

## TRANSFORMACIONES DE LA DIALÉCTICA Y DE LA RETÓRICA EN LOS INICIOS DE LA MODERNIDAD<sup>1</sup>

JESÚS DE GARAY SUÁREZ-LLANOS

### 1. INTRODUCCIÓN

Quisiera referirme a una cuestión que ha adquirido particular relieve en los debates filosóficos de los últimos años, y que guarda relación con algunas cuestiones de metodología de la ciencia. Lo que trataré de mostrar se puede resumir así:

1. Durante siglos —desde la Grecia clásica hasta el siglo XVII— los modelos de la metodología científica fueron la dialéctica y la retórica de cuño aristotélico.

2. La ruptura de la Modernidad con el pasado —un pasado simbolizado por la Escolástica y el aristotelismo— fue principalmente una ruptura metodológica con la dialéctica y la retórica. Se sustituyó así el recurso a los textos por la experimentación empírica y el cálculo matemático.

3. En los últimos cincuenta años del siglo XX, sin embargo, se ha producido una reivindicación de la retórica y dialéctica aristotélicas, especialmente en el ámbito de la filosofía práctica, de la argumentación jurídica y de la hermenéutica.

En mi exposición seguiré un recorrido histórico, destacando algunos de los hitos más relevantes de la cuestión. En primer lugar, me referiré a los inicios de la dialéctica, y en especial a la dialéctica platónica. En segundo lugar, analizaré la distinta manera de concebir la dialéctica por parte de Aristóteles, y la recuperación que este pensador hace de la retórica. A continuación me detendré en algunos aspectos de la evolución de la dialéctica y la retórica en la tradición romana y medieval, así como sus diferentes versiones en el pensamiento islámico, judío y latino. Me referiré después al auge que adquieren la retórica y la dialéctica en los siglos XV y XVI, es decir, en los siglos caracterizados como «renacentistas». Y destacaré, asimismo, el completo rechazo y abandono de la retórica y la dialéctica en el s.XVII —al menos a nivel metodológico— y su sustitución por la denominada «ciencia moderna». Mi intención

---

<sup>1</sup> Discurso de Toma de Posesión como Académico Correspondiente pronunciado en la Real Academia de Doctores de España el 23 de noviembre de 2005.

consiste principalmente en señalar que la Modernidad tiene su base en el abandono metodológico de la dialéctica y la retórica como método de acceso al conocimiento. Mencionaré una excepción en este rechazo de la antigua metodología: Giambattista Vico, que hace de la reivindicación de la retórica y la dialéctica el centro de su filosofía. Para terminar, aludiré brevemente a algunas propuestas actuales de recuperación de la dialéctica y retórica, como las de Viehweg, Perelman, Ricoeur o Gadamer.

Son muchas y complejas las cuestiones mencionadas, y —por desgracia— no podré extenderme con el detalle que merecen y, ya desde ahora, pido disculpas por ello. No obstante, entiendo que esta rápida revisión histórica puede tener el valor de la claridad para ilustrar la tesis que sostengo. Comienzo, sin más preámbulos, refiriéndome al tratamiento de la dialéctica por Platón.

## 2. LA DIALÉCTICA PLATÓNICA

La dialéctica constituye para Platón la ciencia misma. O más exactamente el camino para la ciencia. Qué entiende Platón por dialéctica aparece expuesto en muchos de sus diálogos, pero de forma detallada en algunos de los diálogos de madurez como *El Sofista* y el *Parménides*. Allí Platón expone cómo la realidad puede ser analizada y unificada por medio de la negación. Es decir, la tesis platónica es que se puede analizar y clasificar toda la realidad mediante la oposiciones: es decir, distinguiendo cualquier entidad de su contraria.

La definición por *diairesis*, por división, es el procedimiento científico por antonomasia. Dicho de otro modo, se puede definir cualquier realidad distinguiéndola de todo aquello que no es. Este procedimiento —el propio de la ciencia, según Platón— permite unificar toda la realidad y jerarquizarla elevándose desde las realidades más particulares hasta las más universales. El diálogo es la expresión de esta forma de proceder. Opiniones contrarias se armonizan y unifican por medio del diálogo. Desde la oposición y el enfrentamiento se pasa al acuerdo y la unidad.

La propuesta platónica tiene además una importante carga ontológica, porque la misma realidad es concebida en términos dialécticos. Es decir, no sólo la reflexión racional sigue un procedimiento dialéctico sino que la misma realidad es dialéctica.

Esta versión de la dialéctica tendrá numerosos seguidores a lo largo de la historia del pensamiento. En particular la dialéctica platónica fue la columna vertebral del platonismo que defendieron muchos de los grandes pensadores de Roma y del Medioevo. Plotino o Proclo, Escoto Eriúgena o Eckhart son algunos de los testimonios más vivos de esta forma dialéctica de concebir el saber y la realidad misma. En el siglo XIX, como una prolongación de la dialéctica trascendental kantiana, Fichte primero y Hegel después relanzarán con nuevo vigor la dialéctica platónica<sup>2</sup>, que con Marx y la tradición marxista ha gozado de un claro protagonismo durante casi todo el siglo XX. Es una paradoja de la historia del pensamiento cómo el viejo idealismo espiritualista de Platón sienta las bases metodológicas del materialismo moderno más enérgico.

