. Como el filósofo británico-americano está interesado especialmente en la ética y los problemas de la vida cotidiana —lo que indica cierta influencia del 2º. Wittgenstein y del pragmatismo norteamericano—, concluye que los métodos apodícticos y el ideal absolutista que les subyace no son idóneos para abordar estos menesteres.

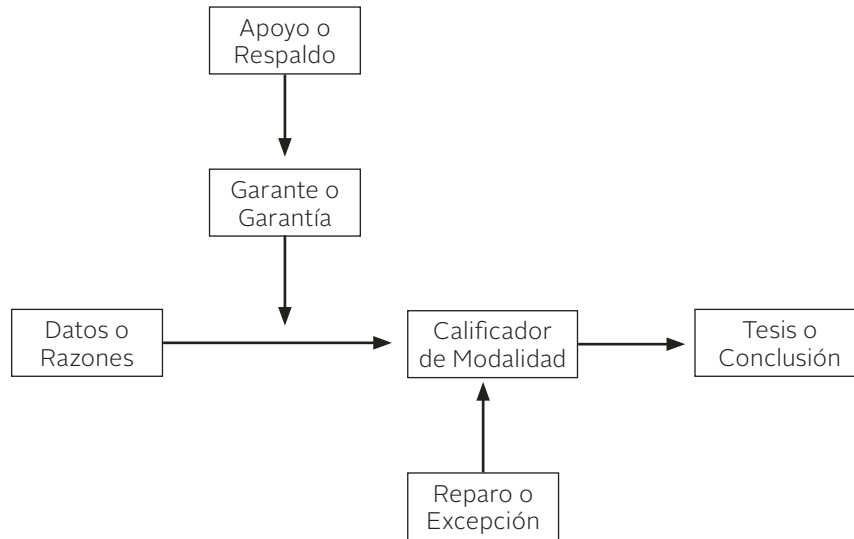
Por tal motivo, Toulmin desarrolló un modelo de análisis de argumentos alternativo al de la lógica formal. Una de las novedades de este modelo es que ofrece una taxonomía de componentes de los argumentos con la cual se identificarían sus diferentes funciones. Además de su taxonomía, Toulmin propuso un nuevo procedimiento de análisis de argumentos: la diagramación, que consiste en representar, mediante un diagrama prediseñado, las relaciones entre los componentes del argumento:

<sup>16</sup> Más aún, la lingüística tipológica ha mostrado que las múltiples lenguas habladas en el mundo poseen estructuras gramaticales muy diferentes. La sintaxis lógica, en este sentido, se ha construido a partir de las categorías y reglas gramaticales de las lenguas indoeuropeas. Por supuesto, los intereses teóricos de la lógica y de la lingüística son distintos, pero es importante tener en cuenta este hecho para las tentativas de presentar las estructuras sintácticas de la lógica formal como universales lingüísticos, cuestión de la que se ha discutido mucho ya.

<sup>17</sup> Por ejemplo, en relación a la homonimia y la polisemia se halla el problema de la identidad, que Frege con su distinción entre sentido y referencia, y Russell con su teoría de las descripciones, intentaron abordar, suscitando ciertas polémicas que continuaron los filósofos del lenguaje posteriores. Mas el problema de la identidad no sería el único problema que enfrentarían lógicos y filósofos del lenguaje.



Fig. 2. Modelo de diagramación de Toulmin



Como se puede apreciar, el filósofo propone una nueva terminología, claramente distinta a la utilizada por los lógicos. De esta forma, *claim* corresponde con lo que los lógicos denominan “conclusión”, en tanto que el resto de los componentes del diagrama serían tratados en lógica simplemente como “premisas”. Pero Toulmin establece que los componentes presentan distintos tipos de apoyo al *claim*, en tanto poseen diversas funciones argumentativas. Lo destacable del modelo sería, para el tema que nos ocupa, es que el filósofo incorpora mínimamente un elemento dialéctico, el *rebuttal*, que incorpora posibles objeciones a la tesis sostenida.

No es éste el sitio para emitir juicios de valor sobre la filosofía<sup>18</sup> y el modelo argumentativo de Toulmin. Según parece, este modelo encontró principalmente aplicaciones en el ámbito jurídico, aunque posteriormente fue retomado por algunos retóricos. En todo caso, el filósofo británico-americano puede ser considerado como uno de los pioneros de la teoría de la argumentación. En específico, la propuesta de analizar los argumentos mediante

diagramas ha sido retomada por varios teóricos posteriores, quienes, a partir de la evaluación teórica del modelo de Toulmin, han propuesto nuevos modelos de diagramación.

Los otros pioneros emergerían del ambiente intelectual de la Europa continental. Perelman y Olbrechts-Tyteca lanzarían una propuesta que tendría múltiples afinidades con la filosofía de Toulmin, pues Perelman y su colaboradora rechazaban tanto al positivismo lógico como las pretensiones de conocimiento absoluto de la vieja metafísica, y al igual que el filósofo británico-americano, ambos autores se interesan más por los problemas de la vida práctica, como el derecho o la moral. Esto se debe a que Perelman fue inicialmente formado en el positivismo lógico, y al percatarse de que el análisis lógico-formal no resultaba aplicable al razonamiento jurídico, optó por orientar sus investigaciones hacia la retórica.

