

INTERSEDES

REVISTA ELECTRÓNICA DE LAS SEDES REGIONALES DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA



Mural de colectivo artístico de Guanacaste

La Dialéctica en la filosofía griega

Roberto Cañas Quirós

WWW.INTERSEDES.UCR.AC.CR
VOL. XII, N°22 (2010)
ISSN 2215-2458

La Dialéctica en la filosofía griega

(Dialectics in greek philosophy)

*Roberto Cañas Quirós*¹

Recibido: 13 abril

Aprobado: 2 julio

Resumen

Este artículo indaga sobre las diversas posiciones filosóficas sobre la dialéctica que esgrimieron Heráclito, Zenón, Platón y Aristóteles, percatándonos de que el concepto desde la Antigüedad cobró un carácter prácticamente irreconocible. A pesar de que Heráclito y Zenón no emplearon el vocablo, existe en ellos una génesis de la dialéctica. Más tarde, el movimiento sofístico es el pionero en la fundación de la dialéctica en el ámbito del debate político. Como reacción frente a ellos, Platón catapultó a la dialéctica como la más cimera disciplina, capaz de ascender a la verdad misma y ya no como opiniones con vistas a alcanzar la fama o el dinero. Aristóteles, en cambio, le otorga un sentido más humilde, cercano a su significado original oriundo del movimiento sofista, como «destreza en el hablar». Sin embargo, el estagirita trata también de superar a los sofistas elaborando su propio tratado sobre la dialéctica y con ello segregó a su «colindante perversa». Y a pesar de que la dialéctica aristotélica no cuenta con un rango filosófico o científico, es una propedéutica que prepara para la posterior captación de la verdad. Los estudios pre-dialécticos que Platón había asignado para las matemáticas, Aristóteles los reubica con la dialéctica, fijándole un formato crítico y exegetico.

Palabras clave: dialéctica, cambio, contrarios, Ser, Formas, división, propedéutica científica.

Summary

This article inquires about the diverse philosophical positions of the dialectic presented by Heraclitus, Zeno, Plato and Aristotle. We are aware that the concept dialectic since ancient times acquired practically an unrecognizable character. Even though Heraclitus and Zeno did not practice the word, there exists in them a dialectic genesis. Later on, the sophist movement became the pioneer of the dialectic foundation in the scope of the politic debate. As a confrontation reaction to them, Plato catapults the dialectic as the most summit discipline, capable of ascending the self truth and now not as opinions with the sole purpose of obtaining fame or financial gain. Aristotle, instead, grants a more humble meaning, close to its original meaning native from the sophist movement, such as «skill to talk». Nevertheless, the Stagirit tries to exceed the sophist by elaborating their own treatise over the dialectic thereby segregating the «perverse adjacent». Even though the Aristotle's dialectic doesn't possess a philosophical or scientific attribute, it is the propaedeutic that prepares for a posterior grasp of the truth. The pre-dialectic studies which Plato had previously assigned to mathematics, Aristotle posts them with the dialectic, fixing a critical and exegetical format.

Key words: dialectic, change, contraries, Being, Forms, division, scientific propaedeutic.

¹ Profesor catedrático de Filosofía de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica.
roberto.canas@ucr.ac.cr

La génesis de la dialéctica en Heráclito

A partir de Hegel es que se emplea el término «dialéctica» para caracterizar la doctrina de Heráclito. Desde entonces el «Oscuro» constituye un precedente de las leyes de la dialéctica. Así, en el curso de conferencias sobre la historia de la filosofía, Hegel exclamó: ¡Llegamos a tierra firme! No hay una sola proposición de Heráclito que yo no haya adoptado en mi lógica. En los fragmentos del efesio no aparece propiamente la palabra, ni tampoco en los exponentes de la escuela eleática. Por tanto, resulta impreciso rastrear el vocablo «dialéctica» con una acepción filosófica antes de Platón, aunque pudo haber estado ya delineado en el movimiento sofista. A escala semántica el concepto «dialéctica» se deriva del verbo *dialégomai*, «debatir». De aquí surge la expresión *dialectiké téchne*, el «arte de discutir».

Heráclito fue un maestro en señalar las paradojas en los diversos ámbitos de la *phýsis* (naturaleza, realidad o constitución fundamental). Sobre ese surco, fue quizás el primero en graduar la razón con respecto a los sentidos. Estableció el desatino que significa confiar en las impresiones sensibles sin el consentimiento de su mejor intérprete, la razón o *lógos*, aunque no llegó como Parménides, a rechazar por completo el mundo sensorial al considerarlo puro espejismo. Heráclito es el primer autor en desarrollar una teoría del conocimiento, la cual consiste en investigar todo aquello que se pueda llegar a conocer, cuál es el conocimiento válido y el que no lo es. Ello representa una novedad, pues en el siglo VI a. C. la investigación filosófica estaba concentrada en la cosmología. Ese giro no lo supo valorar Aristóteles, quien encasilló a los filósofos de la naturaleza como una misma escuela de pensamiento. Al propio Heráclito lo analizó desde su óptica lógica, por lo que le parecía que estaba violando el principio de contradicción (*Sobre el Cielo* 279b14), sin distinguir su vertiente poético-religiosa tendiente a lo críptico y simbólico.

La epistemología de Heráclito nos hace concebir una imagen del mundo paradójica, contraria a la de la masa, que sitúa la experiencia de los fenómenos como algo estable y hasta cierto punto permanente. La realidad es diametralmente opuesta. El reposo es sólo apariencia, pues lo que existe es una lucha incesante de fuerzas contrarias que alcanzan un relativo equilibrio o armonía de la tensión. La realidad está sujeta a un cambio inextinguible, aunque invisible para los sentidos. La verdad se oculta a la observación común y, por eso, «la armonía invisible vale más que la visible» (fr. 54). Por eso «todo fluye siempre» (*pânta reî aeî*), de manera que «nadie puede meterse dos veces en los mismos ríos» (Platón *Crátilo* 402a; Aristóteles, *Metafísica* 1010a13). El *lógos*² comprende la imposibilidad del reposo y la realidad del movimiento. La verdad es el resultado de la

² Para las diversas acepciones del concepto *lógos* antes y hasta el siglo V a. C., puede consultarse el artículo de E. L. Minar, (1939, 323-341), o también de W. K. C. Guthrie (1991, 395-400).

tensión, lucha y guerra de los contrarios, los cuales coexisten como una fuerza dominante y creadora, donde el cambio se da perpetuamente. El frío y el calor, la noche y el día, la vida y la muerte, no podrían existir el uno sin el otro.