---

<sup>2</sup> Cfr. R. Santi, *Platone, Hegel e la dialettica*, Vita e Pensiero, Milán 2000

### 3. TÓPICOS Y RETÓRICA DE ARISTÓTELES

Sin embargo, de forma paralela al programa platónico, también en la Grecia clásica, se desarrolló una forma distinta de entender la dialéctica. El pensador de referencia en este caso fue Aristóteles. Como en muchos otros aspectos de su filosofía, también aquí Aristóteles recogió la enseñanza platónica pero transformándola en puntos esenciales<sup>3</sup>. *Tópicos* es el título de la obra en la que expone sus ideas acerca de la dialéctica. Ahí acepta la sugerencia platónica de que la reflexión racional procede dialécticamente, pero con algunas correcciones.

La primera corrección consiste en poner, junto a la dialéctica —e incluso por encima de la dialéctica—, a otras formas diferentes de racionalidad. La dialéctica deja de ser el paradigma de la ciencia para reducirse a algo así como una aproximación a la ciencia, y sobre todo como el símbolo del debate, de la controversia y en general de la solución de las contradicciones. Según Aristóteles, el método científico se inicia de forma dialéctica, pero las definiciones y demostraciones científicas siguen unos procedimientos específicos que se exponen en otras obras del *Organon* llamadas los *Analíticos*.

La segunda corrección aristotélica a la dialéctica platónica afecta a la ontología: se considera importante la dialéctica en el ámbito de la discusión, donde se oponen puntos de vista diferentes y contrarios en busca de una solución compartida. Pero la dialéctica pierde su relevancia ontológica: la realidad, para Aristóteles, no tiene que ver con la dialéctica ni con la negación. Es un procedimiento útil para pensar y para debatir con los demás, pero no lo es para el análisis y definición de lo real.

Hay una tercera corrección que tendrá importancia en el futuro y tiene que ver con la relación entre dialéctica y retórica. Si Platón suele ser muy crítico con la retórica —crítica vinculada habitualmente a su rechazo a la sofística—, Aristóteles en cambio hace de la retórica una parte de la dialéctica. Es decir, no sólo reivindica la retórica como una forma específica de pensar que tiene su propio método y que constituye una disciplina científica importante, sino que además establece una proximidad estrecha entre retórica y dialéctica. De ese modo, en la tradición aristotélica futura estarán habitualmente unidas la dialéctica y la retórica. La *Retórica* aristotélica —como la sofística— busca la persuasión, pero «la retórica es correlativa de la dialéctica, pues ambas tratan de cosas que en cierto modo son de conocimiento común a todos y no corresponden a ninguna ciencia determinada. Por eso, todos en cierto modo participamos de una y otra, ya que todos hasta cierto punto intentamos inventar o resistir un discurso, y defendernos y acusar»<sup>4</sup>.

Se puede resumir la concepción de ‘dialéctica’ que usa Aristóteles con un texto del libro I de *Tópicos* 101a25 - b4:

1. En primer lugar la dialéctica es útil para ejercitarse en la reflexión racional. Es decir, es algo así como una gimnasia o entrenamiento para el ejercicio de la razón.

---

<sup>3</sup> Cfr. E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Bompiani, Milán 2004

<sup>4</sup> Aristóteles, *Retórica*, I-1, 1354a 1-6 (edición y traducción de A. Tovar, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971).

2. En segundo lugar, es útil para participar en discusiones y debates.
3. También es útil para el conocimiento, porque se aprende a discernir lo verdadero y lo falso mediante el desarrollo de una dificultad en ambos sentidos<sup>5</sup>.
4. En cuarto y último lugar —y quizá por esto la dialéctica aristotélica recibirá tanta atención en el futuro—, «es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar cualquier cosa, abre camino a los principios de todos los métodos»<sup>6</sup>. Esta última función de la dialéctica se puede resumir diciendo que ella se ocupa de pensar los principios primeros de cada ciencia, e incluso los principios primeros de la filosofía. De este modo, Aristóteles vuelve a aproximarse a su maestro Platón reivindicando para la dialéctica un papel central —nada menos que pensar los principios— en el saber y la ciencia.

Ahora bien, ¿desde dónde la dialéctica puede llevar a cabo esta tarea de pensar los principios? La respuesta de Aristóteles ya no es platónica: la dialéctica se basa en las opiniones colectivas más poderosas, en los lugares comunes, en los *topoi*. Sirviéndome de un anacronismo, diría que la dialéctica aristotélica propone basarse en los prejuicios culturales de cada pueblo para reflexionar sobre los principios de las ciencias. Cualquier comunidad cultural tiene unos presupuestos indiscutidos a partir de los cuales se discute. Pues bien, la dialéctica sería la encargada de aportar el análisis de esos lugares comunes, a partir de los cuales se plantean las diversas cuestiones.

Éste es el núcleo de la concepción aristotélica de la dialéctica. A partir de ahora, en mi exposición, me referiré exclusivamente a la historia de la dialéctica y la retórica de Aristóteles, que sigue un camino muy diferente al de la dialéctica platónica.

#### 4. LA DIALÉCTICA Y LA RETÓRICA EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL

Al igual que ha sucedido con la dialéctica platónica, también la dialéctica y la retórica aristotélicas dejarán una fuerte impronta en la historia posterior. Sin embargo, tampoco en este caso será una influencia directa a través de la lectura de los textos mismos de Aristóteles sino más habitualmente será un influjo indirecto a través de otros textos y otros autores que recogen las ideas aristotélicas. Dentro del mundo latino, destacaré únicamente dos autores decisivos en esta transmisión. Me refiero a Cicerón y a Boecio<sup>7</sup>, autores separados por casi seiscientos años, que marcan el inicio

---

<sup>5</sup> También la retórica, como la dialéctica, ensaya argumentos contrarios: cfr. *Retórica*, I-1, 1355a 30-39.