Así, ambos autores se dedicaron a desarrollar una nueva propuesta para el análisis de argumentos que contempla los aspectos retóricos y dialécticos, con una considerable influencia de Aristóteles. Esto los llevó a establecer que toda argumentación contiene elementos retóricos y dialécticos y, por tanto, debe ser situada siempre en un contexto determinado. En

<sup>18</sup> Según parece, Toulmin se inclinó por una epistemología de corte contextualista, que estaría a medio camino entre el absolutismo y el relativismo. Aunque el tema resulta de gran interés, lo dejaremos para otra ocasión.

este sentido, todo argumento está orientado hacia un auditorio, esto es, un público específico al que se busca la adhesión de las tesis propuestas. Dado que los contextos son variables, la argumentación tendrá que adecuarse a los tipos de auditorio, de los que distinguen dos: el particular (contextos concretos) y el universal (la “Humanidad ilustrada”). Éste último pareció ser de peculiar interés para Perelman y Olbrechts-Tyteca, pues señalan que el auditorio universal es una abstracción, un constructo ideal creado por el orador, con el objetivo de desarrollar técnicas persuasivas adecuadas para adherir al mayor número de personas. Por ejemplo, la adhesión a las ideologías políticas requieren que el orador elabore sus discursos e incorpore ciertas técnicas retóricas asumiendo que van dirigidas no un grupo específico, sino al mayor número de personas posible. De esta forma, “adhesión” y “auditorio” parecen ser nociones clave en la nueva retórica de Perelman y Olbrechts-Tyteca.

Ahora bien, al señalar que, según esta propuesta, toda argumentación contiene aspectos retóricos y dialécticos, es importante hacer algunas aclaraciones. La dialéctica en realidad figura poco en su planteamiento debido a que los autores deseaban evitar cualquier vínculo con el hegelianismo:

(...) si el vocablo dialéctica ha servido, durante siglos, para designar a la lógica misma, desde Hegel y bajo la influencia de doctrinas que en él se inspiran, ha adquirido un sentido muy alejado de su significación primitiva y que, por lo general, es el aceptado en la terminología filosófica contemporánea. No sucede lo mismo con la palabra retórica, cuyo empleo filosófico ha caído tanto en desuso que ni siquiera la menciona el vocabulario de la filosofía de A. Lalande. (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1958/1989: 36)

Por tal motivo, optan por la palabra “retórica” para designar su teoría argumentativa. En términos generales, ambos autores adoptan la concepción aristotélica de la dialéctica, a partir de cierta lectura de *Los Tópicos*:

Se estima que el razonamiento dialéctico es paralelo al razonamiento analítico, pero el primero trata de lo verosímil en lugar de versar sobre proposiciones necesarias. No se aprovecha la idea de que la dialéctica alude a las opiniones, es decir, a las tesis que a las cuales cada persona se adhiere con una intensidad variable (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1958/1989: 36).

Esta cita indica, además, que su forma de entender la dialéctica es a la luz de la retórica, por lo cual, el carácter dialógico, que para los antiguos era una de sus principales notas distintivas, brilla por su ausencia. Esto ha sido criticado por algunos teóricos de la argumentación:

Las contribuciones de Toulmin, Perelman y Tyteca han sido los mayores ímpetus en el estudio de la argumentación, aunque la meta que ellos se propusieron alcanzar no ha sido conseguida. En mi opinión esto puede deberse parcialmente al rechazo de los aspectos de las argumentaciones funcionales, sociales y dialécticos de la argumentación como fenómeno discursivo. A la postura de Toulmin no le hace justicia el hecho de que la argumentación es un acto de habla complejo que es dependiente de los compromisos creados por el contexto lingüístico y situacional del acto de habla en el que está involucrado, además de efectos similares la “nueva retórica de Perelman” ignoran el aspecto interaccional de la argumentación (Van Eemeren, 2015: 75).

En realidad, el principal mérito de la propuesta de Perelman y Olbrechts-Tyteca consistió en resucitar a la retórica, una disciplina que durante varios siglos había sido relegada al campo de la literatura. Y de forma análoga a la propuesta de Toulmin, la nueva retórica encontró especial acogida en el derecho. De ahí que buena parte de las críticas hacia estos modelos señalan su limitada aplicabilidad en otras áreas.



Quizás los defectos señalados a estos modelos puedan deberse a que la filosofía del lenguaje ordinario y la pragmática comunicativa estaban apenas en ciernes cuando fueron construidos. En todo caso, los modelos que vendrían después incorporarían factores relativos a la comunicación verbal. Esto es de suma importancia, pues es aquí donde se presenta el resurgimiento de la dialéctica como arte de la discusión racional.