A diferencia de Pitágoras que creía en un *kósmos* armónico, en Heráclito el *kósmos* está en continua ebullición: «La Guerra es padre y rey de todo» (fr. 53). En la lista pitagórica de los contrarios, los *buenos* son un estado de paz originado por la imposición del Límite sobre lo Ilimitado, mientras que los *malos*, que son sus contrarios, significan la imposición de lo Ilimitado sobre el Límite. En cambio, en Heráclito bueno y malo se identifican, como cuando dice: «Los médicos, que cortan, que cauterizan, se quejan de que no reciben una paga en absoluto digna: ¡ellos que causan el mismo efecto que las enfermedades!» (fr. 58). Los médicos son los que tienen más habilidad para curar y para matar, dándose una relatividad en lo que es «bueno» y «malo». En la misma línea de la identidad de los contrarios se encuentran las afirmaciones: «El trazo de la escritura es recto y curvo» (fr. 59), «el camino hacia arriba y hacia abajo son uno y el mismo» (fr. 60) y «Dios es día–noche, invierno–verano, guerra–paz, hartura–hambre» (fr. 67).

El *arché* del filósofo de Éfeso es el *fuego*, que simboliza el movimiento y no debe entenderse como una simple llama. Se trata de un fuego cósmico siempre vivo (con alma o *psyché*), prendido según medidas y apagado según medidas (fr. 30). El fuego es medida (*métron*) de todas las cosas³. Por consiguiente, significa aquello que gobierna o pilotea todas las cosas (frs. 41 y 64). Permanece constante a pesar de todas las transformaciones, y todas las cosas tienen intercambio con el fuego, como el oro lo tiene con las mercancías (fr. 90). También el fuego es eterno, inteligente, divino, inmanente y externo (frs. 64, 108, 102, 114). Por tanto, el fuego se identifica con el *Lógos*, que circunda el cosmos, como inteligencia y alma en sus formas más puras. Por eso «todo acontece de acuerdo al *Lógos*» (fr. 1) y «el *Lógos* ordena todas las cosas» (fr. 72).

Al final del ciclo cósmico, como una destrucción periódica del mundo mediante una conflagración total, «el fuego vendrá, juzgará y condenará a todas las cosas» (fr. 66). Es probable que el fuego se identifique con la justicia, como cualidad de una divinidad suprema, como lo hace notar Platón al referirse a un autor anónimo y que podría ser Heráclito (*Crátilo* 413b).

El universo como un fuego vivo, imperecedero y alternante en sus facetas destructivas y regenerativas, se advierte en el pasaje:

³ El fuego como *métron* de todas las cosas es en Heráclito una explicación cosmológica, la cual es derivada después en el plano antropológico por Protágoras al señalar que el hombre es la «medida» de todas las cosas.

Este mundo en orden (kósmos), es el mismo para todos, no lo ha creado ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que existió siempre, existe y existirá: un fuego siempre-vivo, eterno, que se está encendiendo según medida y extinguiéndose según medida (fr. 30).

Aristóteles escribió que Heráclito «dijo que todo, en un cierto momento, se convierte en fuego» (*Física* 205a3). También Diógenes Laercio (IX, 8) documentó: «El cosmos se ha originado del fuego y se disolverá de nuevo en fuego para siempre en períodos alternativos». Se ha interpretado que se trata de la *ecpýrosis* o incendio cósmico, donde el fuego absorbe todos los demás estados de la materia y después se vuelven a separar como contrarios⁴. En este sentido, la Justicia en Heráclito está personificada (frs. 28, 94), al juzgar y castigar, expresándose como un tribunal cósmico, cuyo poder reside en el fuego o *Lógos*.

Así como los eleatas afirman la inmutabilidad del Ser, Heráclito establece el flujo de la realidad-fuego divina. En este pasaje se resalta: «Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre. Él se transforma como el fuego, el que cuando es mezclado con sahumerios tiene el nombre de cada uno de sus aromas» (fr. 67). Al igual que la imagen del río ilustra la doctrina del vaivén ininterrumpido, el fuego como sahumerio establece cómo lo divino se escinde en una unidad de oposiciones con los diversos aromas que impregna; en apariencia, los perfumes parecen opuestos unos de otros, pero en esencia no puede haber ninguna diferencia de esas fragancias sin la unidad que los condiciona, el fuego.

El fuego se encarna en el alma humana mediante el *Lógos* supremo, concebido como Dios o lo divino. El hombre es una parte del cosmos y, como tal, se halla sometido a las mismas leyes divinas. El alma humana es una chispa de la sustancia de las estrellas (Macrobio, DK A 15). La más alta humanidad es cuando se logra escuchar el *Lógos* interior y no lo que proviene exteriormente de los sentidos. El apotegma heraclíteo «me he investigado a mí mismo», equivale a que la verdadera investigación y sabiduría es la que procede del examen interior, y no como aquellos que «conjeturan a la ligera sobre las cuestiones más importantes» (fr. 47). El alma es un territorio insondable: «Límites al alma no conseguirás hallarle, sea cual fuere el camino que recorras. ¡Tan profunda es la razón que tiene!» (fr. 45).

⁴ El tema de que la *ecpýrosis* haya sido una doctrina en Heráclito, ha sido un asunto muy controvertido por los eruditos, sobre todo porque se ha confundido con el uso posterior otorgado por la filosofía estoica. Para los argumentos a favor pueden verse en H. Cherniss (1991, 47) y R. Mondolfo (1958, 75–82); o en contra G. S. Kirk (1959, 73–76) y W. K. C. Guthrie (1991, 429).

1. La teoría del cambio

Sistematizar en una doctrina la teoría del cambio en la filosofía del «Oscuro», presenta inconvenientes difíciles de soslayar, como su carácter fragmentario, oracular y el que sus ideas hayan sido tomadas por intérpretes de muy diversas épocas como una anticipación portentosa de sus propias creencias o propuestas⁵. Sin embargo, las frases sueltas conservadas de la obra de Heráclito deben de articularse en mutua conexión y no como piezas separadas. Junto al *Lógos*, y en estrecho vínculo con él, se localizan diversos modos de acceso para exponer una misma verdad. Esas rutas de penetración pueden visualizarse a partir de dos aspectos centrales: a) todo está en perpetua transformación; y b) la realidad es una lucha de contrarios.

1. 1. Todo está en perpetua transformación

No se puede dejar de repetir la célebre sentencia heraclíteica «nadie puede meterse dos veces en los mismos ríos» (Platón, *Crátilo* 402a, *Teeteto* 160d; Plutarco *Qu. Nat.* 912c). Las aguas del río continúan afluyendo siempre diferentes, por lo que hablar del río como el mismo es una cuestión convencional, pero que no llega hasta la esencia del mismo.

