



**CAMILO ANDRÉS TORRES MARTÍNEZ**

***TÓPICOS, LIBRO I: UNA INTRODUCCIÓN EN LA LÓGICA***

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 26 de febrero de 2021**

# ***TÓPICOS, LIBRO I: UNA INTRODUCCIÓN EN LA LÓGICA***

**Trabajo de Grado presentado por Camilo Andrés Torres Martínez bajo la dirección del profesor Franco Alirio Vergara como requisito parcial para optar al título de Filósofo**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 26 de febrero de 2021**

Bogotá, 26 de febrero de 2021

Profesor  
LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ  
Decano  
Facultad de Filosofía  
Pontificia Universidad Javeriana  
Ciudad

Estimado Fernando:

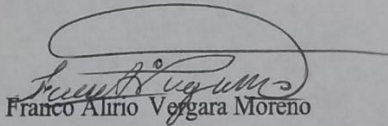
Reciba un cordial saludo.

Tengo el gusto de presentar a la Facultad el trabajo de grado titulado *TÓPICOS, LIBRO I: UNA INTRODUCCIÓN EN LA LÓGICA*, realizado por el estudiante Camilo Andrés Torres Martínez, como requisito parcial para optar al título de Filósofo.

Camilo efectuó una cuidadosa lectura del texto aristotélico y, apropiándose de un modo personal de su contenido, muestra cómo por su carácter práctico y elemental, aún hoy, funciona como una introducción en la práctica lógica-dialéctica, tanto para el interesado en aprender la filosofía, como para el que aborda los problemas más elevados de la obra aristotélica.

A mi juicio, este escrito cumple con los requisitos que exige la Facultad para ser sometido a examen de grado.

Cordialmente,



Francisco Alirio Vergara Moreno

Profesor Facultad de Filosofía

*La educación impartida por los que trabajan a sueldo en torno a los argumentos erísticos sería más o menos al estudio de Gorgias: pues daban a aprender de memoria, los unos, enunciados retóricos y, los otros, enunciados interrogativos, en los que creían respectivamente, unos y otros, que acostumbraban a caer la mayoría de argumentos. Por ello la enseñanza, para los que aprendían de ellos, era rápida, pero sin técnica: pues, dando, no la técnica, sino lo que se deriva de la técnica, creían estar educando, como si uno, declarando que va a transmitir el conocimiento de cómo no hacer daño a los pies, no enseñara, ni la técnica de hacer zapatos, ni de dónde procurárselos, sino que diera muchos tipos de calzados de todas clases: pues éste contribuirá a una cosa útil, pero no transmitirá una técnica.*

Aristóteles

Agradezco a mis padres por el apoyo tanto emocional como económico que me han brindado, así como por el cariño y la hospitalidad que me ofrecieron a lo largo de este proceso; y a Franco Alirio Vergara por abrirme las puertas de su casa -en esta situación de pandemia mundial por Covid-19-, brindándome su amistad, atención y compañía en la elaboración de este Trabajo. Además, debo agradecerle por la ayuda que me brindó a lo largo de mi trasegar en la carrera de filosofía, a él y sus enseñanzas atribuyo el haber llegado hasta este punto. También agradezco al profesor Miguel Ángel Pérez por sus aportes y consejos, en especial por haber estado siempre atento a todo lo relacionado con la elaboración de este Trabajo. Igualmente agradezco al profesor Alfonso Flórez por sus indicaciones para la elección del tema del presente Trabajo, a María Fernanda Galindo por su ayuda y apoyo incondicional, a Catalina Torres Trejos por motivarme, a la entrenadora del equipo de atletismo de la Universidad Diana Bustos que siempre estuvo animándome y, por último, a Javier Peña y Camilo Gutiérrez por sus comentarios y colaboración en la corrección de estilo.

# TABLA DE CONTENIDO

<i>Introducción</i> .....	1
<i>1. Consideraciones previas del método dialéctico</i> .....	3
1. 1. Propósito del tratado .....	4
1. 2. El razonamiento y sus diferentes especies .....	5
1. 3. La utilidad de la dialéctica .....	13
1. 4. Objetivo del tratado.....	16
1. 5. Distinción de los predicables .....	16
1. 6. Breve exposición de los predicables .....	20
<i>2. Aclaraciones sobre los elementos del método dialéctico</i> .....	27
2. 1. Relación entre los predicables.....	27
2. 2. Diversos sentidos de lo idéntico.....	29
2. 3. Garantías de que los argumentos se construyen mediante los predicables ....	32
2. 4. Relación entre las categorías y los predicables .....	35
<i>3. Cómo abordar los problemas y las proposiciones en una discusión</i> .....	40
3. 1. La proposición dialéctica .....	40
3. 2. El problema dialéctico .....	46
3. 3. Especies del argumento dialéctico .....	49
3. 4. Algunos instrumentos de la dialéctica.....	51
3. 5. Cómo inventariar las <i>endoxa</i> .....	53
3. 6. Cómo distinguir los distintos sentidos de un término .....	55
3. 7. El análisis de las diferencias .....	59
3. 8. La captación de las semejanzas.....	60
<i>4. Una puesta en práctica de la dialéctica</i> .....	62
4. 1. La dialéctica en el “Libro I” del <i>De Anima</i> .....	62
4. 2. La dialéctica en el “Libro IV (Γ)” de la <i>Metafísica</i> .....	67
<i>Conclusiones</i> .....	73
<i>Bibliografía</i> .....	76
1. Bibliografía principal .....	76
2. Bibliografía secundaria .....	77

## INTRODUCCIÓN

Al iniciar mis estudios universitarios en el Programa de Filosofía, pude apreciar que esta se realiza en el ámbito del discurso. Hice tal observación, ya que, al leer los textos asignados para las diferentes clases, me di cuenta que, fuese cual fuese el problema o el tema que allí se abordaba, en cualquier caso la cuestión era tratada mediante el discurso. En función de esta observación, surgió un interés por estudiar aquellos autores que se ocupaban de la lógica y del lenguaje, particularmente Aristóteles, dado que, además de ser uno de los primeros en tratar esos temas, siempre vi en él un profesor del cual podía aprender a hacer filosofía.