<sup>6</sup> Cfr. *Tratados de Lógica I*, trad. Miguel Candel, Gredos, Madrid, 1982.

<sup>7</sup> Una revisión de las vicisitudes de la dialéctica aristotélica en el pensamiento medieval latino puede verse en N. J. Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages: the Commentaries on Aristotle's and Boethius' Topics*, Philosophia Verlag, München 1984.

y el final del imperio romano occidental. Si a Cicerón le debemos la exposición de la retórica que será canónica hasta el siglo XVII, a Boecio le debemos el sistema de la dialéctica que será dominante hasta finales del siglo XII. Uno y otro resultan determinantes en la forma de entender la racionalidad en estos siglos romanos y medievales.

Sin embargo, quizá la presencia más decisiva de la retórica y la dialéctica en estos siglos —hablamos de aproximadamente mil seiscientos años— está no tanto en autores y textos concretos, como en la educación impartida en Roma y en Europa hasta el siglo XVII. Como es sabido, el *trivium* y el *quadrivium* configuraban el esquema básico de la educación que cualquier persona culta debía de recibir. El *trivium* reunía lo que podríamos llamar «letras» frente a las «ciencias» del *quadrivium*. Es un esquema que procede de Varrón —allá por el siglo I a.d.JC— y que pone a la dialéctica y retórica como el fundamento mismo de la cultura y de la ciencia. De este modo, toda la cultura y la ciencia en Roma y en el pensamiento latino se asienta sobre los cimientos puestos por la retórica y la dialéctica.

Quizá hoy nos resulta extraño cómo pudo ser tan esencial la retórica para los romanos (y antes también para los griegos, a pesar de las críticas de Platón). La retórica es importante porque es la que proporciona certezas en la transmisión del saber. Y el saber reclama certeza. Bastaría hoy pensar simplemente en el papel de la publicidad, de la propaganda o del marketing en la vida económica o política, para reconocer la función decisiva que en nuestros días ejerce de nuevo la retórica. Para comprar un producto o para votar en unas elecciones necesitamos no tanto demostraciones científicas como certezas subjetivas. Y proporcionar estas certezas es justamente de lo que se ocupa la retórica. Los romanos sabían que la vida pública requiere un tipo de argumentaciones que no son las de la ciencia, pero que aportan certezas suficientes para la acción.

¿Y por qué la dialéctica llega a convertirse en la racionalidad por antonomasia entre los medievales latinos? Porque es el procedimiento que sigue la razón para unificar perspectivas, opiniones y argumentos contrarios<sup>8</sup>. Entre los medievales latinos ‘dialéctica’ equivale a ‘ciencia’ o a ‘filosofía’, en tanto representa la aproxima-

---

<sup>8</sup> «La dialéctica medieval no es una simple secuela del sistema docente de la *disputatio*, sino que a la inversa, ésta reposa sobre la conexión interna de ciencia y dialéctica, de respuesta y pregunta. Hay un conocido pasaje de la *Metafísica* aristotélica (M-4, 1078b 25s) que ha suscitado muchas discusiones y que se explica sin dificultad desde este nexo. Aristóteles dice en él que la dialéctica es la capacidad de investigar lo contrario, incluso con independencia de qué, y (de investigar) si para cosas contrarias puede existir una y la misma ciencia. En este punto aparece una característica general de la dialéctica (que se corresponde por entero con lo que encontramos en el *Parménides* de Platón) unida a un problema lógico muy especial que conocemos por la *Tópica* (105b 23). Pues parece en verdad una pregunta muy especial ésta de si es posible una misma ciencia para cosas opuestas. [...] En realidad la relación entre las dos preguntas se comprende muy bien si retenemos la primacía de la pregunta ante la respuesta, que sería lo que subyace al concepto de saber. Saber quiere decir siempre entrar al mismo tiempo en lo contrario. En esto consiste su superioridad frente al dejarse llevar por la opinión, en que sabe pensar las posibilidades como posibilidades. El saber es fundamentalmente dialéctico. Sólo puede poseer algún saber el que tiene preguntas, pero las preguntas comprenden siempre la oposición del sí y del no» (H.G. Gadamer, *Verdad y método*, vol.I, ed. Sígueme, Salamanca, 1977, trad. A. Agud y R. de Agapito, p. 442).

ción racional a los principios, incluidos los principios teológicos. Si la dialéctica se ocupa de pensar los primeros principios de cada ciencia, también será la que reflexione sobre los primeros principios de la teología, que es considerada la ciencia suprema. Este ambicioso programa metodológico atribuido a la dialéctica por los pensadores latinos medievales no estará exento de enfrentamientos entre dialécticos y antidialécticos, es decir, entre quienes aceptan la dialéctica en el entendimiento de la religión y quienes rechazan cualquier nexo entre religión y dialéctica.

El pensamiento medieval, sin embargo, no se reduce a la tradición cultural latina sino que incluye también otras tradiciones, como por ejemplo la islámica, la bizantina o la judía. En estas tradiciones no jugaron ningún papel esencial ni Cicerón ni Boecio ni el *trivium*. Pero a cambio, gozaron de gran predicamento los mismos textos de Aristóteles de *Tópicos* y *Retórica*. La cultura árabe —que integra en estos siglos tanto a pensadores islámicos como a judíos y cristianos— depende no de Roma sino de Atenas y Alejandría. En particular la llamada Escuela de Alejandría<sup>9</sup>, promovida por Ammonio Hermias, floreciente en torno al año 500, será el núcleo de la transmisión de la filosofía griega a la filosofía árabe, gracias al exilio —forzado o no— de numerosos filósofos a tierras de Siria y gracias a las densas relaciones entre los imperios islámico y bizantino. Son filósofos olvidados durante siglos pero que hoy reciben especial atención, como es el caso de Simplicio o Juan Filopón. Muchas de las obras de estos autores son comentarios a textos de Aristóteles, por lo que nuevamente Aristóteles se convirtió en su autor de referencia.