Las autoridades antiguas atribuyen por unanimidad la parábola del río-flujo como indisociable de Heráclito. Incluso ha constituido un dogma, pero no para el propio efesio, sino para sus seguidores y comentaristas. En este sentido, Aristóteles declara que Platón, siendo joven, era seguidor de Crátilo, discípulo de Heráclito, cuya teoría asevera «que todas las cosas sensibles están en continuo fluir» (*Metafísica* 987a32). Pero Crátilo, según Aristóteles (*ibid* 1010a13), tornó extrema la doctrina del devenir de su maestro, al corregir la sentencia «es imposible meterse dos veces en el mismo río» por «no se puede meter ni una sola vez». Entre el instante que el pie toca la superficie y el instante en que alcanza el fondo, el río ya cambió. En este caso Crátilo constituye desde el lente aristotélico un discípulo heterodoxo, quien frente a la alteración ininterrumpida de la realidad, creyó que no se debía decir nada, limitándose a mover su dedo. Aunque pueda parecer un chiste de filósofos, la lógica implica que ante un flujo excesivo, si se hace una afirmación sobre algo daría la impresión falsa de estabilidad: en el momento en que lo dicho sale de los labios su objeto ya ha cambiado.

A pesar de la distinción que hace Aristóteles (*Sobre el Cielo* III 1, 298b) entre Heráclito y Crátilo, unifica a todos sus predecesores sin ningún esfuerzo por matizarlos:

⁵ Como fue la interpretación apologética-cristiana de Heráclito por parte de Clemente de Alejandría, Hipólito y Justino Mártir, y en tiempos modernos cada uno desde su propio lente Hegel, Nietzsche y Lenin.

Los primeros que hablaron de la naturaleza [sc. Los primitivos filósofos], dicen que todo está en estado de devenir y flujo, y que nada es estable, pero que sólo hay una sustancia que permanece, de la cual provienen todas las cosas por transformaciones. Estos parecen querer decir Heráclito de Éfeso y muchos otros.

Aristóteles hace una infortunada interpretación de Heráclito al establecer en él una sustancia única y estática, es decir, «que permanece». Si se retoma a Crátilo, lejos de que éste sostuviera una posición desmesurada con respecto a su maestro, más bien realiza una paráfrasis. El influjo aristotélico ha propiciado que el *pânta reî* heraclíteo se retarde. Eruditos como Reinhardt (1959, 206–7) y Kirk (1951, 35-42), niegan que Heráclito sostuviera una «doctrina del flujo», al proponer más bien la estabilidad en el cambio, la constancia en la alteración, la eternidad en lo efímero. Sin embargo, la filosofía de Heráclito consiste en que todo está moviéndose siempre, sea que escape o no a nuestra percepción. Platón, en su lugar, se ajusta más a lo que quiso sustentar el efesio, al citarlo propiamente: «En algún lugar dice Heráclito que todo se mueve (*pânta chorei*) y nada permanece» (*Crátilo* 402a). El que todo se mueva sin ningún viso de estabilidad, ha sido sustentado por otros comentaristas de la filosofía como Barnes (1992: 83-4) y Guthrie (1988: 425-6). El que el propio Heráclito no haya mencionado nunca la imagen del río y que eso obedece a la ampliación que efectuaran sus seguidores y doxógrafos, no conlleva el negarle su teoría sobre la perpetuidad del movimiento en todas las cosas. La animación en la *arché* fue una forma típica de pensar durante el siglo VI a. C., como se manifiesta también en la escuela milesia, pues en Tales el Agua, en Anaximandro lo Ilimitado y en Anaxímenes el Aire, poseen una actividad eterna, de manera semejante a como ocurre con los desplazamientos siderales. La propuesta heraclíteica de la identidad o unidad de los contrarios, no influenció la posterior filosofía⁶. En Parménides la separación de los opuestos es una «opinión de los mortales», pues el Ser es inmutable. Anaxágoras retomó la tesis heraclíteica de la identidad de los contrarios (*Aristóteles, Metafísica* 1063b24), pero desde la creencia en la infinita divisibilidad de la materia y no como trozos materiales que se excluyen mutuamente unos a otros. Platón cifra a los opuestos no como ilusión, sino como simulacros de verdad, insistiendo en el perfil suprasensible e inalterable de las Formas. Mientras que Aristóteles relega los contrarios a un ámbito separado con respecto del Primer Motor Inmóvil.

⁶ Así lo desarrolla el artículo de C. J. Emlyn-Jones (89 y ss.), en el que se remarca el carácter no sólo aislado de la personalidad del efesio, sino sobre todo el de su filosofía en el campo del pensamiento griego antiguo.

1. 2. La realidad es una lucha de contrarios

La realidad según el efesio es una guerra de contrarios. La tensión de fuerzas opuestas es el factor dominante: «Guerra es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres» (Hipólito IX, 9, 4). Aquí Heráclito no emplea el sentido tradicional del concepto «guerra», sino que le otorga una dimensión universal, cuyos ejemplos de dualidades incluirían no sólo la guerra-paz, sino también los dioses-hombres, los libres-esclavos, etc. Tampoco se puede desligar su tendencia teológica, donde «Guerra es padre de todos, rey de todos», haciendo una comparación con los atributos homéricos aplicados a Zeus. Pero no es una sustitución de un dios supremo por otro, sino una parábola que muestra que en todos los estratos de la realidad, sea divina o humana, ciudadana o esclava, habrán oposiciones inextinguibles. Aristóteles aclara el tema cuando asevera que «Heráclito censura al poeta que dice “que cese la discordia tanto entre dioses como entre hombres” [Homero, *Iliada* XVIII, 309]; pues entonces no habría armonía, si no existieran lo agudo y lo grave; ni habría animales si no existieran hembra y macho, que son contrarios» (*Ética Eudemia* VII, 1, 1235a). A eso, Plutarco agrega que «Heráclito llama a la Guerra abiertamente “padre, rey y señor de todos”, y dice que, cuando Homero implora “que la discordia cese tanto entre dioses como entre hombres”, no se da cuenta de que maldice la generación de todas las cosas, ya que éstas tienen su generación a partir de una lucha y de una contraposición» (*De Isis et Osiris* 370d).

Sin contrarios y discordia no habría realidad, «todo desaparecería». Aristóteles cita la propuesta de Heráclito de que «todo sucede según discordia» (*Ética Nicomáquea* VIII, 2, 1155b). Otro que también glosa el asunto es Orígenes: «Al decir Heráclito: “es necesario saber que la guerra es común y la justicia discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad”» (*Contra Celso* VI, 42). En la escuela de Mileto los contrarios surgen directamente a partir de la *arché*, principalmente en Anaximandro y Anaxímenes, pero en Heráclito no se puede decir lo mismo en el caso del fuego. Esa sustancia ígnea posee sus opuestos: el frío y la humedad, relacionados con la irracionalidad y la muerte (frs. 12, 36, 77). Los milesios privilegiaron un elemento por encima de los otros y esa no parece ser la doctrina heraclíteica.