### La pragmadialéctica

Un paso importante en este proceso histórico fue la teoría de las implicaturas de Grice (1975). Este filósofo británico estaba particularmente interesado en cierta clase de fenómenos lingüísticos que se presentan en las interacciones entre los hablantes, es-

pecíficamente los llamados usos no literales, como las ironías, los sarcasmos, las metáforas, etc. Grice propuso un modelo inferencial para tratar estos fenómenos, a los que denomina como “implicaturas”. La idea fundamental es que toda conversación tiene como objetivo lo que Grice llama el “Principio de Cooperación” (PC), un principio de racionalidad ideal en el que se asume que hablantes y oyentes entablan una conversación para conseguir ciertos objetivos comunes, de tal modo que las preferencias de cada participante se encamina hacia estos objetivos. Para lograr esto, Grice propuso una serie de máximas comunicativas que regularían las contribuciones verbales de los participantes de la conversación para apegarse al PC:

**Fig. 3. Máximas comunicativas de Grice<sup>19</sup>**

<i>Doman</i>	<i>Maxims/constructs</i>	<i>Example LCQ items</i>
QUANTITY: amount of information to be provided (for the current purposes of the exchange)	1. Make your contribution as informative	1. Leave out important details.
	2. Do not make your contribution more informative than is required.	25. Carry on talking about things for too long.
QUALITY: truth of information	1. Do not say what you believe to be false.	28. Give information that is not correct.
	2. Do not say that for which you lack adequate evidence.	15. Give people information that is not correct.
RELATION: relevance of information	1. Be relevant	20. Give answers not connected to the question.
MANNER: how what is said is to be said -be perspicuous.	1. Avoid obscurity of expression.	7. Have difficulty thinking of the particular word
	2. Avoid ambiguity.	2. Use a lot of vague or empty words
	3. Avoid unnecessary prolixity.	11. Know when to talk and when to listen
	4. Be orderly.	23. Put ideas together in a logical way
Cognitive-communication	Distractibility	29. Lose track of conversations in noisy places
	Disinhibition/impulsivity	27. Answer without taking time to think about what the other person has said.

<sup>19</sup> Imagen tomada del sitio web: [https://www.researchgate.net/figure/Maxims-of-Grices-1975-Cooperative-Principle-of-Conversation-and\\_tbl2\\_229424778](https://www.researchgate.net/figure/Maxims-of-Grices-1975-Cooperative-Principle-of-Conversation-and_tbl2_229424778), Fecha de consulta: 21/04/2020.

Así, las implicaturas consistirían en infracciones a estas máximas; por ejemplo, cuando X profiere un sarcasmo en una charla con Y, estaría violando la máxima de calidad. Pero lo importante aquí es que X, al presentar esta preferencia, está comunicando algo distinto a lo expresado verbalmente, con la intención de que Y capte ese sentido implícito; Grice sugiere que la preferencia de X puede suscitar en Y una inferencia que le permita captar este sentido. Obviamente, esto depende de la situación dialógica y de otros factores contextuales. Cabe destacar que este tipo de inferencias, en opinión del filósofo, escapan al análisis lógico-formal, pues son dependientes de los contextos pragmáticos y de los usos de los hablantes.

La propuesta de Grice estimularía una nueva orientación en filosofía del lenguaje y lingüística, al tiempo que sería objeto de múltiples críticas. Sperber y Wilson (1994a, 1994b) efectuaron algunas de las críticas más fuertes, pero retomaron el estudio de las implicaturas desde su teoría de la relevancia. Lo fundamental de estas propuestas es que toman en consideración a la comunicación, tema que había sido un tanto descuidado por los primeros filósofos del lenguaje ordinario y teóricos de la argumentación. Si bien la teoría de las implicaturas no tenía como finalidad el análisis de argumentos, ha sido adoptada por diferentes teóricos de la argumentación, permitiendo así la incorporación de la dialéctica en los nuevos modelos teóricos.

El primer esfuerzo importante de esta tentativa vino de la mano de los dialécticos formales (Barthe y Krabbe). En este planteamiento, la tesis principal es que los argumentos son fundamentalmente dialógicos:

En dialéctica formal, el razonamiento se interpreta como consistente de un diálogo entre un “defensor” y un “oponente” sobre un punto de vista, que intentan establecer si el punto de vista del proponente puede ser defendido con éxito contra los ataques críticos del oponente (Van Eemeren, 2015: 79).

En el fondo —y quizás sin proponérselo—, la dialéctica formal reintrodujo algunas técnicas de la *disputatio* medieval. Ejemplo de ello es la técnica de la *suppositio*: ambos participantes de la discusión conceden algunas proposiciones, que eventualmente pueden ser empleadas por el “defensor” para mostrar la debilidad de sus argumentos de su contrincante. Lo fundamental, en todo caso, es que ciertas condiciones de la argumentación no dependen solo de los argumentos presentados, sino de ciertas disposiciones de los individuos, como los compromisos asumidos a partir de ciertas concesiones: si X e Y concuerdan en que  $p$  es verdadera, pero durante la discusión Y presenta una afirmación que contradice  $p$ , X podrá hacérselo notar, lo cual puede emplear como una objeción a la tesis de Y.

No obstante, la teoría contemporánea que surgió con el objetivo de reivindicar plenamente a la dialéctica como arte de la discusión racional es la pragmadialéctica, presentada por la escuela holandesa de Van Eemeren, Grootendorst y sus discípulos. Esta teoría incorpora los desarrollos de la pragmática-comunicativa a partir de Grice y de la dialéctica formal, y se inspira además de diferentes teorías filosóficas, como el racionalismo crítico (Popper), la teoría de la acción comunicativa (Habermas), etc. De la dialéctica formal se recoge la tesis central de que todo proceso argumentativo es dialéctico: los argumentos tienen el propósito de defender un punto de vista, lo cual supone la existencia de un desacuerdo, real o posible, hacia este punto de vista. Lo anterior se condensa en la siguiente definición de argumentación:

Argumentation is a verbal, social, and rational activity aimed at convincing a reasonable critic of the acceptability of a standpoint by putting forward a constellation of propositions justifying or refuting the proposition expressed in the standpoint (Van Eemeren y Grootendorst, 2004: 1).