Respecto al tema que nos ocupa, la Escuela de Alejandría transmitió una convicción que arraigará en la filosofía islámica y judía: se trata de que la retórica y la dialéctica —e incluso la poética— son formas autónomas y específicas de pensar, distintas del razonamiento científico. O dicho de otro modo, para la filosofía en lengua árabe la lógica no es sólo ciencia sino también poética, retórica y dialéctica<sup>10</sup>. Más aún, mientras que el razonamiento científico está reservado a unos pocos<sup>11</sup>, el razonamiento poético, retórico y dialéctico es común a la inmensa mayoría de las personas. Por decirlo así, todos pensamos y razonamos, pero sólo unos pocos se dedican a la ciencia. Las consecuencias para la educación son grandes: la base de la educación del pueblo no está tanto en la ciencia como en la poética, la retórica y, en todo caso, la dialéctica.

---

<sup>9</sup> Cfr. R. Walzer, *Zur Traditionsgeschichte der aristotelischen Poetik*, en: *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Bruno Cassirer, Oxford 1963, pp. 129-136.

<sup>10</sup> «La lógica señala los cinco métodos de razonamiento: el demostrativo, que produce un conocimiento cierto; el dialéctico, que se usa sólo para argumentar por medio de afirmaciones comunes y opiniones acreditadas, admitidas por todos los hombres sin demostrar, con los que se convierten en proposiciones meramente probables; el sofístico, que induce a error y a confusión, llegando a convertirse en una habilidad técnica para engañar y falsificar la verdad; el retórico, cuyo fin es persuadir al hombre acerca de cualquier opinión, pero sin producir el asentimiento propio de la opinión probable, característica del dialéctico; y en fin, el poético, que intenta provocar en la mente una representación imaginativa, a través de las palabras, para inducir al hombre falto de reflexión a aceptar o rechazar lo representado» (R. Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid 2001, p. 113).

<sup>11</sup> «La élite se establece en primer lugar y en sentido propio entre los filósofos perfectos. Después entre los dialécticos, después entre los creadores de las leyes, después entre los teólogos y los juristas» (Alfarabi, *Libro de las letras*, Parte II, cap. I, p. 62, Trotta, Madrid 2004, trad. J.A. Paredes).

Estas ideas las encontramos repetidas en la mayoría de los filósofos musulmanes y judíos. Si se quiere indicar algún nombre determinante en cuanto a influencia en la tradición filosófica árabe, hay que señalar sin duda a Alfarabi<sup>12</sup>, que vive hacia el siglo X en Bagdad. Le debemos una filosofía política<sup>13</sup> basada en la educación retórica y poética del pueblo, dentro de los límites de cada comunidad cultural. En la tradición filosófica judía muchas de las ideas de Alfarabi arraigarán sobre todo con Maimónides<sup>14</sup>, filósofo cordobés del siglo XII, quien, a su vez, subraya la importancia de la fe, de la confianza en la tradición para la transmisión del saber<sup>15</sup>. Esta fe en la tradición cultural se adquiere principalmente por medio de la retórica<sup>16</sup>. La *Guía de perplejos* de Maimónides es, sin duda, una obra religiosa judía, pero es también una obra que sigue una metodología conforme a la retórica y la dialéctica de Aristóteles<sup>17</sup>.

La influencia de la filosofía islámica y judía en el pensamiento latino medieval es importante y conocida. Y afecta también a la recuperación de los textos de *Tópicos* y *Retórica* de Aristóteles, apenas conocidos hasta el siglo XIII. En resumen, nuestra cultura occidental moderna se extiende sobre un denso tejido intercultural —donde se mezclan indistintamente las influencias latinas con las islámicas, judías y bizanti-

---

<sup>12</sup> Sobre la retórica y poética en Alfarabi y otros filósofos musulmanes, cfr. D.L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Brill, Leiden 1990. Por mi parte, he estudiado este aspecto de la filosofía farabiana en *Racionalidad y diversidad cultural en Alfarabi*, en: *Formas de racionalidad y diálogo intercultural*, F.Triki, T.Ausín, R.Parellada y V.Serrano (eds.), Georg Olms, Hildesheim (en prensa). Lo que caracteriza a la dialéctica es que se mueve en el terreno de las opiniones de las que todos están ciertos, pero no por su necesidad objetiva sino por la fuerza argumentativa que da el hecho de que todos —o la inmensa mayoría— comparten esas opiniones. Alfarabi insiste, siguiendo a Aristóteles, en la importancia de esas certezas fuertes que todos comparten, aunque frecuentemente sean opiniones insuficientemente fundadas. Las certezas pueden ser casi tan fuertes como las proporcionadas por las demostraciones apodícticas, pero carecen de su necesidad. Por eso, son consideradas probables o incluso muy probables, en tanto que reciben el asentimiento de prácticamente todos los ciudadanos de una nación. Sobre la diferencia entre las proposiciones dialécticas, retóricas y poéticas, cfr. Alfarabi, *Catálogo de las ciencias*, art. II, pp. 26-31, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Patronato Menéndez Pelayo-Instituto Miguel Asín, Madrid 1953.