De acuerdo con esta inclinación por la lógica, el lenguaje y la obra de Aristóteles, opté por llevar a cabo en el presente Trabajo un estudio sobre el “Libro I” de los *Tópicos*, porque en ese libro hay una investigación acerca de la predicación que se puede poner en práctica para introducirnos en la lógica, es decir, en ese libro se muestra la potencia que tiene la lógica sin necesidad de poner al iniciado en ella en un accionar de conceptos y formalizaciones que pueden llegar a poner en dificultades innecesarias y saltos bruscos al estudiante que se prepara en esta materia y en la filosofía en general. Precisamente lo que se pretende mostrar en este Trabajo es que llevar a cabo un estudio del “Libro I” de los *Tópicos* es una forma de introducirnos en la práctica básica de la Lógica. Esto se debe a que con este libro podemos aprender cómo, al participar en una discusión, al plantear un problema y al elaborar un argumento, hay que cuidar la forma del discurso, atendiendo a sus elementos y reglas básicas.

Con el propósito de elaborar el estudio del “Libro I” de los *Tópicos* en la perspectiva propuesta, fue preciso dividir la exposición en tres partes, siguiendo los núcleos temáticos que se pudieron observar en el texto mismo: 1) desde el capítulo 1 hasta el capítulo 5 se presentan las consideraciones previas del método dialéctico, 2) desde el capítulo 6 hasta el capítulo 9 se exponen las aclaraciones sobre los elementos del método dialéctico y 3) desde el capítulo 10 hasta el capítulo 18 se nos enseña cómo abordar los problemas y las proposiciones en una discusión. Luego de haber realizado esa exposición, nos dedicamos, en la cuarta parte de este Trabajo, a mostrar cómo poner en práctica el método dialéctico. Acorde con esta pretensión, tomamos el “Libro I” del *De Anima* y el “Libro IV (Γ)” de la *Metafísica* para revelar la manera en la que pueden utilizarse los elementos del método expuesto en *Tópicos*.

Dicho lo anterior, se ha de señalar que preferimos leer los *Tópicos* como autosuficientes, es decir, sin cotejarlos con los otros textos del *Órganon*, porque, si bien puede hacerse un estudio de las relaciones y las diferencias entre esos textos, eso no siempre es necesario (u obligatorio). Por este motivo, cuando hacemos referencia a los otros textos del *Órganon* lo hacemos para poder comprender mejor lo que se dice en los *Tópicos*. Naturalmente, hemos utilizado una bibliografía secundaria antigua y contemporánea, con la cual podemos percatarnos de las discusiones sobre el papel de los *Tópicos* en la lógica y en el conjunto de la filosofía de Aristóteles. Además, hemos utilizado la bibliografía secundaria para aclarar nuestro punto de vista y no para criticarla o para descalificar otras interpretaciones; más bien la utilizamos como base y refuerzo del estudio que aquí se realiza.

La edición de los *Tópicos* que se utilizará para las citas en español será la de la editorial Gredos, la cual se basa en la edición crítica de Brunschwig publicada por la editorial *Les Belles Lettres*, edición de la que también se hará uso para traer a colación algunos de los términos griegos relevantes en la obra de Aristóteles que nos ocupa. Igualmente, para las citas en español de otras obras de Aristóteles a las que haremos referencia (*Categorías*, *Sobre la Interpretación*, *Analíticos primeros*, *Analíticos segundos*, *Refutaciones sofísticas*, *De Anima*, *Acerca del cielo*, *Partes de los animales*, *Física*, *Retórica*, *Metafísica* y *Ética a Nicómaco*), fueron empleadas las ediciones de la editorial Gredos. No obstante, en cierto momento, las citas del “Libro IV (Γ)” de la *Metafísica* serán tomadas de la edición de la



Editorial Sudamericana y se indicará en una nota a pie de página que desde allí en adelante se hará uso de esa traducción. Finalmente, es preciso señalar, por un lado, que las traducciones al español de las citas tomadas de los textos en inglés de bibliografía secundaria son propias y, por otro lado, se debe decir que en algunas de las citas se añadió el uso de cursivas para hacer un énfasis en ellas.

## 1. CONSIDERACIONES PREVIAS DEL MÉTODO DIALÉCTICO

### 1. 1. Propósito del tratado

Aristóteles empieza los *Tópicos*<sup>1</sup> enunciando el propósito del tratado:

---

<sup>1</sup>Los *Tópicos* es una obra temprana de Aristóteles y no se conoce con precisión la fecha en la que se llevó a cabo. Aun así, se sabe que “fueron escritos por un Aristóteles muy joven, porque, el lenguaje es en gran parte platónico, y todavía no disponía Aristóteles de varias de sus nociones más características como las de *hylé* (*ὑλη*) *dýnamis-enérgeia* (*δύναμις-ἐνέργεια*), ni de su lógica formal, la silogística” (Mosterín, 1983, p. 108). Si bien no conocemos la fecha exacta en la que se escribió este tratado, se sabe que tuvo lugar en unas condiciones en las que había una práctica común de la discusión -práctica hoy perdida-, pues “en la Atenas de la primera mitad del siglo IV [...] el debate era una justa verbal entre dos discutidores (*dialektikoi*) y ante un público. Con frecuencia había un árbitro o moderador que velaba por el fiel cumplimiento de las reglas del juego [...] se elegían o nombraban los dos discutidores, y entre ellos se repartían los dos papeles o roles del debate: uno sería el preguntador o impugnador; otro el respondedor o sostenedor. A continuación, se planteaba un problema (*próblēma*) o tema de discusión, en forma de interrogación disyuntiva de una afirmación y su correspondiente negación: ¿A o no A? ¿Es el mundo eterno o no? ¿Todo se mueve, o no? Unas veces el tema estaba previamente planteado; otras lo planteaba el árbitro; otras, el respondedor. En cualquier caso, una vez planteado el problema, correspondía al respondedor elegir uno de los dos miembros de la disyunción, la afirmación o la negación. Ese miembro elegido de la disyunción se convertía entonces en la tesis del respondedor, que esté debía defender contra los ataques dialécticos de su contrincante, el preguntador. A partir de ese momento toda la iniciativa pasaba al preguntador, que aseteaba a preguntas al respondedor, razonando a partir de sus respuestas. Durante el debate, el preguntador acosaba al respondedor, tratando de hacerle aceptar la opinión contradictoria de su tesis, o, al menos de hacerle aceptar opiniones de las cuales se pudiera inferir tal contradicción. Si lo conseguía, el preguntador vencía a su contrincante. La duración del debate era limitada y estaba fijada de antemano. Pasado el tiempo asignado sin que el preguntador hubiese logrado hacer caer en contradicción al respondedor, este último era declarado ganador” (Mosterín, 1983, pp. 106–107). Dada esta práctica de la discusión, los *Tópicos* “son declaradamente un manual para instrucción de quienes toman parte en competiciones de pública controversia” (Kneale & Kneale, 1972, p. 31), debido a que en ellos se proporcionan “esquemas generales multivalentes de argumentación, a partir de los cuales el discutidor puede construir argumentaciones *ad hoc* sobre cualquier tema y estos esquemas son los llamados lugares o tópicos (*tópoi*)” (Mosterín, 1983, p. 113). Esos *tópoi* están clasificados según “los diferentes grados de predicación” (Aubenque, 1969, p. 201), porque las discusiones solían darse a partir de proposiciones dialécticas en las que una cosa se predica de otra, de manera que, para llevar a cabo esos esquemas generales de argumentación, Aristóteles identificó cuatro formas en las que una cosa se puede predicar de otra y, a partir de ellas, realizó esos *tópoi* que se pueden emplear al momento de entablar una discusión pública. Las cuatro formas de predicación que Aristóteles identificó fue lo que los filósofos medievales denominaron los predicables y, como es bien sabido, ellos son definición, género, propio y accidente. De acuerdo con esa división de los predicables del “Libro II” al “Libro VII” de los *Tópicos*,

El propósito de este estudio es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se *nos* proponga, a partir de cosas plausibles<sup>2</sup> y gracias al cual, si *nosotros* mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario (*Top.*, I, 1, 100a 19).

Si observamos este propósito, podemos notar que en este tratado, más que la exposición de algún tema determinado, se nos plantea la búsqueda de un método que nos lleve a razonar sobre los problemas contruidos a partir de las *endoxa*. En vista de esto, el uso de la primera persona en plural en el propósito del tratado no es de menor importancia, ya que conlleva a que nosotros como lectores seamos los que busquemos el método y nos ejercitemos con él, a tal punto que lleguemos a estar tan bien dispuestos en nuestros hábitos para la argumentación en la discusión, de tal manera que, si somos *nosotros* mismos los que “sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario” (*Top.*, I, 1, 100a 19). En consecuencia, el tratado tiene un interés personal y práctico en aquel que lo lea, pues, va dirigido a que el lector cuide el discurso y que, en cuanto tal, exija lo mismo de su interlocutor.

## 1. 2. El razonamiento y sus diferentes especies

En primer lugar, hay que aprender qué es un razonamiento y cuáles son sus diferentes especies. Según Aristóteles, un “razonamiento (*συλλογισμός*, *syllogismós*)<sup>3</sup> es un discurso

---

se lleva a cabo la exposición de cada uno de ellos. De esta manera, en el “Libro II” y en el “Libro III”, se exponen los tópicos del accidente; en el “Libro IV”, se exponen los del género; en el “Libro V”, los de lo propio, y en el “Libro VI” y en el “Libro VII”, los de la definición. Por su parte, el “Libro VIII” está dedicado a dar consejos técnicos al discutiador, tanto en su papel de preguntador o impugnador como en su papel de respondedor o sostenedor. Con respecto al “Libro I” -el objeto de nuestro estudio-, “constituye una introducción general a la dialéctica y a la ordenación de los *tópicos* según los 4 predicables. El libro IX, finalmente, también conocido por su título independiente de *Perí sophisticón elénkhon* (*Sobre las refutaciones sofisticas*), describe los métodos sofisticos de refutación de una tesis, y fue el último en ser añadido a la obra” (Mosterín, 1983, p. 108).

<sup>2</sup>El término utilizado por Aristóteles en este pasaje es *endoxon* (*ἔνδοξον*) este se encuentra declinado, el neutro de este es *endoxa* (*ἔνδοξα*). En el presente texto se hará uso del término griego en vez de la traducción al español. Esto se debe a que, el término griego pone en evidencia aquellas cosas “que tienen garantías reales, que están autorizados o acreditados por la adhesión efectiva que les dan, o bien la totalidad o la casi totalidad de los hombres o bien la casi totalidad de los *σοφοί*” (Gourinat, 2000, p. 475). Además, sea decidido utilizar el término griego, porque, ese término tiene un uso recurrente en el *corpus* aristotélico y, por ende, es el que estudian y conocen los comentaristas de la obra de Aristóteles. En virtud de esto, respetaremos la gramática del griego, de manera que, cuando necesitemos hacer uso de dicho término en plural utilizaremos *endoxa*, mientras que cuando necesitemos del singular utilizaremos *endoxon*, ya que ese es el singular de dicho término.

<sup>3</sup>Aristóteles expone esta noción de silogismo en cuatro tratados diferentes entre los cuales se encuentran *Tópicos* I, 1, 100a 25, *Refutaciones sofisticas* 1, 165a 1, *Analíticos primeros* I, 1, 24b 18 y *Física* II, 7, 198b 7. El hecho de que esta noción se encuentre en cuatro tratados diferentes es muestra de que, sin lugar a duda, para Aristóteles

(*λόγος, lógos*) en el que sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido” (*Top.*, I, 1, 100a 25)<sup>4</sup>. Si apreciamos esta forma de comprender el silogismo, podemos darnos cuenta de que este se sitúa en el género del discurso. De esta manera, para poder llevar a buen término un razonamiento es preciso que relacionemos las premisas mediante una inferencia, de tal forma que, como producto de esa inferencia, se siga necesariamente la conclusión. En este orden de ideas, “si un argumento parte de premisas que todo el mundo acepta como verdaderas y procede con suficiente rigor y claridad, entonces quienquiera que acepte las premisas tiene que pasar a aceptar la conclusión” (Lear, 1998, p. 239).