Partiendo de la anterior definición, se plantea que la finalidad de todo proceso argumentativo es intentar



resolver las diferencias de opinión. Los pragmadialécticos señalan que, en este sentido, la argumentación posee cuatro características fundamentales:

- I. *Externalización*: Los puntos de vista debe ser sometidos a un escrutinio público.
- II. *Socialización*: Los procesos argumentativos involucran dos o más participantes que intentan alcanzar un acuerdo.
- III. *Funcionalización*: El objetivo general de la argumentación es conducir a la resolución del desacuerdo.
- IV. *Dialogicidad*: La argumentación debe estar regulada por un procedimiento dialéctico válido, esto es, un conjunto de reglas que prescriban las maniobras estratégicas que conduzcan racionalmente la discusión (reglas dialécticas).

Como se puede apreciar, la pragmadialéctica contiene como fundamento de base al PC de Grice, pero extendido a la argumentación: las contribuciones de los participantes en la discusión pueden estar dirigidas a un cierto objetivo, que es resolver las diferencias de opinión, si y solo si, los participantes asumen ciertas reglas dialécticas. De este modo, la argumentación supone no solo las reglas lógicas que establecen la corrección de los argumentos, sino las reglas dialécticas, en tanto normas comunicativas que permiten conducir el diálogo de forma racional.<sup>20</sup>

Los pragmadialécticos sostienen que su modelo es a la vez descriptivo y normativo. Es descriptivo, pues presenta un modelo ideal (con ciertos aires del de Grice) para el análisis de los procesos argumentativos tal y como son presentados en los textos. Para tal efecto, el modelo propone que toda argumentación debe ser analizada como si fuese una

discusión racional, así se trate de un discurso monológico escrito o una conversación. A partir de lo anterior, se plantea que la argumentación posee una estructura textual, cuyos componentes son igualmente interpretados como etapas de una discusión hipotética. La pragmadialéctica, entonces, clasifica cuatro etapas de la discusión crítica:

1. *Confrontación*: Se presenta una diferencia de opinión y el o los participantes exponen sus respectivos puntos de vista.
2. *Apertura*: El o los participantes acuerdan sobre ciertas proposiciones plausibles que pueden servir como punto de partida para la discusión crítica, se asignan los roles de “protagonista” y “antagonista”, y se acuerdan reglas y procedimientos para regular la discusión.
3. *Argumentación*: El protagonista muestra argumentos para defender su punto de vista, y responde las dudas u objeciones del antagonista.
4. *Conclusión*: El o los participantes determinan si se ha resuelto la diferencia de opinión.

Desde luego, la argumentación en la vida real no manifestaría forzosamente a estas etapas en una estricta secuencia lineal, y es posible que no todas lleguen a presentarse —especialmente, la etapa de apertura, cuando los participantes no acuerdan acerca de las reglas de la discusión o las proposiciones que sirven como punto de partida—. Siendo un modelo ideal, establece cómo se conformaría un proceso argumentativo idóneo, el cual serviría para analizar los procesos argumentativos reales como aproximaciones a este modelo. Para comprender este punto, es preciso destacar una innovación importante de la pragmadialéctica: el análisis de la argumentación no se reduce al análisis de los argumentos. Esto se plantea porque, para los pragmadialécticos, la argumentación no se agota en los argumentos, ya que en el proceso argumentativo intervienen múltiples recursos textuales que no pueden ser interpretados como meros componentes de los argumentos, y se pueden

<sup>20</sup> Es en este punto donde se aprecia la influencia de Habermas y su teoría de la acción comunicativa. Por supuesto, Habermas planteó condiciones muy generales de la discusión crítica y no propuso propiamente un modelo de análisis de los procesos argumentativos; cuestión en lo que claramente la pragmadialéctica aventaja a la propuesta del filósofo alemán.

identificar sus funciones de acuerdo con su empleo en las distintas etapas de la discusión crítica.

Por otro lado, el modelo es también normativo, pues el contraste de las argumentaciones reales con el modelo de argumentación ideal evidenciaría las maniobras estratégicas o procedimientos equivocados. Por supuesto, la evaluación no consistiría únicamente en observar si se siguieron a cabalidad las cuatro etapas; lo importante es determinar si los argumentos presentados han sido adecuados para defender los puntos de vista o si los participantes han respetado los procedimientos acordados.

En particular, el aspecto normativo de la teoría pragmadialéctica respondía a uno de los principales problemas que ha enfrentado la teoría de la argumentación: las falacias (Van Eemeren, Garssen y Meuffels, 2009). Hasta ese momento, los esfuerzos teóricos se habían dedicado a elaborar taxonomías sumamente nebulosas de esquemas argumentativos considerados como falaces, pero sin presentar criterios claros y, en principio, sin una definición clara de qué es una falacia. Los pragmadialécticos sostienen que su modelo proporciona una teoría que posibilita el tratamiento adecuado de las falacias, presentándolas como violaciones de ciertas normas de la discusión crítica. Por ejemplo, la falacia de desliz de la carga de la prueba se considera como un procedimiento inadecuado, partiendo de la regla dialéctica que establece que todo participante del diálogo debe asumir un compromiso argumentativo, es decir, debe presentar los argumentos para defender una postura si así le es exigido por sus contrapartes.