<sup>13</sup> Cfr. con detalle M.S. Mahdi, *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, Herder, Barcelona 2003. Cfr. también S. Gómez Nogales, *La política como única ciencia religiosa en al-Farabi*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid 1980.

<sup>14</sup> Acerca de la influencia de Alfarabi en Maimónides, cfr. la introducción de Sh. Pines a la *Guía*: Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, The University of Chicago Press, 1963, vol. I, pp. LXXVIII-XCII; y también Sh. Pines, *The limitations of Human Knowledge according to al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides*, en: Isadore Twersky, *Studies in Mediaeval Jewish History and Literature*, Harvard University Press, 1979, pp. 82-102; L.V. Berman, *Maimonides, the disciple of Alfarabi*, en: *Israel Oriental Studies*, 4, pp. 154-178; R. Ramón Guerrero, *Alfarabi y Maimónides*, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 7(1989), 43-52.

<sup>15</sup> He estudiado la concepción de la retórica de Maimónides en: *Dialéctica y retórica en Maimónides*, en: *Maimónides y el pensamiento medieval. Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval* (9-11 de diciembre de 2004), Córdoba (en prensa).

<sup>16</sup> Cfr. Maimónides, *Tratado de lógica*, 8 (edición de R. Brague, *Traité de logique*, Desclée de Brouwer, Paris 1996).

<sup>17</sup> Cfr. J.L. Kraemer, *Maimonides' use of (aristotelian) dialectic*, en: *Maimonides and the sciences*, R.S. Cohen y H. Levine (eds.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001, pp. 110-13.

nas— y donde el ejercicio de la razón se basa en la dialéctica y retórica de raíz aristotélica.

## 5. AUGE DE LA RETÓRICA RENACENTISTA

Frente a lo que pudiera parecer, el fin de la Edad Media no marca el final de la retórica y de la dialéctica en la cultura. Muy al contrario, el Renacimiento renovó y promovió con especial vigor esta forma de concebir el saber y la ciencia<sup>18</sup>. Los siglos XV y XVI incluso se puede decir que marcan el momento álgido tanto de la retórica como de la dialéctica. No obstante los acentos han cambiado.

En primer lugar, el humanismo renacentista exhibe un rotundo y creciente antia-ristotelismo, ya desde Petrarca; pero curiosamente este rechazo del aristotelismo es compatible con la exaltación de la retórica aristotelizante de Cicerón o de Quintiliano, e incluso con el entusiasmo por los libros de la *Retórica* del mismo Aristóteles<sup>19</sup>. Otro tanto se puede decir de la *Poética*<sup>20</sup>. La figura de Lorenzo Valla es paradigmática de esta actitud que se sabe moderna y se distancia de la escolástica.

En segundo lugar, la dialéctica aristotélica renacentista es utilizada en ocasiones para alimentar un cierto escepticismo que se extiende entre los humanistas, escepticismo que insiste sobre las limitaciones de la razón frente al valor de la piedad y la certezas de la fe religiosa<sup>21</sup>. No es pequeña en este sentido la influencia del averroísmo paduano.

En tercer lugar, la retórica y la dialéctica, ya desde el siglo XIV adoptan una clara orientación pragmática<sup>22</sup>. Son apreciadas no tanto por su valor heurístico para la

---

<sup>18</sup> Cfr. P.O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, FCE, Madrid, 1993.

<sup>19</sup> «L'influenza di Aristotele non declinò durante il Rinascimento, ma di fatto si accrebbe in maniera enorme» (Ch.B. Schmitt, *La tradizione aristotelica: fra Italia e Inghilterra*, Bibliopolis, Nápoles, 1985, p.12). En rigor las críticas a la física aristotélica no están tan generalizadas como a veces se cree. Basta destacar el interés que despierta el descubrimiento de la *Mecánica*, una obra aristotélica atribuida falsamente al mismo Aristóteles. En la misma línea influye la recuperación de Averroes. Cfr. pp. 14-16, 51-55. En cualquier caso, el interés por Aristóteles en el siglo XVI y principios del XVII va más allá de los conflictos religiosos: cfr. Ch.B. Schmitt, *op.cit.*, pp. 19-22. Es significativo por ejemplo el desarrollo del aristotelismo en la Inglaterra anglicana del XVI y XVII: cfr. p. 75. El aristotelismo renacentista no es un movimiento homogéneo. Hay aristotelismos para todos los gustos, que responden a tradiciones e influencias muy diversas: cfr. Ch.B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 89-109.

<sup>20</sup> Respecto a la influencia de la *Poética* aristotélica en el siglo XVI, cfr. R.W. Lee, *Ut pictura poesis. La teoría humanística de la pintura*, Cátedra, Madrid 1982, p. 20. La *Poética* alcanza su mayor influencia durante el siglo XVI. La primera traducción latina fiable corresponde a Lorenzo Valla (1498). Robortelli la comenta en 1548 e insiste en el olvido que había sufrido hasta entonces. Acerca de las traducciones de Aristóteles, cfr. Ch.B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, pp. 64-88.

<sup>21</sup> Cfr. R.H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México 1983.

<sup>22</sup> Acerca de la evolución de las relaciones entre dialéctica y retórica, cfr. P. Mack, *Humanist rhetoric and dialectic*, en *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, J. Kraye (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 82-99.



ciencia como por su utilidad para la acción y para la política. Es decir, la retórica y la dialéctica se convierten en instrumentos, en herramientas para la acción<sup>23</sup>. Y en particular para la acción política. En este sentido representan el pensamiento y la argumentación útiles para la vida pública y la práctica cotidiana, frente a la ciencia escolástica a la que se reprocha su excesiva e inútil atención a la especulación metafísica.