II. Los orígenes eleáticos de la dialéctica

Heráclito fue un pensador pre-parmenídeo, por lo que de presumir un ataque directo de una obra a otra, solo sería factible en caso de que el eleata la haya formulado hacia el efesio. Sin embargo, no existen pruebas concluyentes de que Parménides leyera la filosofía heraclíteica, aun cuando pueda ser aludido como uno de esos «mortales bicéfalos». El poema parmenídeo está

orientado no a un individuo particular, sino a muchedumbres no iniciadas, «gentes sin juicio», quienes deambulan por «la primera vía [falsa] de investigación». Sin embargo, existe como indicio la referencia de Simplicio (*Física* 78, 2), quien deja entrever que el eleata sí tuvo como blanco de ataque directo al efesio: «Tras haber censurado [Parménides] a los que hacen concordar el ser con el no-ser en lo inteligible, diciendo: “para quienes el ser y no-ser pasa como lo mismo y no lo mismo”».

La contraposición entre el Ser único inmóvil parmenídeo y el fluir múltiple incesante heraclíteo es el punto de disonancia más marcado. Aunque ambos concuerdan en haber encontrado por sendas religiosas la verdad en el *Lógos*. El uso del lenguaje en Heráclito lo liga necesariamente con la religión dionisiaca, mientras que Parménides sigue el camino de iniciación de la diosa y como propio de profetas inspirados. Otro aspecto que quizá podría unirlos estriba alrededor de sus propuestas en torno al *Lógos*. Heráclito establece que el *Lógos* es no sólo algo que se escucha, sino una especie de ley inmanente del devenir, con una existencia independiente y común a todos (fr. 50). En Parménides el *Lógos* constituye la vía verdadera de investigación, en discordancia con lo sensorial (fr. 7).

El problema de la contradicción en la realidad es abordada con distintas soluciones por Heráclito y Parménides. Heráclito pretende la aprehensión integral de las cosas por el *lógos*, que hace ver que todas las oposiciones se anudan en la unidad. Su enfoque es que todo en el universo es antítesis, contraste, pero que los opuestos en lugar de excluirse entre sí, se condicionan uno a otro. Tal realidad permanece oculta para la mayoría; la pugna entre los opuestos es unidad y todos los opuestos se armonizan unos con otros. Por tanto, para Heráclito el mundo de las dualidades es el único mundo verdadero. El cosmos se halla en incesante movimiento, pluralidad y batalla de contrastes.

Para Parménides y sus seguidores Zenón y Meliso, inversamente, la percepción del flujo, la pluralidad y los contrarios es ilusoria, resultado de la *dóxa*. En cambio, en la *aletheía* quedarían excluidos esos espejismos. Pero, a pesar de que en Heráclito y Parménides existe la propensión a remontarse por encima de las apariencias, las diferencias están más punteadas. Parménides desestima la vista y el oído (fr. 7), mientras que Heráclito no menosprecia las cosas que pueden verse y oírse (fr. 55). La filosofía heraclíteo a pesar de que asiente el que los sentidos puedan confundir y engañar, admite que el mundo sensorial existe. Su perspectiva es que a los hombres que perciben sus manifestaciones se les escabulle su esencial unidad, su fundamento, pues «la naturaleza (*phýsis*) prefiere ocultarse» (fr. 123). En esa dirección, los individuos se «barbarizan», se

«humedecen», por no haber sabido alcanzar el *Lógos* universal, la razón cósmica inmanente. Así lo pone de relieve el aforismo: «Malos testigos son para los hombres, ojos y oídos cuando ellos tienen alma de bárbaros» (fr. 107).

El dualismo tajante entre los sentidos y razón, entre la opinión y el conocimiento, es iniciado con Parménides y ahondado por Platón al escindir lo perceptible o corpóreo, de lo inteligible. Este enfrentamiento gnoseológico fue desconocido por Heráclito, quien se ciñe a un mundo de contrarios convergentes. Desde la atalaya parmenídea Heráclito habría confundido la separación entre el Ser y el no-ser, al subrayar el cambio como factor crucial, pues lo que no es puede ser mediante el devenir. Esas nociones espurias se originan del hábito y del uso de los sentidos, hasta el extremo de creer «que las cosas que no son sean» y en que «ser y no-ser son lo mismo y no lo mismo». Si hubiesen llegado a las manos de Parménides afirmaciones de Heráclito como «somos y no somos» (fr. 49a), «quiere y no quiere» (32), «al divergir se converge» (51), «al cambiar se está en reposo» (84a), «la misma cosa es en nosotros estar vivo y muerto, y la vigilia y el sueño, y ser joven y viejo» (88), no hay duda que las condenaría.

Zenón continuó defendiendo a su maestro Parménides, elaborando ingeniosas paradojas para contradecir las premisas basadas en la pluralidad y la movilidad, a fin de demostrar la unidad e inmutabilidad de lo real. Platón insinúa que esos aspectos contradictorios, convierten a Zenón en el «Palamedes eleata» (el héroe legendario famoso por su astucia e inventiva). Su destreza estriba en que puede hacer que las mismas cosas parezcan, a la vez, semejantes y desemejantes, una y muchas, en reposo y en movimiento (*Fedro* 261d).

Aristóteles fue el primero en llamar a Zenón de Elea «el inventor de la dialéctica» (Diógenes Laercio XI, 25). Por dialéctica el estagirita concebía «la técnica de debatir», a fin de descalificar argumentos. El procedimiento de Zenón era tomar uno de los postulados claves del adversario y deducir de él conclusiones contradictorias. No se trata de partir, necesariamente, de premisas verdaderas, sino de premisas admitidas por la otra parte, para efectos de reducirlas al absurdo. Zenón proporcionó armas para la disputa verbal que fueron recogidas más tarde por la sofística y la erística.

Protágoras entrenaba a sus estudiantes para que impugnaran enfrentando dos tesis contrarias, conocidos como «discursos dobles» o *Antilogías*. De acuerdo con Diógenes Laercio (IX, 51) sostuvo «que sobre cualquier cuestión existen dos argumentaciones opuestas la una a la otra». Y Aristóteles (*Retórica* II, 24, 1402a23), en sentido peyorativo, reduce la actividad de Protágoras a «convertir el argumento más débil en el más fuerte». En el arte oratorio, Gorgias compuso obras

como *El encomio de Helena* y la *Defensa de Palamedes*, donde argumenta para persuadir en torno a la reivindicación de personajes menospreciados, como Helena y Palamedes.

III. La dialéctica en Platón

La palabra «dialéctica» resulta recurrente en la obra platónica. La fuente de la cual abreva es la sofística, probablemente los forjadores del concepto en un sentido técnico. La pérdida de la mayoría de sus escritos junto a la parcialidad platónica hacia ellos, soslayó la asignación de «dialéctica» para su actividad, prefiriendo endosarles rasgos como «destreza para argumentar» o «hablar para objetar», o restringidos al campo de la retórica. Platón pretendió hacer de la dialéctica ya no un arte o habilidad para triunfar en el debate político como en el movimiento sofista, sino una ciencia puramente contemplativa. Su primera referencia está en el *Menón* (75d). En este diálogo se dice «hablar dialécticamente», como opuesto a una discusión filosófica donde no tenga lugar un espíritu competitivo (como el de los sofistas), sino el de la cooperación, con vistas no a alcanzar el prestigio personal, sino la verdad. El mismo uso se repite más tarde en el *Filebo* (17a).