Como existen distintos tipos de proposiciones y formas de inferencia, eso genera que haya diferentes especies de silogismos, motivo por el cual hay que considerar a partir de qué y cómo se llevan a cabo esas diferentes formas de elaborar un razonamiento. La primera de estas es el silogismo demostrativo (*ἀπόδειξις, apódeixis*), aquel que “parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas” (*Top.*, I, 1, 100a 28-30). Las cosas verdaderas y primordiales son las que “tienen credibilidad no por otras, sino por sí mismas (en efecto, *en los principios cognoscitivos no hay que inquirir el por qué, sino que cada principio ha de ser digno de crédito en sí mismo*)” (*Top.*, I, 1, 100b 19-22). Como es evidente, para realizar el razonamiento demostrativo debemos partir de proposiciones verdaderas e indemostrables, por lo que este razonamiento, al darse a partir de ese tipo de cosas, apunta a un conocimiento

---

el silogismo es un *lógos* (*λόγος*) en el que a partir “de las premisas se sigue la conclusión” (*Phys.*, II, 7, 198b 7). Razón por la cual, “el razonamiento es más universal que la demostración: en efecto, la demostración es cierto tipo de razonamiento, pero los razonamientos no son todos demostración” (*Ana. Pri.*, I, 4, 25b 28-31). Así pues, esa noción de silogismo expuesta en esos tratados “es tan general, que *se puede aplicar no solamente a la inferencia silogística, sino también a muchos otros tipos de inferencia — si no a la inferencia deductiva en general. El estagirita, sin embargo, procedió a ejemplificar tal definición mediante inferencias de un tipo especial: aquellas en las cuales se establece un proceso de deducción que conduce a establecer una relación de tipo sujeto-predicado partiendo de enunciados que manifiestan asimismo la relación sujeto-predicado*” (Ferrater Mora, 1965, p. 668).

<sup>4</sup>Según esta noción de silogismo al mismo tiempo (a la vez) que tenemos las proposiciones de nuestro razonamiento tenemos la conclusión. No obstante, para nosotros poder extraer la conclusión de las premisas tenemos que llevar a cabo la actividad de inferir, pues, nosotros los hombres adquirimos eso distinto de lo establecido cuando razonamos. En virtud de esto, es verosímil que todo razonamiento sea una inferencia, es decir, “*un paso [...] que va de las premisas a la conclusión y que suele indicarse en el lenguaje a través de expresiones tales como: por lo tanto, luego, en consecuencia, etc*” (Barreiro, 1969, p. 57).

apodíctico, razón por la que, para llegar a algo distinto de lo establecido (conclusión) con unas proposiciones de tales características, es preciso realizar un tipo determinado de inferencia<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup>De este modo, “cuando tres términos se relacionan entre sí, de tal manera que, el último esté contenido en el conjunto del término medio y el término medio esté o no esté contenido en el conjunto del término primero, habrá necesariamente un razonamiento perfecto entre los términos extremos” (*An. Pri.* I, 4, 25b 31-34). Esta es la forma en la que hay que inferir para llevar a cabo el razonamiento demostrativo y de acuerdo con Martha y William Kneale los *Tópicos* “anticipan detalles de la silogística aristotélica” (Kneale & Kneale, 1972, p. 34). De hecho, para ellos hay varios pasajes de los *Tópicos* que se aproximan a las formulaciones de la silogística, por ejemplo, *Top.*, II, 4, 111a 33-111b 2 según ellos en ese pasaje “se deja leer la aceptación de dos estructuras silogísticas [...]. Las aceptadas son ‘si algún M es G y todo M es P, entonces algún P es G’ (*Disamis*, en la tercera figura) y ‘si ningún M es G y todo P es M, entonces ningún P es G’ (*Celarent*, en la primera figura)” (Kneale & Kneale, 1972, p. 35). Otro de los pasajes que ellos toman para mostrar la forma en la que los *Tópicos* se aproximan a la silogística es el que afirma que “el género se predica de todas las cosas que caen bajo la misma especie” (*Top.*, IV, 1, 120b 17-20), pues, según ellos en ese caso hay “un silogismo en *Barbara*, ‘si todo placer es un bien y X es un placer, entonces X es un bien’, en orden a validar el razonamiento en *Felapton* ‘si ningún X es un bien y todo X es un placer, entonces algún placer no es un bien’” (Kneale & Kneale, 1972, p. 36). Ahora bien, si hay este tipo de argumentos a favor de la anticipación de las formulaciones de la silogística en los *Tópicos*. Asimismo, hay argumentos en contra de esto, ya que, para el profesor Marko Malink con base en el mismo pasaje de *Top*, IV,1, “Aristóteles podría haber reescrito esa frase de la siguiente manera: ‘si A es género de B, B es una especie de A, y B se predica de C, entonces, A se predica de C. Si Aristóteles hubiera usado esta notación alternativa en los *Tópicos*, ¿deberíamos considerar los *Tópicos* como el comienzo de la lógica formal? La respuesta, me parece, es negativa, al menos si por lógica formal se entiende un cierto tipo de teoría lógica en lugar de una forma de notación utilizada para expresar esa teoría, para el *topoi* expresado por la notación alternativa sería exactamente la misma que la expresada por la formulación original de Aristóteles” (Malink, 2015, pp. 270–271). De acuerdo con Malink el formular lo expresado en *Tópicos* IV, 1 con la notación en letras no prueba que los *Tópicos* anticipen la teoría lógica formal de la silogística, dado que, para él en los *Tópicos* no parece haber una teoría lógica como si la hay en los *Analíticos*, debido a que, la teoría de los *Analíticos* se da en pro de la demostración y en cuanto tal es un instrumento científico, mientras que los *Tópicos* no son para Malink una teoría lógica, porque, ellos no se dan con vistas a la demostración científica, sino como un manual de instrucción para quienes toman parte en competiciones de pública controversia y, por ende, no anticipan los *Analíticos*. Luego de haber visto estos argumentos a favor y en contra de la anticipación que hay en los *Tópicos* de la silogística, lo que es posible decir es que sea este tratado o no una anticipación de lo expuesto en los *Analíticos*, no se puede negar que en los *Tópicos* Aristóteles se da cuenta que, “de aquellas cosas de las que se predica la especie, también es preciso que se predique el género” (*Tóp*, IV, 1 121a 25-28),- es decir, con eso él observa la manera en la que el género puede contener un particular y como al predicar el género del particular eso muestra lo que es el particular-, por lo que el solo hecho de haber realizado esa observación a partir de esa investigación de las *endoxa*, sea que esa investigación hubiese sido o no una teoría lógica, eso nos permite notar que en el lenguaje común y respetable a partir del cual se discute usualmente hay una estructura formal en la cual se pueden encontrar los silogismos. Esto es importante, porque, este es uno de los motivos por los que se señala que es más adecuado introducir a los iniciados en lógica no por la silogística, sino por la dialéctica, pues, a través de ella se puede enseñar todo el panorama de la silogística sin saltos innecesarios. Además, como los iniciados en lógica son poseedores del lenguaje y pueden discutir y ver pedagógicamente en ese uso común que hacen del lenguaje, cómo una cosa se predica de otra, a través de eso se puede apreciar con mayor sencillez como el lenguaje tiene una forma que es preciso respetar para no enunciar o formular un argumento incorrecto. Punto importante en filosofía, porque, si de lo que se trata es de vivir bien dispuestos para oír y elaborar discursos que mejor que enseñarles de esta forma a disponer su alma para que sean capaces de desenvolverse adecuadamente en esta forma de vida (que se desenvuelve de una manera o de otra en el lenguaje o discurso).