En suma, la pragmadialéctica integra al análisis argumentativo los aspectos dialécticos que habían pasado un tanto desapercibidos por los primeros teóricos de la argumentación. De hecho, estos aspectos son un requisito necesario para efectuar este tipo de análisis, dado el postulado de que toda argumentación y, en consecuencia, todo argumento, siempre se sitúa en el marco de una controversia. Los pragmadialécticos presentan así un modelo descriptivo-normativo que posibilita la identificación de procesos argumentativos y su posterior evaluación.

Una de las consecuencias más destacables de este modelo es considerar a la lógica, la retórica y la dialéctica como componentes de una estructura más amplia: la argumentación. De este modo, la argumentación, en tanto acto de habla complejo, incorpora estas disciplinas como aspectos o dimensiones de los procesos argumentativos. Esto sugeriría que se han acabado las oscilaciones de la dialéctica, que hemos observado a lo largo de su historia, que la colocaban como más próxima a la lógica o más próxima a la retórica: cada una de ellas se referiría a una dimensión específica de la argumentación, por lo cual no tendría sentido reducir la dialéctica a la lógica o declararla como una extensión de la retórica. De igual manera, frente a las dislocaciones que habían efectuado Hegel y los marxistas, la dialéctica podría por fin reclamar su sitio propio, que es la discusión crítica. El objetivo que se había propuesto Aristóteles, que era identificar las reglas propias de la dialéctica, parece que ha sido conseguido por la pragmadialéctica mediante la postulación de las reglas comunicativas de la discusión crítica. Parafraseando a Kant, podemos decir que, desde esta teoría, la dialéctica se convierte en un *canon* de la discusión crítica.

Claro está, si los objetivos asumidos por esta teoría realmente se han logrado ya, no lo discutiremos por ahora. Lo único que deseo destacar es que la pragmadialéctica representa, hoy por hoy, la teoría argumentativa que más ha integrado a la dialéctica en el estudio de la argumentación.

Pero la propuesta de estudiar la argumentación como acto de habla complejo y, en general, el análisis de los argumentos desde un enfoque pragmático-comunicativo no goza todavía de amplia aceptación, por lo menos en lo que se refiere al ambiente filosófico. Esto se muestra en las polémicas entre los teóricos de la argumentación con los lógicos “duros”, quienes mantienen la idea de que la lógica formal es suficiente por sí misma para el análisis y evaluación de argumentos. Esta actitud tiene su contraparte en algunos teóricos de la argumentación, inspirados sobre todo en Toulmin y en Perelman, que pretenden prescindir por completo de la lógica.





Sin embargo, la lógica formal continúa siendo una disciplina ampliamente utilizada por científicos y filósofos. Al igual que la retórica y la dialéctica, la lógica formal también ha experimentado una considerable evolución a través de los nuevos sistemas formales, como las extensiones de la lógica clásica —v. g.r., la lógica modal, deóntica, doxástica, epistémica, etc.— y los sistemas no clásicos. En estos sistemas, se han propuesto nuevos operadores lógicos, nuevas axiomáticas y nuevos procedimientos deductivos que amplían considerablemente las capacidades del análisis formal. Por ello, la lógica formal es una herramienta de gran ayuda para el tratamiento de los problemas teóricos de las matemáticas y para la construcción de lenguajes de programación. De igual forma, los filósofos analíticos continúan empleando razonamientos formales para justificar sus propuestas teóricas en áreas como ontología, filosofía de la mente, epistemología, ética, etc. Todo esto indica que decretar que la lógica formal no tiene cabida en la argumentación es francamente una exageración, como lo es igualmente rechazar sin más los modelos de la teoría de la argumentación.

El problema principal detrás de estas polémicas, como vimos líneas atrás, radica en qué tanto la formalización lógica pueda ser pertinente para el análisis y evaluación de la argumentación de la vida cotidiana. A la luz de lo anterior, quizás estemos ante un “seudoproblema” —como dirían los viejos positivistas lógicos—, y la cuestión es que unos y otros tal vez le exigen a la lógica formal algo para lo cual no está destinada realmente. ¿Acaso será la solución a este problema el considerar que la lógica formal puede ser útil para construir argumentos para cierta clase de tópicos?

Como sea, el nuevo problema inferencial continúa abierto, y es muy probable que las polémicas entre lógicos “duros” y teóricos de la argumentación persistan en el futuro. Más allá de estas discusiones, seguirá siendo un asunto pendiente el identificar cuál es el sitio adecuado de la lógica formal en la argumentación.

Estos debates hacen pensar que las posiciones de los humanistas del Renacimiento han resurgido en

nuestra época, con la diferencia de que ahora contamos con los desarrollos de la filosofía del lenguaje, la lingüística, las nuevas lógicas, la ciencia cognitiva, etc. Esto sugiere que la historia del pensamiento podría ser una especie de “eterno retorno” de ciertos problemas que persisten en el tiempo, aunque en cada época son abordados desde enfoques novedosos. Es posible que la historia de las ideas sea en parte invariable y en parte variable: lo que varían son los enfoques, lo que no varían son los problemas. Al menos, esto es lo que sugiere esta historia de la dialéctica.