En el *Menón*, el *Fedro* y el *Fedón* la propuesta epistemológica platónica era la *anámnesis*, el recuerdo como conocimiento prenatal. La dialéctica no viene a ser la sustitución de la *anámnesis*. En el *Fedro* la una y la otra se combinan sin reñir entre sí, pues ambas apuntan a las Formas inteligibles y eternas. Aquí se avista una dialéctica ascendente, intuitiva, evocadora de reminiscencias, en la que se escalona a un mundo de Formas inteligibles. Si Platón le dedicó tanto espacio a la dialéctica y menos a la *anámnesis*, no fue por falta de interés hacia ésta. En la *República* se plantean los aspectos fundamentales de la dialéctica, los cuales no obstaculizan la doctrina de la *anámnesis*, inseparable de la reencarnación, que se retoma al final con el mito de Er el armenio.

En la *República*, libro VII, Platón coloca a la dialéctica como la culminación de todas las ciencias, el estudio final y más elevado del auténtico filósofo. El pensar dialéctico no se basa en la opinión, sino en la verdad. La dialéctica es antecedida por los estudios matemáticos, atinentes a descubrir los aspectos comunes y las relaciones mutuas de las distintas disciplinas. La aritmética, geometría, estereometría, música y astronomía conforman una preparación para la dialéctica, pues tienden a asimilar el alma filosófica con la armonía, proporción y orden subyacentes en el universo, de acuerdo con el antiguo adagio de que lo semejante se conoce por lo semejante (*Ibid* 500c-d). El orden matemático y cósmico alienta el descubrimiento de una verdad no sensible, concerniente al orden inmutable y eterno de las Formas. La dialéctica es otra melodía o legalidad (*nómos*), y está

más allá del arte de la conversación; es el camino hacia la ciencia de los conceptos, si los asumimos dentro del reino de lo inteligible (*Ibid* 531d-532a).

Platón se queda corto porque no describe de manera pormenorizada la dialéctica, como lo había consumado con las disciplinas propedéuticas. En este sentido, el objeto supremo de la dialéctica, la Forma del Bien, no la expone directamente, sino mediante alegorías como la caverna y el Sol. Se trata de un ascenso del alma del filósofo-guardián hacia la Forma del Bien, capaz de definir la naturaleza de todas las cosas. Eso le permitirá «preguntar y responder a las preguntas del modo más informado posible» y «como en un combate abrirse paso a través de todas las refutaciones (*elenchoi*), deseosos en sus disputas de mirar a la realidad como criterio, no a la opinión». El dialéctico es, por tanto, «el que adquiere noción de la esencia de cada cosa» (*Ibid* 534b). En ese itinerario, la dialéctica es el estudio sinóptico o la visión de conjunto por excelencia (*Ibid* 537c). De manera que la dialéctica no se satisface sólo con las «hipótesis» o las definiciones provisionales, sino que su meta es suprimirlas hasta alcanzar la certeza del primer principio, la Idea del Bien. El filósofo platónico es una especie de viajero entre dos mundos, el material y el inteligible, efectuando entre ambos una marcha dialéctica de «ascenso» (*anábasis*) y «descenso» (*katábasis*), entre la luz y las sombras (*Ibid* 518a-b).

La dialéctica ascendente permitiría principalmente contemplar «la más grande lección» de todas, la Idea del Bien, y después distinguir mejor los «simulacros» del mundo visible. La dialéctica «descendente» gravitaría en que el filósofo-guardián contemple el mundo superior, para después pasar a las sombras y «proceder sabiamente en su vida privada o pública» (*Ibid* 517c). No hay que confundir la problemática posterior en los diálogos de vejez en que se da la interrelación de las Formas y la división como método, con una dialéctica descendente⁷.

Aun cuando Sócrates no postuló el mundo de las Formas, la dialéctica en Platón vuelve a menudo a sus fuentes socráticas. En el *Fedro* (276a-277a) la palabra viva posee una superioridad sobre la escritura, como fue típico del magisterio socrático. Con respecto a la palabra hablada la escritura no es más que su espectro; cuando un genuino filósofo escribe, es porque tiene un conocimiento de lo que es justo, bello y bueno, pero lo hará para recrearse, como «un pasatiempo magnífico», o para ayudar a su propia memoria en la vejez o a la de cualquiera que «siga sus mismos pasos». Aunque siempre es mucho mejor abordar esos mismos asuntos seriamente, por medio del arte de la discusión (*dialektikê*), eligiendo el alma adecuada e implantando en ella

⁷ Una posición distinta se encuentra en J. Nuño (1962, 173), quien establece que la *dialéctica descendente* no es un regreso al mundo material, sino una fase deductiva que se da con la comunicación de los Géneros y que se registra en la obra platónica a partir de la segunda parte del *Parménides*.

palabras con fundamento en el conocimiento, a fin de producirle frutos inmortales. Para Platón la dialéctica es una actividad seria y formal (*spoudé*), distintamente de la escritura como *paidiá* (de *país*, niño) –juego, pasatiempo o esparcimiento–. Dentro del programa de estudios de la *República* (537d-539e) Platón reserva la dialéctica para los individuos maduros por espacio de cinco años, aproximadamente después de los 30 años. Pinta un panorama preocupante sobre el daño que suscita en las almas juveniles la iniciación prematura en la dialéctica. Emprende una campaña de desprestigio contra los sofistas y eristas, corruptores de la juventud, a quienes ni siquiera se digna en mencionar directamente, pues sólo se refiere a ellos como «aduladores» e «impostores», que confunden a sus bisoños seguidores quienes los imitan. Sin ser nunca filósofos-dialécticos, todos ellos son «incapaces de analizar (*diairoúmenoi*) su objeto en la Forma a la que remiten, pues sólo persiguen derivar contradicciones, limitándose a juzgar el mero nombre» (*Ibid* 454a). Platón considera que la dialéctica ejercida a temprana edad se convierte en un juego, con el fin exclusivo de contradecir y donde «ellos refutan a otros y gozan como cachorros dando tirones y mordiscos verbales a todo el que se acerque a ellos» (*Ibid* 539b). La incredulidad o el escepticismo es la nefasta secuela que Platón diagnostica ante la práctica de la dialéctica a una edad anticipada, quienes «por divertirse hacen un juego de la contradicción» y «convierten la profesión de deshonrosa en respetable». Esa mente madura que se desatora de la maraña verbal, no es precisamente el ejemplo que Sócrates ofreció con los adolescentes atenienses, con quienes debatía dialécticamente, como en el *Lisis*, el *Eutidemo* y el *Cármides*. El propio Platón es el que nos entrega esos cuadros, y que después condena tajantemente. Por eso, en un diálogo de vejez como el *Filebo* (15d-16a) ironiza a los jóvenes, quienes sin exceptuar el tema o al individuo «lanzan todo a la aporía».