Ahora bien, si el razonamiento demostrativo se lleva a cabo a partir de cosas verdaderas y primordiales, “es dialéctico (*διαλεκτικός*, *dialektikós*) el razonamiento construido a partir de *endoxa*” (*Top.*, I, 1, 100b 19). En este punto, es preciso notar que las *endoxa* son cosas que “*parecen* bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios y entre estos últimos a todos o la mayoría, o a los más conocidos y reputados” (*Top.*, I, 1, 100b 23-24)<sup>6</sup>. Al apreciar esto, podemos darnos cuenta que, a diferencia de las proposiciones de las cuales parte el razonamiento demostrativo<sup>7</sup>, las *endoxa* no son verdaderas y primordiales por sí mismas. Sin embargo, si bien las *endoxa* no son verdaderas y primordiales por sí mismas, ellas pueden llegar a serlo. Esto ocurre porque “eso que es generalmente aceptado sucede tanto en la mente como fuera de ella” (Averroes, 1977, p. 48). Por ejemplo, si decimos “todos los hombres por naturaleza desean saber” (*Met.*, I (A), 1, 980a 23-24), se trata de algo que es aceptado tanto por la mayoría como por los sabios (es decir, un *endoxon*) y además es una proposición verdadera, porque es un hecho que todos los hombres desean saber, de modo que, en un caso como este, el *endoxon* es verdadero, pero, como en algunos casos esto no ocurre, entonces sucede que, si el *endoxon* del cual partimos es verdadero lo es por accidente.

Como las *endoxa* en la mayoría de los casos no son verdaderas y primordiales por sí mismas, hay que inquirir en el porqué de ellas. Conforme a esto, en el razonamiento

---

<sup>6</sup>“Calificados de esta manera las *endoxa* son puntos de vista respetables. El término se traduce a menudo como “proposiciones probables” (cosas plausibles), pero no tiene nada que ver con la probabilidad objetiva o estadística, ni con la probabilidad *a priori*, ni con la probabilidad empírica, como la frecuencia relativa de un evento. Tampoco se refieren a una certeza (*verisimilitudo*) subjetivamente limitada, ni al hecho epistemológico de que para algunas proposiciones sólo hay razones plausibles, pero no suficientes. El término no pretende ser una disminución, sino un énfasis: se refiere a propuestas que son correctas de acuerdo a todo lo que la audiencia -ya sea la multitud o los expertos- conoce hasta ahora” (Höffe, 2003, p. 35). Un ejemplo de *endoxon* podría ser el siguiente: “todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (*EN*, I, 1, 109a 1).

<sup>7</sup>“En *Tópicos* I, 1 Aristóteles contrasta *endoxa* con los principios verdaderos e indemostrables de los cuales parten los silogismos demostrativos. El punto de este contraste, como afirma Alejandro de Afrodisias, tiene que ver con el carácter primario de los principios demostrativos y no con su verdad [...]. Lo que Aristóteles elige decir específicamente sobre los principios de la demostración en el pasaje (un pasaje en el que se introducen los tipos de razonamientos para distinguir el razonamiento dialéctico *Top.*, I, 1, 100a 22-23) indica que no es necesario buscar un “por qué” para los principios de la demostración, más bien la búsqueda de un “por qué” es necesaria para las *endoxa* (ya que, con respecto a los primeros principios de la ciencia es más impropio preguntar por el porqué de ellos *Top.*, I, 1, 100a19-21). La posibilidad de determinar una razón o causa para las *endoxa* las distingue de los puntos de partida de la demostración, pero el ‘que’ de las *endoxa* no está en cuestión” (Pritzl, 1994, pp. 76–77).

dialéctico no se relacionan los tres términos de las dos proposiciones de las cuales partimos para llegar a la conclusión como debe hacerse en el razonamiento demostrativo, sino que en el razonamiento dialéctico “una tesis es lo que está en juego [...] y es lo que sostiene el que responde, de tal manera que [...] el impugnador busca sostener la contradictoria de la tesis” (Gourinat, 2000, pp. 480–481) que sostiene su oponente, y él *pregunta* con el propósito de ir examinando el *endoxon* en cuestión, de tal forma que, si el *endoxon* es incorrecto con las preguntas realizadas, se tengan las premisas necesarias para que aquel que responde concluya la tesis contradictoria de la que decidió sostener al inicio del diálogo. En este sentido, si el que responde llega a aceptar la proposición contradictoria de su tesis inicial, quedará refutado y, por tanto, habrá perdido la disputa<sup>8</sup>. Un ejemplo de un diálogo en el que se presenta un razonamiento dialéctico puede ser el siguiente:

Respondedor: "En la parte concupiscible del alma se da la ignorancia" (tesis).