## 6. LA RUPTURA CON EL ARISTOTELISMO

La proclamación de la llamada ciencia moderna —en pensadores tan emblemáticos como Galileo, Bacon o Descartes— significa la auténtica ruptura con el pensamiento renacentista y medieval<sup>24</sup>. Esto es, con el aristotelismo. Se ha prestado mucha atención al cambio de modelo cosmológico en Copérnico y Galileo frente a la astronomía de Ptolomeo y frente a la física aristotélica.

Sin embargo, lo que deseo subrayar hoy es que la ruptura decisiva de la Modernidad no estuvo tanto ahí como en la metodología: lo que Descartes, Galileo o Bacon proponían era un nuevo método opuesto al método anterior de la retórica y la dialéctica, método al que se objetaba que era palabrería y propaganda, pero incapaz de ciencia rigurosa.

Es decir, después de dos mil años de hegemonía de la retórica y la dialéctica en la educación y la cultura, la Modernidad promete un nuevo paradigma metodológico ajeno por completo a aquellas. El nuevo método se basa en la experimentación —es decir, en las experiencias controladas— y el cálculo matemático. Se abandona, en cambio, la interpretación y discusión de textos como vía metodológica. La retórica —sobre todo desde Ramus— quedó reducida a una mera preceptiva ornamental y la dialéctica se abandonó simplemente como un estorbo.

La política, a su vez, se apartó de la concepción republicana de Cicerón, quien entendía la política sobre la base de la discusión pública. Para la política moderna, centrada en el concepto de poder, la retórica y la dialéctica tampoco aportaban nada de interés. Finalmente, la moderna racionalidad práctica —especialmente desde Kant— se constituye exclusivamente en torno a la afirmación de la libertad, de modo que la argumentación retórica y dialéctica pierden igualmente cualquier interés para la racionalidad de la acción libre.

En cualquier caso, ya un siglo antes de Kant, a mediados del siglo XVII, la nueva metodología de la moderna ciencia había logrado ya una indiscutible aceptación, mientras que la retórica y dialéctica aristotélicas permanecían arrumbadas como una

---

<sup>23</sup> El pensamiento de Gracián es un claro ejemplo de este énfasis en la racionalidad práctica. Acerca de la retórica en España en el siglo XVI, cfr. L. López Grigera, *La retórica en la España del Siglo de Oro*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994. En particular, acerca de la difusión de la *Retórica* de Aristóteles en España en esa época, cfr. de la misma autora, *Anotaciones de Quevedo a la Retórica de Aristóteles*, Gráficas Cervantes, Salamanca, 1998, pp. 27-46.

<sup>24</sup> Cfr. M.A. Finocchiaro, *Galileo and the art of reasoning: rhetorical foundations of logic and scientific foundations of logic and scientific*, Reidel, Londres 1980.

curiosidad histórica y, a la vez, como símbolo del engaño y la falta de autonomía. Se veía la referencia a textos —es decir, a otros autores, a autoridades— como una humillante servidumbre al pensamiento de otros. Esos textos no eran algo que uno hubiera pensado por sí mismo sino pensamiento de otros, y por tanto merecedor de sospecha y crítica. El único autor que merece crédito es uno mismo. Nada quedaba de aquella vieja convicción medieval, proclamada por Juan de Salisbury, de que somos enanos a hombros de gigantes.

## 7. LA EXCEPCIÓN DE VICO

Hubo, no obstante, algunas excepciones: autores aislados que reivindicaron la importancia de la retórica, de la gramática y de la dialéctica, por delante de la nueva metodología científica ya hegemónica. El caso de Vico es quizá el más conocido. Profesor de retórica en Nápoles a comienzos del siglo XVIII, muestra cómo la creación, formación y desarrollo del lenguaje antecede a todo análisis científico. O dicho de otro modo, proclama a contracorriente de la moda metodológica dominante que el estudio de la retórica debe ser previo al estudio de las ciencias experimentales y matemáticas<sup>25</sup>.

En particular, siguiendo las enseñanzas de Cicerón y Aristóteles, recuerda que la argumentación práctica y jurídica es más básica y elemental que cualquier demostración «científica». También los científicos deben debatir y aportar pruebas ante un tribunal, aunque los tribunales de las corporaciones científicas no sean los mismos que los tribunales de administración de justicia. También los científicos deben acusar, defenderse y aguardar una sentencia. Y por tanto también ellos han de argumentar jurídicamente.

Vico se lamenta de que en su tiempo «se alaba la sola crítica [es decir, la metodología moderna introducida por Descartes y Galileo]. La tópica, por el contrario, no sólo no es puesta delante, sino totalmente pospuesta. Mal hecho [señala Vico] pues como la invención de temas (*argumentorum inventio*) es anterior por naturaleza al enjuiciamiento acerca de su verdad, así la tópica como materia de enseñanza debe ser anterior a la crítica»<sup>26</sup>. El argumento de Vico es sencillo: antes de analizar críticamente una cuestión con los métodos rigurosos y exactos que nos proporciona la

---

<sup>25</sup> Sus argumentos son similares a los que, más tarde, empleará Gadamer para recuperar desde la hermenéutica las antiguas enseñanzas: «El *trivium*, dividido en gramática, dialéctica y retórica, y que incluye en ésta la poética, posee respecto a todos los modos particulares del hacer o del fabricar un rango tan universal como el rango que compete a la praxis en general y a la racionalidad que la preside. Estas partes del *trivium*, lejos de ser ciencias, son artes «liberales», es decir, forman parte de la conducta básica de la existencia humana. [...] Pero esto es lo que hace significativa, en el fondo, la relación entre retórica y hermenéutica. [...] Esto ha perdido claridad con el desarrollo del método y de la ciencia como rasgo esencial de la época moderna. Pero en realidad una cultura que otorga a la ciencia un puesto eminente y por tanto también a la tecnología basada en ella, nunca puede rebasar el marco más amplio que envuelve a la humanidad como entorno humano y como sociedad. La retórica y la hermenéutica tienen un puesto indiscutible y global en este marco más amplio» (*Retórica y hermenéutica*, en *Verdad y Método*, II, ed. Sígueme, Salamanca 1992, pp. 280-1).