La dialéctica en Platón no se aparta de su contenido religioso, bajo el influjo de las cofradías órfico-pitagóricas, para quienes las verdades sólo pueden enseñarse a personas preparadas, debidamente iniciadas. La analogía de la caverna procede de esas fuentes e ilustra esa iluminación y «conversión del alma», es decir, salir a la luz o ascender «desde el Hades hasta los dioses» (*República* 521c). Platón evade el problema remitiéndolo a una actividad más allá del discurso, incluso puramente oral, como aparece en la *Carta Séptima* (341b-d), donde manifiesta que la realidad misma no puede expresarse con palabras⁸. Es algo que trasciende las discusiones mismas, pero que después de ellas, surge de repente en el alma como una luz que se enciende de una llama que salta. Se supone que ya no son propedéuticas, hipótesis, símiles o peldaños, sino que

⁸ En torno al tema de las «doctrinas no escritas» de Platón puede consultarse de Eggers Lan *et al.*, *Méthexis* (1993).

el alma alcanza finalmente la fuente de la inteligibilidad. Aunque Platón no explota el tema, o carece de los elementos para fundamentarlo, a partir de la Idea del Bien la dialéctica daría cuenta de cómo se interrelacionaría ésta con el resto de las Formas que dependen de ella. La teoría de las Formas y el método dialéctico se fundamentan en una creencia religiosa (*pístis*), en una especie de revelación de que existe objetivamente un mundo ideal. Eso contradice el que la dialéctica esté fundada en el conocimiento como escribió Platón.

La dialéctica en Platón se identifica con el concepto *diaíresis* o «división»⁹. Así lo han propuesto especialistas como Stenzel (1940, 108), para quien la división forma parte inseparable de la dialéctica. En los diálogos de juventud platónica la *diaíresis* no rebasa el significado de «segmentación en partes», pero en los diálogos de vejez como el *Sofista* y el *Político* se aplica con un sentido técnico, vinculado con la teoría de las Formas. La dialéctica de las últimas obras ya no es una técnica de preguntas, sino un proceso de clasificación sistemático. Sin embargo, el primer diálogo donde aparece la palabra desde una acepción filosófica es el *Fedro* (265e), donde dice «dividir (una Forma o Género) en especies, según las articulaciones naturales, y no tratar de quebrantar parte alguna, a la manera de un mal carnicero». Esta habilidad para reagrupar y dividir consiste en ver la unidad en medio de una disgregada multiplicidad, desentrañando la subyacente Idea y ponerla conforme a una definición común. Además, implicaría separar las variadas subclases que se vinculan en una sola Idea, dividiéndola no de modo arbitrario, sino de acuerdo con las relaciones naturales que guarda con cada una de las demás.

En el *Sofista* Platón procede mediante sucesivas divisiones de cada clase, a fin de alcanzar una definición satisfactoria. El ejemplo famoso, aunque trivial, es el del pescador de caña (218b-221c). Este es englobado o se desprende de una noción más general, que es el de «experto» en un arte o habilidad. Asimismo, la destreza o técnica es «productiva» o «adquisitiva» y el pescador se ocupa de esta última. Pero la adquisición se desarrolla por medio del «cambio» o de la «fuerza» y el pescador emplea esta última. La fuerza, por su parte, es una técnica de captura que se realiza por medio de la «lucha» o de la «caza» y el pescador utiliza esta última. La cacería, además, puede ejercerse con «seres inanimados» o con «seres vivos», y el pescador se pliega a esta última. Los seres vivos se dividen en «terrestres» y «acuáticos», y estos últimos son los que caza el pescador. Pero los seres acuáticos pueden ser pescados mediante «trampas» o «pescando», siendo ésta la técnica del pescador. La pesca puede efectuarse «de noche» o «de día», y el pescador opta por esta

⁹ Ch. Kahn (1996, 299) explica que el uso del verbo *diaireisthai*, «dividir», es concordante y paralelo con la verbalización del concepto dialéctica como *dialegō*, «seleccionar», «separar». En esa línea, en Jenofonte (*Memorables* IV, 5, II) se encuentra la expresión «dividir en clases» (*dialegontas kata genē*).

última. Además, la pesca puede ejecutarse con «golpes» o con «caña», y el pescador usa esta última. La captura con caña, a su vez, puede hacerse «pinchando hacia abajo» o «pinchando hacia arriba» y el pescador manobra esta última mediante la «pesca con caña».

Una extensa sección del *Sofista* (221c-239c) está dedicada a ejercicios dialécticos encaminados a descubrir la naturaleza del sofista. Aquí Platón hace sentir su desprecio por ese individuo y no vale la pena detenerse mucho en ese punto, pues es un obtuso análisis de la sofística y el método dialéctico de la *diaíresis* a lo más que llega es a cifrarlo como «fabricante de imágenes (engaños)» (239d). Ya antes había objetado que el sofista pudiera «purificar las opiniones que impiden que el alma pueda conocer» (231e). Eso significa que la dialéctica platónica se apoya en el método catártico de Sócrates (*Apología* 21d; *Eutifrón* 6d, 11b). En otras palabras, la dialéctica en Platón es una catarsis que expurga toda excrecencia que impida conocer las Formas¹⁰. La división es uno de los engranajes del sistema platónico. Así, a partir de un examen de laboriosidades como cribar, zarandear y dividir la textura de un tejido, se obtiene el presupuesto de un arte de la separación (*diakritiké*). Los aspectos separados pueden ser semejantes, pero lo importante es la purificación que extirpa lo peor y reserva lo mejor. La dialéctica significa una limpieza del alma, al expulsar lo malo que hay en ella (*Sofista* 227d). La eliminación de esa impureza en el alma consiste en desechar la sedición de las partes del alma¹¹, que no es otra cosa que la «ignorancia» (*áгноia*). A diferencia de la educación apócrifa de los sofistas, la dialéctica como acceso a las Formas, consiste en la purificación del alma, que consiste en que ésta es «consciente de que conoce sólo aquello que conoce, y nada más». Por tanto, este examen es «el método de purificación más alto y soberano» (*Ibid* 230b-d).

Más adelante (*Ibid* 250e-54b) Platón se ocupa del punto de la interrelación de las Formas. Aquí establece que la dialéctica es una ciencia especial que interviene para desenredar las variadas relaciones entre las Formas, en donde unas no pueden combinarse con otras y algunas pueden combinarse con todas las demás (*Ibid* 253d):

Dividir por géneros y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica? Quien es capaz de hacer esto: distinguir [A] una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas; y [B] muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola;

¹⁰ Es difícil saber en qué estaba pensando F. Cornford (1986, 166) cuando señaló que el método catártico se aplica a Sócrates y a nadie más.

¹¹ Eso hace recordar la *República* (440b y ss.) donde las partes del alma (razón, voluntad y deseos) y del Estado pueden estar en armonía (justicia) o sedición (injusticia).

y [C] una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y [D] muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no.