Preguntador: "¿Admites que el conocimiento es lo contrario de la ignorancia?"

Respondedor: "Sí".

Preguntador: "¿Acaso la parte concupiscible del alma puede tener conocimiento?"

Respondedor: "No".

Preguntador: "Por tanto, tampoco cabe que la parte concupiscible del alma tenga ignorancia" (refutación) [Gamba, 2012, p. 494].

En este caso, el respondedor quedo refutado, dado que, “si el conocimiento es lo contrario de la ignorancia y la parte concupiscible del alma no puede tener conocimiento, entonces tampoco tiene accidentalmente la ignorancia. Luego no cabe que la parte concupiscible del alma tenga accidentalmente la ignorancia” (Gambra, 2012, p. 494). En concordancia, “los *Tópicos* [...] hacen alusión a un procedimiento de raciocinio que Aristóteles denomina ya *silogismo* y que se caracteriza por el carácter obligatorio de la conclusión que se deduce de él, una vez planteadas las premisas” (Aubenque, 1969, p. 202). -En este orden de ideas, es preciso afirmar que los *Tópicos* son también un tratado de la inferencia-.

---

<sup>8</sup>“Las *Refutaciones sofísticas* añaden a la definición del silogismo dialéctico, por el tipo específico de sus premisas, una precisión que no se encuentra en la definición del silogismo dialéctico en los *Tópicos*, a saber, que el silogismo dialéctico deduce una contradicción” (Gourinat, 2000, p. 479). Pues, como allí se afirma “dialécticos los que prueban la contradicción a partir de cosas plausibles” (*De Sophisticis Elenchis*, 2, 165b 3-59).

Una vez hemos visto a partir de qué y cómo se lleva a cabo el razonamiento demostrativo y el razonamiento dialéctico, es preciso que pasemos a mirar lo concerniente al razonamiento erístico (*ἐριστικός*, *eristikós*). Lo primero que hay que saber sobre el razonamiento erístico es que hay dos tipos: por un lado, se encuentra el que “parte de cosas que parecen *endoxon*, pero no lo son” (*Top.*, I, 1, 100b 24-25)<sup>9</sup> y, por el otro lado, se encuentra el que “pareciendo un razonamiento y no siéndolo parte de *endoxon* o de cosas que lo parecen” (*Top.*, I, 1, 100b 24-25). Al primero de estos razonamientos se le llama “razonamiento sin más y al otro, en cambio, razonamiento erístico, pero no razonamiento, puesto que parece funcionar como razonamiento, pero no lo hace en realidad” (*Top.*, I, 1, 101a 2-4)<sup>10</sup>.

Conforme a esto, la diferencia entre el razonamiento dialéctico y el erístico es, por un lado, que en ocasiones el erístico parte de cosas que parecen *endoxa* y no lo son de forma genuina, ya que “ninguna de las *endoxa* se manifiesta a primera vista” (*Top.*, I, 1, 100b 25) y, por otro lado, el razonamiento erístico se parece al dialéctico porque, al igual que este, busca una refutación del que responde, pero las refutaciones que se llevan a cabo por medio del razonamiento erístico son aparentes, es decir, de sus premisas no se sigue la contradicción en la conclusión, “pues la sofística es [...] una cierta técnica lucrativa basada en una sabiduría aparente; por ello aspiran a una refutación puramente aparente” (*Soph. El.*, 11, 171b 28-31)<sup>11</sup>. De esta manera:

---

<sup>9</sup>“La diferencia entre un *endoxon* genuino y uno aparente no pertenece a la verdad o la falsedad. Se trata, más bien, de saber si la *phantasia* (*Top.*, I, 1, 100b 27-28) o la presentación que constituye el *endoxon* genuino tiene una importancia o un significado un ‘por qué’ (*‘why and wherefore’*) que no se da en su propia presentación. Así pues, el por qué y el cómo pueden ser buscados en el *endoxon* genuino. El *endoxon* meramente aparente no es un verdadero *endoxon*, porque, carece de esta profundidad en la que no se encuentra el ‘por qué’” (Pritzl, 1994, p. 77).

<sup>10</sup>“Aristóteles explica que en realidad el razonamiento erístico no es ningún razonamiento, pues, aunque puede funcionar como tal no lo es porque no concluye. Esta es una de las herramientas argumentales que utilizan los sofistas y que se condenan constantemente en los diálogos platónicos” (López Farjeat, 2002, p. 52).

<sup>11</sup>“Lo que opone más radicalmente la erística a la dialéctica, pero también a las otras formas de diálogo, es que los que discuten en los razonamientos erísticos no tienen un fin común, sino que cada uno tiene un fin propio: la victoria sobre el otro. Aristóteles con todo reconoce que los razonamientos erísticos son útiles, del mismo modo que lo había dicho de los razonamientos dialécticos. Como los razonamientos dialécticos, los erísticos son, en efecto, útiles para la filosofía, puesto que nos enseñan a burlar las trampas de la expresión y del razonamiento en los que podríamos caer. Son igualmente útiles para la reputación, puesto que ofrecen un entrenamiento que evita enfurecerse cuando se debe discutir con un sofista: sin duda esta cólera por la verdad es legítima, pero es un mal servicio a la verdad que deja la victoria a los sofistas, al hacernos pasar solamente por discutidores inexperimentados” (Gourinat, 2000, p. 492). Como el razonamiento erístico es bastante



Algunos [...] aparentan refutar, v. g.: «diciendo» que la misma cosa es doble y no doble: en efecto, el dos es el doble de uno, pero no el doble de tres. O si la misma cosa es el doble y no es el doble de una misma cosa, pero no bajo el mismo aspecto; en efecto, es doble, por «ejemplo», en longitud, pero no es doble en anchura. O bien, si lo es de la misma cosa y bajo el mismo aspecto, y de la misma manera, pero no a la vez: por todo eso puede ser una refutación aparente (*Soph. El.*, 5, 167a 27-36).