### **La dialéctica ante los problemas de nuestro tiempo**

Como hemos visto ya a lo largo de esta historia, las valoraciones sobre la dialéctica han sido derivadas de las concepciones epistemológicas y lingüísticas de los diferentes pensadores y escuelas. Esto no es una excepción para la dialéctica contemporánea y la teoría de la argumentación: detrás de los problemas semántico e inferencial están ciertas inquietudes epistemológicas. En este sentido, una de las razones del rechazo hacia la dialéctica, como se pudo apreciar en Aristóteles y Descartes, consistió en el afán de lograr un conocimiento absoluto, de validez universal, que según estos autores puede ser adquirido exclusivamente por el razonamiento individual.

En contraste, autores como Toulmin y Perelman-Tyteca consideran que tales afanes son irrealizables, inclinándose por epistemologías contextualistas muy cercanas al pragmatismo. Al margen de si estas filosofías están en lo correcto o no, es un hecho de que hay cierta correlación entre las teorías de la argumentación y ciertas epistemologías que podríamos considerar como “débiles”, esto es, que renuncian a las pretensiones de fundamentos últimos del conocimiento. El razonamiento podría ser el siguiente: *si nuestro conocimiento es limitado y falible, entonces está abierto a la controversia; por tanto, nuestras creencias y nuestras teorías deberán ser sometidas a discusión*. Vemos así que el razonamiento probable, que Aristóteles había reservado para la retórica y la dialéctica, se extiende ahora



hacia los distintos ámbitos del conocimiento. En consecuencia, el supuesto de racionalidad centrada en el sujeto, que algunos filósofos han sostenido a lo largo de la historia, no tiene cabida en las teorías de la argumentación y las epistemologías “débiles”; tal supuesto solo puede tener sentido asumiendo las posturas absolutistas, según la terminología de Toulmin.

Ahora bien, si analizamos la dinámica de la ciencia, podemos apreciar que dichas posturas tampoco aplican para el estudio de la investigación científica. La filosofía de la ciencia y las epistemologías contemporáneas reconocen que las teorías están abiertas a posibles refutaciones y que la investigación misma no está exenta de discusiones entre los miembros de las comunidades científicas. Como ha señalado Popper:

No tenemos derecho a ignorar, naturalmente, la existencia de las ciencias naturales ni sus magníficos éxitos. Ahora bien, si observamos estas ciencias con más detenimiento, descubrimos que no constan de conocimientos positivos y seguros, sino de hipótesis audaces, que nosotros corregimos constantemente e incluso eliminamos por completo con nuestra crítica rigurosa. De este modo nos vamos acercando paso a paso a la verdad. (...) Y lo que hay, sobre todo, es un progreso científico, ya que la discusión crítica de nuestras hipótesis aquilata estas hipótesis, partiendo de la idea de que preferimos las que nos parecen más próximas a la verdad y que resisten mejor a nuestros intentos de contradecirlas (Popper, 1976: 58-59).

Esto significa que la dialéctica, en tanto arte de la discusión racional, es inherente a la propia actividad científica. Y lo mismo podría decirse de la retórica: los científicos tienen que persuadir a las instituciones públicas o privadas que financian sus proyectos de investigación, entre otras cuestiones. Por tales razones, la argumentación no es algo ajeno a la ciencia, sino que es una parte medular de la misma.

Y lo mismo podría decirse de la filosofía, aun- que la actitud de los filósofos hacia la teoría de la

argumentación no ha sido precisamente la más idónea. Sea por desconocimiento o por prejuicios, la teoría de la argumentación ha tenido poca recepción en esta disciplina (por lo menos, al momento de redactar estas líneas). Pero si revisamos a detalle la historia de la filosofía, nos podemos dar cuenta que la discusión de ideas ha sido la constante y no la excepción. La filosofía ha constituido históricamente una larga serie de controversias, en las que los distintos pensadores han lanzado propuestas de solución a ciertos problemas invariantes, que son cuestionadas por sus contemporáneos o por las generaciones posteriores. Tal vez Hegel no haya estado tan errado al pensar a la historia como dialéctica de las ideas; su problema fue suponer que esa dialéctica apuntaba a un mecanismo racional transindividual, que posee una dinámica propia, ajena a la intervención de las mentes individuales. Por el contrario, la dialéctica histórica parece consistir en debates entre seres humanos de carne y hueso, cuyas ideas han trascendido las distintas épocas, suscitando a su vez discusiones posteriores, y así sucesivamente. He aquí un campo de investigación para los teóricos de la argumentación y los historiadores de la filosofía.

Pero en la actualidad, el mayor reto para la argumentación y las epistemologías “débiles” no es ya el absolutismo, sino su contrario: el relativismo, que ha sido puesto en boga por el posmodernismo y sus derivados. Esta postura anula la discusión crítica, dado que afirma que todo punto de vista es igualmente aceptable. Si se acepta esto, debatir acerca de si la postura  $p$  propuesta por X es más aceptable que  $no-p$  presentada por Y carece de sentido, porque, según el relativismo, no hay criterios objetivos para decidir su aceptabilidad —y en las versiones posmodernas, proponer tales criterios sería, en el fondo, un acto de “imposición” y “violencia sobre el Otro”—. Por lo mismo, tampoco se requeriría presentar razones para sustentar ambas posturas. En consecuencia, el relativismo es incompatible con la argumentación.<sup>21</sup> Así, las teorías

<sup>21</sup> Estos temas los he tratado más ampliamente en AUTOR 2017.

de la argumentación y las epistemologías “débiles” deben navegar entre el Esquila del absolutismo y el Caribdis del relativismo.