Este abstruso pasaje propone a la dialéctica como división metódica que permite intuir las Formas o Géneros, dividiendo las esencias según sus clases, diferenciándolas, en vínculos recíprocos e incompatibles. La *diaíresis* del político es otro ejemplo que Platón ofrece poco feliz, donde lo exhibe como el alimentador de un rebaño humano de bípedos domesticados e implumes, que carecen de cuernos y de alas. Además, el «arte» (*téchne*) reiteradamente se lo ubica como el género supremo y a su vez se lo subclasifica en «teórico» y «práctico». Al político genuino le atribuye la rama del conocimiento teórico, pero no en el sentido puramente abstracto, sino reputándolo como un arquitecto que idea una casa y supervisa su construcción, siendo un artífice intelectual y no manual. El conocimiento teórico, a su vez, se divide en «crítico» (que puede discernir, juzgar y emitir un fallo) y «directivo» (que manda como un amo). El conocimiento es la cualidad exclusiva del verdadero «político-rey», que Platón acapara para sí y sus discípulos. Con eso quiere decir que el político directivo, el hombre de pura acción, es alguien ajeno a la *diaíresis*. Ese proceso mental es como sostiene en el *Filebo* (16b-c), «bastante fácil de señalar, pero muy difícil de practicar». El filósofo, el dialéctico y el genuino político son, por tanto, una y la misma cosa.

En el *Político* (285a-b) vuelve a aparecer el método de la reunión y división, pero esta vez aplicado a las Formas:

La gente no suele examinar las cosas dividiéndolas por especies, reúne inmediatamente en una unidad, por considerarlas similares, cosas que son muy diferentes y, por otra parte, a propósito de otras hace todo lo contrario, cuando no las divide en sus partes. Lo que debe hacerse, por el contrario, una vez advertida la comunidad existente en una multiplicidad de cosas, es no darse por vencido antes de haber visto todas las diferencias que ella comporta, las diferencias, claro está, que constituyen las especies; también, por otra parte, cuando se hayan visto en una multitud de cosas las más diversas desemejanzas que hay en ellas, no habrá que ofuscarse antes de que, cercando dentro de una única semejanza los rasgos de parentesco, se las abarque en la esencia de algún género.

Platón deja ver en el *Político* que la *diaíresis* no es seguir pasos puramente mecánicos, pues requiere de una agudeza perseverante. En el *Sofista* el análisis dialéctico estaba orientado a las relaciones que existen entre «las mayores clases» o «géneros máximos» como Ser, Movimiento,

Quietud, Semejanza y Diferencia. Pero se trata de intuiciones de Realidades inteligibles, que están más allá de la gramática y el lenguaje. El mundo de las Formas es anterior al mundo de las cosas, por lo que los patrones cambiantes de éste no son el criterio para explicar lo inteligible. A pesar del tinte metafísico de las propuestas platónicas, Aristóteles que se entrenó por veinte años en la Academia, después utiliza la división y clasificación para el reino orgánico en obras como *Partes de los animales*. Esa influencia solo pudo ser indirecta, pues la mofa platónica hacia los sofistas incidió en una mera propuesta de dicotomías poco sustentables. Sin embargo, el proceder peripatético sí contribuyó para que la ciencia, siglos después, elaborara la clasificación zoológica y botánica.

IV. La dialéctica en Aristóteles

Si Platón identificó a la dialéctica con la ciencia o conocimiento, Aristóteles no la situó en ese terreno, sino como parte de una analítica pre-científica. No hay duda que en ambos filósofos deambula la presencia de Sócrates y su método mayéutico como un precedente fundamental. Sin embargo, el método socrático de preguntas y respuestas que pretende obtener definiciones universales, depende de los ejemplos particulares con los que se vinculan y, por tanto, no presentan la ontologización platónica en el que las Formas contarían por sí mismas con su propia inteligibilidad; de manera que la definición por *diaíresis*, no debe revolverse con la lista socrática de casos individuales. Y Aristóteles enfoca la dialéctica como la antesala necesaria para la posterior adquisición de conocimiento. El procedimiento socrático de cuestionar tiende a disolverse en Platón y Aristóteles hacia procesos cognitivos superiores, pues «en el caso de ambos filósofos, el problema con el cual ellos inician es: cómo avanzar intelectualmente liberándose del método de preguntas y respuestas (Evans: 1977, 8).

Aristóteles, por otra parte, entendía la «dialéctica» como la disputa verbal que lograba objetar y contradecir al oponente, y cuyos precedentes se localizaban en Zenón, la sofística y la erística. Sin embargo, al no satisfacerle esas propuestas anteriores, decidió consagrarle al tema un tratado entero, los *Tópicos*. Aquí sostiene que el razonamiento dialéctico es el arte de la argumentación, no a partir de premisas necesarias, en sí evidentes (apodícticas), sino a partir de lo «plausible» (*Tópicos* I, 1). Por tanto, la dialéctica no se interesa por la verdad de las premisas (pues de eso de ocupará posteriormente la filosofía), sino sólo de su congruencia con una opinión por lo comúnmente sostenida, es decir, amparada sobre un criterio de autoridad. La dialéctica podría recurrir a principios generales, comunes a la ciencia o al arte, pero no sustentados desde un conocimiento o especialidad científica (*Refutaciones sofísticas* 170a36).

Al inicio de los *Tópicos* su autor dice que su fin es «encontrar un método por medio del cual seamos capaces de discutir sobre cualquier problema que se nos plantee a partir de proposiciones simplemente probables, y que nos enseñe, cuando sostenemos una discusión, a no adelantar nada que sea contradictorio a nuestras propias afirmaciones». Por eso, el razonamiento científico o filosófico destinado a la obtención de la verdad y fundamentado en la demostración (*apódeixis*) silogística, es diferenciado por Aristóteles del razonamiento dialéctico, cuyo objetivo central es vencer a un oponente en el debate (*An. Pr.* 68B10, *An. Post.* 4B10-11). La dialéctica al igual que la política y la ética, no son ciencias exactas, a pesar de que puedan basarse en principios (*archaí*). Éstas pertenecen a la esfera del arte o técnica, el cual se centra en el razonamiento práctico dentro de la variabilidad de la vida humana.

La intención de Aristóteles con respecto a la dialéctica, de acuerdo con la perspectiva de D. W. Hamlyn (1990, 474), «no podría ser la verdad, sino la *aceptación* de la verdad». Esto porque la dialéctica es *protréptica* o exhortativa y no estrictamente filosófica. Puede recordarse que dentro de las obras perdidas de Aristóteles estaba el *Protréptico*. Desde los tiempos de los sofistas el «discurso protréptico» (*protreptikòs lógos*) ya constituía un género literario propio, cuya finalidad era volver al lector o escucha hacia el modo de vida que el escritor estimaba mejor. Hay noticia de que tanto Antístenes como Isócrates compusieron textos de este tipo. En el *Eutidemo* platónico Sócrates realiza su protréptico, pero desde su estilo de preguntas y respuestas. El *Protréptico* de Aristóteles fue una incitación a la vida filosófica, remitida a un tal Temison, descrito como rey de Chipre. Toda este comentario previo es necesario para ubicar a la dialéctica como un instrumento protréptico, una lógica exhortativa hacia la verdad, que dota al aprendiz de las bases para la adquisición posterior de la ciencia filosófica.