Con arreglo a esto, es preciso decir que el que “interroga en el razonamiento erístico busca otras formas de victoria: suscitar error o paradoja, provocar solecismos, engendrar el parloteo” (Gourinat, 2000, pp. 491–492). En última instancia, el que pregunta en un razonamiento erístico es alguien que dialoga mal, motivo por el cual para obtener la victoria en una discusión hay que apartarnos de la sofística y su saber aparente. Por lo tanto, no hay que utilizar cualquier artilugio para obtener la victoria, sino que es preciso cuidar lo que se está diciendo para que sea correcto nuestro razonamiento. De acuerdo con esto, cuando nos presenten un razonamiento, nosotros debemos corroborar el tipo de premisas de las cuales parte el razonamiento y, después de esto, hay que prestar atención a la forma de llegar a la conclusión, de modo que podamos determinar el tipo de argumento frente al que estamos; y, si es el tipo de argumento según el cual la conclusión no se sigue necesariamente de las premisas, hay que poner de manifiesto que esto está sucediendo y el motivo por el cual está sucediendo, ya que, al hacer tal cosa, nos cuidamos a nosotros mismos y a los demás de no elaborar razonamientos aparentes.

Ahora bien, con lo visto hasta el momento, ya estamos en la capacidad de reconocer el razonamiento demostrativo, el dialéctico y el erístico. Sin embargo, antes de finalizar con la exposición de las diferentes especies de razonamiento, es preciso ver que:

Además de todos los razonamientos mencionados, están los razonamientos *desviados* (*παρολογισμός*, *paralogismós*), que surgen a partir de las cuestiones concernientes exclusivamente a algunos conocimientos, por ejemplo, en el caso de la geometría [...] pues el que hace figuras falsas no razona a partir de cosas verdaderas y primordiales, ni de cosas plausibles [...], sino que construye el razonamiento a partir de supuestos que, aunque característicos del conocimiento en cuestión, no son verdaderos. En efecto, construye el

---

recurrente en las discusiones públicas hay que estar prevenidos ante este tipo de razonamiento para no cometerlo y también para no aceptarlo frente a quienes lleguen a elaborarlo.

razonamiento desviado, bien sea trazando de forma indebida los semicírculos o bien tirando ciertas líneas como deberían ser tiradas (*Top.*, I, 1, 101a 5-18)<sup>12</sup>.

De este modo, cuando se razona desde una ciencia en particular (como la química) se llevan a cabo los denominados razonamientos desviados (*paralogismós*).

Con lo anterior finaliza la exposición sobre *qué* es un razonamiento y sus diferentes especies. Sin embargo, es preciso aclarar que aquí no pretendemos hacer una exposición exhaustiva sobre estas cuestiones, sino más bien presentar un esbozo general acerca de las mismas, dado que, en este tratado, para Aristóteles solo hay que “discurrir en torno a estas cosas sumariamente, al estimar que es más que suficiente, de acuerdo con el método preestablecido, *poder reconocer*, de alguna manera, cada una de ellas” (*Top.*, I, 1, 101a 23-24).

Antes de terminar con la exposición sobre las diferentes especies de razonamientos, hay que observar que esa misma clasificación que se elabora en el “Libro I” de los *Tópicos* también se presenta en las *Refutaciones sofísticas* (*Soph. El.*, 2, 165b 1-10) y en el “Libro VIII” de *Tópicos*, pero en la presentación que se hace en este último libro no se incluye el paralogismo, sino que solo se afirma que “el filosofema es un razonamiento demostrativo, el epiquerema, un razonamiento dialéctico, el sofisma, un razonamiento erístico, y el aporema, un razonamiento dialéctico de contradicción” (*Top.*, VIII, 11, 162a 15-18).

Así pues, que esta distinción de los diferentes tipos de silogismos se repita de manera reiterativa en este tratado se explica, debido a que el dialéctico tiene que saber diferenciar cómo y a partir de qué cosas debe inquirir en las discusiones, dado que, al conocer los distintos tipos de argumentos, tendrá un punto de partida para examinarlos o atacarlos. De ahí que el dialéctico esté en capacidad de apartarse del tecnicismo del paralogismo y de la apariencia del razonamiento erístico, distinguiendo sus razonamientos de las demostraciones propias de la filosofía:

---

<sup>12</sup>“El paralogismo puede versar sobre cuestiones de las ciencias particulares, y también puede partir de premisas falsas. Precisamente en esto se asemeja al razonamiento erístico, en que es susceptible de incurrir en el sofisma. Sin embargo, a diferencia de aquél, éste no se apoya en un engaño sino en un error” (López Farjeat, 2002, p. 52). Un ejemplo de paralogismo que explica de manera mucho más clara lo que Aristóteles quiere decir puede encontrarse “en *Refutaciones sofísticas*, 5, 167b 1, en donde Aristóteles explica que, puesto que después de llover, la tierra está mojada, alguien puede concluir que cuando la tierra está mojada es que ha llovido, y esto, puede ser falso” (López Farjeat, 2002, p. 52).

En efecto, la Sofística y la Dialéctica discuten acerca del mismo género que la filosofía, pero «ésta» se distingue por el alcance de su capacidad y la otra por el tipo de vida elegido: y es que la dialéctica es tentativa y refutadora sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente, y la Sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría, pero no lo es” (*Met.*, IV (Γ), 2, 1004b 21-24).