<sup>26</sup> *El sistema de los estudios de nuestro tiempo*, en: *Elementos de retórica*, Trotta, Madrid 2005, trad. C. Rodríguez Fdz. y F. Romo Feito, p.56.

experimentación y el cálculo, antes es preciso reflexionar acerca de la relevancia de la cuestión que se va a examinar. Porque —y disculpen— pudiera ser que nos ocupemos «científicamente» de estupideces.

Es preciso previamente ponderar si un asunto merece ser estudiado científicamente, o si el tema en cuestión es apto para ser analizado por una determinada metodología. Es decir, cualquier investigación científica ha de ser evaluada previamente para dictaminar si es relevante o no lo es. Antes de hacer ciencia —y un tipo de ciencia en particular— hay que pensar si es pertinente. La reflexión racional sobre la pertinencia o impertinencia de la ciencia —o de un tipo de ciencia—, ésa precisamente es la reflexión propia de la tópica y la retórica según Vico.

En cualquier caso, a pesar de los esfuerzos de Vico, desde comienzos del siglo XVII hasta mediados del siglo XX, la retórica y la dialéctica de cuño aristotélico continuaron siendo disciplinas menores, al menos en cuanto a su relevancia en la metodología científica. La ciencia —cualquier forma de ciencia— era por sí misma camino de progreso para la humanidad, por lo que no necesitaba ningún tipo de legitimación previa. Y en buena medida, ésta sigue siendo la situación actual.

## 8. REIVINDICACIÓN DE LA RACIONALIDAD PRÁCTICA EN EL SIGLO XX

Sin embargo, por esos cambios inesperados en la historia de las ideas, desde la segunda mitad del siglo XX se han ido acumulando propuestas a favor del valor metodológico de la retórica y la dialéctica. Las primeras propuestas no han surgido em ámbitos filosóficos sino en el terreno de la filología y el derecho. Me refiero, por un lado, a Chaïm Perelman, ampliamente conocido por su libro *Tratado de la argumentación*<sup>27</sup>, de 1957, donde expone el programa de lo que él denomina Nueva Retórica, y que es básicamente la reivindicación del valor argumentativo de la retórica y dialéctica aristotélicas<sup>28</sup>. Otro autor que también ha sido determinante en esta misma dirección ha sido Theodor Viehweg, quien también por esos años (*Tópica y Jurisprudencia*<sup>29</sup> es de 1953) recupera el valor de los *Tópicos* aristotélicos —esto es, su dialéctica— para la argumentación jurídica<sup>30</sup>.

En el terreno directamente filosófico, la recuperación de esta metodología se debe principalmente a pensadores del campo de la hermenéutica, como Gada-

---

<sup>27</sup> Cfr. Gredos, Madrid 2000

<sup>28</sup> Con anterioridad había publicado *Rhétorique et philosophie: pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, PUF, París 1952, donde ya expone el núcleo de su interpretación de la dialéctica y retórica de Aristóteles.

<sup>29</sup> Cfr. Taurus, Madrid 1986.

<sup>30</sup> El eco de Viehweg y Perelman en el ámbito jurídico ha sido considerable. Entre los muchos estudiosos que han continuado el camino de la teoría de la argumentación jurídica, se puede mencionar a R. Alexy, *Teoría de la argumentación jurídica: la teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989; A. Aarnio, *Lo racional como razonable: un tratado sobre la justificación jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1991; G. Zaccaria, *Razón jurídica e interpretación*, Civitas, Madrid 2004. Una revisión reciente de estas propuestas puede verse en M. Atienza, *Las razones del derecho. Teorías de la argumentación jurídica*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1997.

mer<sup>31</sup> o Ricoeur<sup>32</sup>. El caso de Gadamer es particularmente significativo porque, en numerosas referencias autobiográficas<sup>33</sup>, ha insistido en que la hermenéutica —como metodología— se encuentra en estricta continuidad con la dialéctica y la retórica aristotélicas<sup>34</sup>. Cito sus propias palabras: «mi propia teoría hermenéutica me obliga a reconocer la necesidad de recuperar este legado socrático de una «sabiduría humana» que en comparación con la infalibilidad semidivina del saber científico es una nesciencia. La «filosofía práctica» elaborada por Aristóteles nos puede servir de modelo. Entiendo que el programa aristotélico de una ciencia práctica es el único modelo de teoría de la ciencia que permite concebir las ciencias «comprensivas». La reflexión hermenéutica sobre las condiciones de la comprensión pone de manifiesto que sus posibilidades se articulan en una reflexión formulada lingüísticamente que nunca empieza de cero ni acaba del todo. Aristóteles muestra que la razón práctica y el conocimiento práctico no se pueden enseñar como la ciencia, sino que obtienen su posibilidad en la praxis o, lo que es igual, en la vinculación interna al *ethos*»<sup>35</sup>. Lo que Gadamer reclama, en definitiva, es reconocer que la actividad científica es una actividad práctica, que está integrada en una tradición cultural, y por tanto ligada a unos valores éticos y a un lenguaje históricamente determinado. La ciencia no empieza desde cero sino desde la cultura que la ha hecho nacer y desarrollarse.