No hay duda que Aristóteles liga a la dialéctica con la retórica, que puede entenderse como «el arte de confeccionar discursos». La dialéctica y la retórica pueden extraer conclusiones contrarias a partir de premisas idénticas, pero no para suscitar que los oyentes creen ambas por igual, sino para hallar la solución cuando alguien esté argumentando desacertadamente (*Retórica* 1355a29-36). Sin embargo, Aristóteles distingue su propia visión de la dialéctica, con respecto a «las artes vergonzosas» de la sofística, la erística y la agonística. Éstas están estrechamente ligadas entre sí tanto en Platón como en Aristóteles. En el campo de la disputa verbal, difícilmente puede haber mucha diferencia entre *éris*, «discordia», y *agón*, «certamen». Platón sitúa al sofista como una especie de atleta en la lucha argumentativa, confinado a la técnica de la discusión y circunscrito a la apariencia, al nivel de la opinión; el distintivo del sofista es que ejerce la dialéctica como una

variedad de entrenamiento, que le permite hablar sobre cualquier tema sin poseer un conocimiento real (*Sofista* 231e-233a).

Los silogismos erístico y sofístico son homologados por Aristóteles, al ser silogísticos y basarse en la deducción (*Tópicos* 162a16-17 y *Razonamientos sofísticos* 171b8). La deducción es un razonamiento a partir de premisas, donde las proposiciones se ponen en relación mutua. Los personajes que representan los razonamientos de la «dialéctica bastarda», se diferencian únicamente por sus motivos: los sofistas persiguen la fama y el dinero, mientras que los erísticos se centran en el afán de victoria, echando mano a medios lícitos o ilícitos (*Refutaciones Sofísticas* 171b23-29). El influjo de Platón sobre Aristóteles se evidencia cuando éste afirma que la sofística sólo hace en apariencia lo que hace la dialéctica: poner a prueba las opiniones de quienes pretenden saber pero no saben, y sus premisas son sólo nociones falsas, no creencias genuinas (*Refutaciones Sofísticas* 165b7). Los silogismos sofístico, erístico y agonístico son sólo silogismos aparentes o irrelevantes. Éstos parecen ser concluyentes, pero en realidad sólo concluyen a causa de pasos y transiciones incorrectos, produciéndose entonces «paralogismos», o sea, raciocinios equivocados. Las refutaciones sofísticas se apoyan en argumentaciones que parecen correctas, pero en realidad no lo son, pues se valen de trucos o falacias para engañar a los inexpertos (*Refutaciones Sofísticas* 169b20-23).

La rivalidad aristotélica hacia las tácticas desleales de los sofistas y seguidores, obedece a la herencia que recogió de los prejuicios platónicos. Además, en Aristóteles la superioridad de su dialéctica respecto de su vecina mal intencionada, la sofística, como si se tratara de un verdadero arte sobre otro falso, no queda justificado. La utilidad de la dialéctica de acuerdo con Aristóteles consiste en adquirir un entrenamiento metódico, una agilidad mental para discutir sobre cualquier tema propuesto. Incluso el estagirita no despreció como Platón a su disciplina hermana la retórica, pues hasta escribió un manual práctico sobre el tema. Además, la dialéctica en Aristóteles sirve para las conversaciones casuales, pues pone en evidencia las premisas erróneas y las consecuencias falaces que de ellas se derivan. A pesar de que la dialéctica en Aristóteles es una propedéutica del conocimiento filosófico-científico, cumple la función de ser una crítica del conocimiento aparente, haciendo más fácil discernir lo verdadero de lo falso. La dialéctica aristotélica pretende verificar o poner a prueba (*peirástica*) y examinar críticamente (*exetástica*) las teorías y argumentaciones no sustentadas en la verdad.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1988), *Acerca del Alma*. Madrid, Gredos.
- _____ (1988), «Analíticos posteriores». En: *Tratados de Lógica*. Madrid, Gredos.
- _____ (1988), «Analíticos segundos». En: *Tratados de Lógica*. Madrid, Gredos.
- _____ (1998), *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid, Gredos.
- _____ (1993), *Física*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- _____ (1990), *Metafísica*. Madrid, Gredos.
- _____ (1983), *Política*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- _____ (1994), «Refutaciones sofísticas». En: *Tratados de Lógica*. Madrid, Gredos.
- _____ (1994), *Retórica*. Madrid, Gredos.
- Barnes, J. (1992), *Los presocráticos*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Cornford, F. M. (1986), *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona, Paidós.
- Cherniss, H. (1991), *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Diles, H. (1969), *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*. Zurich: Weidmann.
- Emlyn-Jones, C. J. (1976), «Heraclitus and the Identity of Opposites», *Phronesis*, vol. 21, n.º 2.
- Evans, J. S. G. (1977), *Aristotle's Concept of Dialectic*. Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1991), *Historia de la filosofía griega*, vol. I. Madrid, Gredos.
- Hamlyn, D. W. (1990), «Aristotle on Dialectic», *Phylosophy*, vol. 65, n.º 257.
- Kahn, Ch. (1996), *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge University Press.
- Kirk, G. S. (1951), «Natural Change in Heraclitus», *Mind*, vol. 60, n.º 237.
- _____ (1959), «Ecpýrosis in Heraclitus: Some Comments», *Phronesis*, vol. IV, n.º 2, 73–76.
- Laercio, Diógenes (1952), *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*.
Madrid, Librería Perlado.
- Lan, E. *et alia* (1993), *Méthexis*, Revista argentina de filosofía antigua, vol. VI.
- Los filósofos presocráticos* (1994), 3 vols. Madrid, Editorial Gredos.

- Minar, E. (1939), «The *Logos* of Heraclitus», *Classical Phylology*, vol. 34, n.º 4.
- Mondolfo, R. (1958), «Evidence of Plato and Aristotle relating to the *Ekpýrosis* in Heraclitus», *Phronesis*, vol. III, n.º 2, 75–82.
- Nuño, J. A. (1962), *La dialéctica platónica. Su desarrollo en relación con la teoría de las Formas*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Platonis Opera* (seventeenth impression 1985), 5 vols. Edited by J. Burnet. Oxford, 1900–1907.
- Platón (1985), *Diálogos*, 7 vols. Madrid, Gredos.
- Reinhardt, K. (1959), *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 2.ª ed., Francfort del Main (1.ª ed., Bonn, 1916).
- Stenzel, J. (1940), *Plato's Method of Dialectic*. Oxford.