Por supuesto, la dialéctica no tiene solo injerencia en las cuestiones epistemológicas. Los temas de política, ética, economía y otros menesteres no han dejado tampoco de estar abiertos a la polémica. En nuestras sociedades democráticas, la argumentación cobra mayor relevancia en la medida en que los asuntos de la vida social y cultural son plenamente debatidos en el ámbito público. Con la revolución digital, reforzada con las plataformas informáticas y redes sociales, los procesos argumentativos están ahora a disposición de cualquier persona que tenga acceso a esta tecnología.<sup>22</sup> Por desgracia, estas discusiones se caracterizan, en la mayoría de los casos, por ser erísticas, pues suelen presentar toda clase de falacias y agresiones verbales.

Esto nos lleva al tema de la educación. Las disputas en redes sociales evidencian la necesidad de implementar políticas educativas que favorezcan el desarrollo de habilidades argumentativas. En este sentido, aunque la pragmadialéctica no haya sido elaborada para fines pedagógicos, se podrían extraer de su interior algunas posibles recetas: tal vez el procedimiento de la discusión crítica sea de utilidad para inculcar ciertos principios lógicos, dialécticos y retóricos que posibiliten discusiones fructíferas en los estudiantes. Después de todo, tampoco los medievales estaban errados en proponer a la dialéctica como una técnica pedagógica que estimula el razonamiento. Quizás no sería mala idea proponer un nuevo *trivium*, basado en los resultados de la teoría de la argumentación, las nuevas lógicas, la lingüística y la nueva retórica. Esto podría representar una importante contribución al pensamiento crítico, del que tanto se enfatiza en los sistemas educativos en la actualidad.

Así las cosas, la dialéctica cobra cada vez más importancia en la vida pública y en los ámbitos

intelectuales, pese a que algunos filósofos no deseen reconocerlo. Obviamente, sería muy ingenuo suponer que todos nuestros problemas, sean teóricos o prácticos, serán solucionados si logramos generar habilidades argumentativas en las nuevas generaciones. Ni la dialéctica, ni la argumentación en general pueden ser consideradas como la panacea a las preocupaciones de nuestro tiempo, pero sí podrían ser recursos que ayudarían a mejorar un poco las cosas.

#### IV. Conclusiones

El presente estudio ha tenido el objetivo de trazar, en rasgos muy generales, la historia de la dialéctica, con la finalidad de ofrecer una clarificación. En este estudio histórico, se ha observado los cambios que sufrió esta disciplina: desde sus primeros esbozos en Sócrates hasta su conversión en *canon* de la discusión crítica en la moderna teoría de la argumentación, la dialéctica fue interpretada como lógica menor, como lógica a secas, como técnica pedagógica para el razonamiento, como agonística que enturbia el conocimiento, como uso irrestricto de la razón o como rasgo del pensamiento y rasgo del mundo mismo.

Estas diferentes formas de interpretarla manifiestan un cierto patrón, señalado en la definición de Elster presentada al inicio del texto: que la oposición o el antagonismo son un medio para lograr un cierto objetivo. Pero ahora se puede precisar un poco más a lo que se refiere este patrón: la oposición o antagonismo es una parte fundamental de la argumentación, en tanto ésta responde a una polémica, y su objetivo es resolver diferencias de opinión.

Otro patrón que se ha observado es la correlación entre las valoraciones de la dialéctica con las inquietudes epistemológicas de los pensadores o las escuelas filosóficas. El rechazo, en mayor o menor grado, hacia la dialéctica se ha vinculado con las pretensiones de conocimiento absoluto; a la inversa, la valoración positiva de esta disciplina ha estado relacionada con posturas epistemológicas contrarias a estas pretensiones. En estos casos, el razonamiento probable se convierte en la vía idónea para abordar el conocimiento, ya sin las

<sup>22</sup> Por ello, las redes sociales permiten hacer etnografía sin necesidad de salir de casa, pues ahí se exhiben las creencias, los deseos y conductas comunicativas más dispares. Nunca antes se había tenido acceso y con tanta facilidad a tanto material para análisis y evaluación de argumentaciones



pretensiones de certeza universal. Este patrón, en términos generales, apunta a un problema mayor: la relación entre el lenguaje, los métodos epistémicos y el mundo. De esta manera, la dialéctica ha sido valorada desde las concepciones lingüísticas y epistemológicas, lo cual explica sus oscilaciones entre la lógica y la retórica.

He calificado como “infortunada” a esta historia, por estas valoraciones tan contrastantes entre las diversas épocas y escuelas. En mi opinión, la más perjudicial fue la interpretación de Hegel, que convirtió a la dialéctica en fundamento de su sistema filosófico totalizante, dando lugar a versiones posteriores no menos problemáticas. En términos estrictamente teóricos, considero perjudiciales a estas interpretaciones pues tornaron a la dialéctica en un concepto demasiado amplio y vago.

Se podrá objetar que la historia que he presentado está sesgada, pues pareciera que tomo las concepciones actuales de la teoría de la argumentación como el modelo de lo que debe ser la dialéctica.