---

<sup>31</sup> He expuesto con detalle la consciente continuidad de la hermenéutica gadameriana con la filosofía práctica aristotélica en *Hermenéutica y formas aristotélicas de racionalidad* (en: *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, T. Oñate, C. García y M.A. Quintana eds., Dyckinson, Madrid 2005, pp. 329-354).

<sup>32</sup> Son numerosas y variadas las referencias de Ricoeur a la filosofía del lenguaje y de la acción práctica de Aristóteles: cfr. por ejemplo, *La metáfora viva*, Europa, Madrid 1980, *passim*. Sobre la influencia de Ricoeur en la hermenéutica jurídica actual puede verse, G. Zaccaria, *Razón jurídica e interpretación*, Civitas, Madrid 2004, y en especial las pp. 281-314.

<sup>33</sup> El punto de arranque de este interés de Gadamer hacia la racionalidad práctica aristotélica lo data él mismo de las tempranas lecciones de Heidegger sobre la *phronesis*. «La virtud aristotélica de la racionalidad, la *phronesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental. A mí me sirvió de modelo para mi propia línea argumentativa. De ese modo, la hermenéutica, esta teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y lo individual, se convirtió para mí en una tarea filosófica central» (*Problemas de la razón práctica*, en *Verdad y Método*, II, p. 317). Acerca de Heidegger, cfr. M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. (Informe Natorp)*, Trotta, Madrid, 2002. (Cfr. bibliografía actualizada al respecto en: C. Segura, *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 165-178). El interés de Gadamer por la filosofía práctica de Aristóteles no decayó nunca. Todavía en 1998 editó el libro VI de la Ética a Nicómaco: *Nikomachische Ethik VI. Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt am Main.

<sup>34</sup> Berti ha subrayado un cierto desenfoco de la filosofía aristotélica por parte de Gadamer, en la medida en que tiende a identificar la *sophia* con la *phronesis* (cfr. E. Berti, *Gadamer and the reception of Aristotle's intellectual virtues*, Revista Portuguesa de Filosofía, 56, 2000, pp. 345-360). A mi modo de ver, la crítica es pertinente desde un punto de vista textual. Sin embargo, una interpretación de la *phronesis* estrictamente ceñida a los textos impediría a Gadamer hacer de Aristóteles un modelo para la hermenéutica. También J. Habermas es crítico con el reduccionismo gadameriano del aristotelismo: cfr. M.C. López Sáenz, *La aplicación gadameriana de la phronesis a la praxis*, en: *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, VI (2001), pp. 93-97.

<sup>35</sup> *Autopresentación de Hans-Georg Gadamer*, en *Verdad y Método*, II, pp. 394 y 395.

## 9. CONSIDERACIONES FINALES

Para terminar con este rápido y breve esbozo histórico, deseo únicamente aludir a la sorprendente recuperación del pensamiento aristotélico en el debate filosófico contemporáneo. No deja de ser curioso que Aristóteles —con sus dos mil cuatrocientos años a cuestas— aparezca hoy en el paisaje filosófico como un interlocutor válido para aportar soluciones a numerosos problemas, especialmente en el terreno de la filosofía práctica, de la ética y de la política<sup>36</sup>.

Pero quizá no resulte del todo extraña esta especie de «resurrección posmoderna» de Aristóteles, si tenemos presente que el siglo XX ha sido un siglo en el que han abundado —y de forma creciente— las críticas a la modernidad. ¿Y qué mejor provocación contra los modernos que aliarse con ese mismo Aristóteles sobre cuyo cadáver se sentaron las bases de la cultura moderna? No obstante, la hermenéutica heideggeriana, al centrar la atención en el lenguaje y el habla<sup>37</sup>, ha vuelto la mirada hacia un aristotelismo olvidado, que no es desde luego el aristotelismo de la metafísica escolástica ni el de la física de Ptolomeo; ni tan siquiera el Aristóteles lógico que tanto ensalzaba Kant.

El aristotelismo actual es un aristotelismo de la racionalidad práctica, que argumenta sobre el terreno de las opiniones más arraigadas, que se ejerce en el debate público, y que busca determinar las acciones preferibles en la vida práctica y política. Uno de sus argumentos preferidos es que la ciencia no se realiza en una torre de marfil sino que se alimenta de convicciones compartidas, y también de discrepancias reconocidas. De este modo, la retórica y la dialéctica representan hoy uno de los intentos de corregir la modernidad, situando la racionalidad práctica por delante de la racionalidad científica.

---

<sup>36</sup> Cfr. *Rehabilitierung des praktischen Philosophie*, M. Riedel (ed.), Rombach, Freiburg 1972. Cfr. también F. Volpi, *The rehabilitation of practical philosophy and neo-aristotelianism*, en *Action and contemplation: Studies in the moral and political thought of Aristotle*, R.C. Bartlett y S.D. Collins (eds.), State University of New York, Albany, 1999, pp. 4-25. Sobre la actualidad de la retórica aristotélica en particular, cfr. la introducción de Q. Racionero a la *Retórica* de Aristóteles (Gredos, Madrid, 1988), pp. 7-19.

<sup>37</sup> Cfr. *Verdad y Método*, II, p.271: «Hay un punto en el que la retórica y la hermenéutica son profundamente afines: la facultad de hablar y la facultad de comprender son dotes humanas naturales que pueden alcanzar un desarrollo pleno aun sin la aplicación consciente de normas».