Mi respuesta a esta objeción es que lo que he presentado es justamente lo inverso: que estas concepciones son producto de un desarrollo, un tanto accidentado, de la dialéctica. Y si he enfatizado ciertos atributos que considero positivos, de la dialéctica contemporánea, es porque me parece que rescatan los afanes de los antiguos y medievales: que la dialéctica es una herramienta para conducir racionalmente la discusión.

Desde luego, nada nos hace suponer que la dialéctica, tal como es entendida por los dialécticos formales o los pragmadialécticos, represente la culminación de una evolución progresiva. Es posible que las oscilaciones que experimentó la dialéctica a lo largo de su devenir histórico puedan presentarse en el futuro. Todo dependerá de las teorías epistemológicas, de los problemas sociales y culturales, de las inquietudes intelectuales y del desarrollo ulterior de la teoría de la argumentación. Si algo nos enseña la historia, es que no hay nada que sea definitivo.



## Bibliografía.

- Abbagnano, N. *et al*, 1971: *La evolución de la dialéctica*, Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Agazzi, E., 1967: *La Lógica Simbólica*, Barcelona: Editorial Herder.
- Ajdukiewicz, K., 1986: *Introducción a la Filosofía. Epistemología y Metafísica*, Madrid: Editorial Cátedra.
- Aristóteles 1982: *Tratados de Lógica (Órganon) Tomo I: Categorías, Tópicos, Refutaciones sofísticas*, Madrid: Gredos.
- Austin, J. L. 1962: *How To Do Things With Words*, Oxford: Oxford University Press.
- Ayer, A. J. 1986: *El positivismo lógico*. México: FCE.
- Bar-Am, N: 2008 *Extensionalism: The Revolution in Logic*, Israel: Springer.
- Bencivenga, E., 2015: "On the Very Possibility of a Formal Logic and Why Dialectical Logic can't be one", en *The Philosophical Forum*.
- Berlin, I., 2006: *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. México: FCE.
- Bochenski, I. M., 1985: *Historia de la Lógica Formal*, Madrid: Gredos.
- Descartes, R. 2011: *Reglas para la dirección del espíritu* (y otros textos), Tomo I, Madrid: Gredos.
- Elster, J. 1991: *Una introducción a Karl Marx*, México: Siglo XXI.
- Garin, E., 1971: "La dialéctica desde el siglo XII a principios de la Edad Moderna" en Abbagnano *et al*, 1971.
- Grice, H. P., 1975: "Logic and conversation", en Cole, P. / J. Morgan, *Syntax and semantics 3: Speech Acts*, New York: Academic Press.
- Hahn, H., 1986: "Lógica, matemática y el conocimiento de la naturaleza" en Ayer, 1986.
- Hegel, G. W. F., 2015: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Edición Digital.
- Kant, I. 2009: *Crítica de la razón pura*, México: Fondo de Cultura Económica/UAM/UNAM.
- Long, A. A., 1971: "The Logical Basis of Stoic Ethic", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 71.
- Marcuse, H., 1969: *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, Nueva York: Columbia University Press.
- Marx, K 1973: "Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista" en *Obras Escogidas*, T. I, Moscú: Editorial Progreso.
- \_\_\_\_\_ 1999: *El Capital. Crítica de la economía política* T. I, México: FCE.
- Monod, J. 1981: *El Azar y la Necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Barcelona: Tusquets. AUTOR 2017
- Platón 2000: "Hippias Mayor" en *Diálogos*, Tomo I, Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ "República" en *Diálogos*, Tomo V, Madrid: Gredos.
- Perelman, Ch. / L. Olbrechts-Tyteca 1989: *Tratado de Argumentación. La nueva retórica*, Madrid: Gredos.
- Popper, K., 1976: "¿Revolución o reforma?" en H. Marcuse / K. Popper / M. Horkheimer 1976: *A la búsqueda del sentido*, Salamanca: Editorial Sígueme.
- \_\_\_\_\_ 1991: "¿Qué es la dialéctica?" en *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona: Paidós.
- Ramírez, C. / Méndez M., 2016: "Los usos del interrogatorio en Platón", en *Quadripartita Ratio* Núm. 1, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Sperber, D. / D. Wilson 1994a: *La relevancia*, Madrid: Visor.
- \_\_\_\_\_ 1994b: "Pragmática y modularidad", en Montangero, J. / A. Tryphon (comp.), *Lenguaje y cognición*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara/Gamma Editorial.



- Schlick, M., 1986: “El viraje de la filosofía” en Ayer, 1986.
- Toulmin, S., 2003: *The Uses of Argument*, Cambridge: CUP.
- Van Eemeren, F. / B. Garssen / B. Meuffels, 2009: *Fallacies and Judgments on reasonableness*, Nueva York: Springer.
- Van Eemeren F. / R. Grootendorst, 2004: *A Systematic Theory of Argumentation. The pragma-dialectical approach*, Cambridge: CUP.
- Van Eemeren, F., 2015: “Un mundo de diferencia: el rico estado de la teoría de la argumentación” en F. M. Leal Carretero/C. F. Ramírez/ C. Mayorga Madrigal (comps.): *Reflexiones sobre la argumentación en filosofía*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Viano, C. A., 1971a: “La dialéctica en Aristóteles” en Abbagnano et al, 1971.
- \_\_\_\_\_ 1971b: “La dialéctica estoica” en Abbagnano et al, 1971.
- Wittgenstein, L. 1922: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Edimburgo: Edinburgh Press.
- \_\_\_\_\_ 1986: *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell.