### 1. 3. La utilidad de la dialéctica

Luego de haber estudiado lo correspondiente al razonamiento y sus diferentes especies, debemos considerar “para cuántas y cuáles cosas es útil este estudio” (*Top.*, I, 2, 101a 25). Este estudio es útil fundamentalmente para tres cosas: “para ejercitarse (*γυμνασία*, *gymnasía*), para las conversaciones (*ἐντεύξεις*, *enteúxeis*) y para los conocimientos en filosofía” (*Top.*, I, 2, 101a 26). En efecto, su utilidad para ejercitarse resulta clara por sí misma, pues no solo razonamos dialécticamente cuando disputamos en un diálogo público, sino que podemos construir razonamientos dialécticos “con vistas a ejercitarnos y ensayar” (*Top.*, VIII, 5, 159a 25-27). En este sentido, si antes de sostener un diálogo nos hemos ejercitado (como se ejercita un deportista para una competición olímpica) cuando estemos en la disputa, entonces “podremos habérmolas más fácilmente con lo que nos sea propuesto” (*Top.*, I, 2, 101a 28-29)<sup>13</sup>.

De acuerdo con esta utilidad de la dialéctica, una de sus funciones es la de disponernos para ser capaces de dar argumentos y recibirlos. Por este motivo, en los encuentros dialécticos donde se construyen argumentos por mor de ensayo e investigación, “el que aprende debe exponer siempre lo que él opina” (*Top.*, VIII, 5, 159a 29-30), dado que, a partir de su propia opinión, se le puede hacer ver al aprendiz que las cosas que se enuncian en la vida cotidiana tienen tanto una estructura formal (de sujeto y predicado) como un contenido que es preciso analizar y respetar para que, al enunciar algo, no cometamos error alguno.

---

<sup>13</sup>“El repertorio de dispositivos de examinación que pone a disposición la dialéctica, incluso allí donde se los emplee de modo puramente ejercitativo, adquiere un potencial nada despreciable para la adquisición de conocimiento y la búsqueda de la verdad” (Vigo, 2016, p. 11). Los dispositivos de examinación que pone a nuestra disposición la dialéctica son: 1) el estudio del enlace entre el sujeto y el predicado de la proposición (*Top.*, I, 8, 103b 8) apreciando cuáles son las diferencias entre ellos (*Top.*, I, 16, 107a 38), así como cuáles son sus semejanzas (*Top.*, I, 17, 108a 6-17), 2) la distinción de los diversos sentidos que pueda tener alguno de los términos de la premisa en cuestión (*Top.*, I, 15, 106a 1), y 3) el prestar atención si se comete alguna falacia como la de los razonamientos erísticos (*Soph. El.*, 2, 165b 6), entre otros.

Si pasamos a las otras utilidades de este estudio, podremos notar que también es útil para las conversaciones, “porque, *habiendo inventariado las opiniones de la mayoría*, discutiremos con ellos no a partir de pareceres ajenos, sino de los suyos propios, forzándoles a modificar aquello que nos parezca que no enuncian bien” (*Top.*, I, 2, 101a 30-34). Este estudio es útil entonces para las conversaciones, porque nos prepara para saber distinguir entre las *endoxa* verdaderas y las aparentes, ya que, luego de haber inventariado las *endoxa*, se debe estar en capacidad de reconocerlas y saber distinguirlas, puesto que el ponernos a realizar un inventario de las *endoxa* nos lleva al estudio de las mismas, a tal punto que, al momento de discutir sobre cualquiera de ellas, estemos preparados para saber si son correctas o incorrectas, de modo que, si alguna de ellas es incorrecta, sepamos exponer los motivos por los cuales lo es y, en esta medida, seamos conscientes de las razones por las que podremos forzar a nuestro interlocutor a que modifique aquello que no enuncia bien.

En consecuencia, podemos decir lo siguiente: “Si se tiene en cuenta que el pensamiento y más particularmente la investigación (*zétésis*) son, según la fórmula platónica que no desapueba Aristóteles [...], «un diálogo del alma con ella misma»” (Aubenque, 1969, p. 201), entonces hay que hacer que el alma se recree en el *lógos* en lugar de simplemente buscar la victoria en el diálogo, de forma tal que sea ella la que se encuentre con sí misma cuando llegue a comprender de un modo correcto aquello de lo que se está discutiendo. Con base en esto, al momento de discutir hay que hacerlo adecuadamente, ya que, de lo contrario, la consecuencia de realizar mal esta actividad recaerá sobre nosotros mismos y esto afectará negativamente la comprensión del tema que se esté discutiendo, debido a que razonar mal no nos permitirá tener una comprensión precisa y certera del tema de la investigación en curso. En este sentido, al momento de dialogar y formular argumentos es preciso habernos ejercitado debidamente y estar bien dispuestos para elaborar nuestros razonamientos, ya que, de lo contrario, mostraremos los malos hábitos y vicios (de sabiduría aparente) a los que estamos acostumbrados en nuestras argumentaciones.

Para terminar con el tema de la utilidad de la dialéctica, hay que notar que ella también nos sirve para los conocimientos en filosofía, porque:

...pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las cuestiones 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 respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles [*endoxa*] 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 (*Top.*, I, 2, 101a 34 – 101b 4)<sup>14</sup>.

Es de gran importancia el hecho de que la dialéctica sea la que nos permite plantearnos las *aporías* que nos llevan a discernir entre lo verdadero y lo falso en cada caso, ya que, si el “principio es una proposición inmediata de la *demonstración*” (*An. Post.*, I, 2, 72a 6-8), la dialéctica es la que nos abre el camino hacia los principios de la demostración, pues ella es la adecuada para inquirir el porqué y examinar si una proposición es verdadera y autoevidente por sí misma. De este modo, es preciso tomarnos el trabajo de razonar dialécticamente antes de adentrarnos en la ciencia y la filosofía, dado que es gracias al razonamiento dialéctico que podemos estar en disposición de observar la verdad que nos permitirá llevar a cabo adecuadamente los razonamientos dialécticos y demostrativos, así como los razonamientos propios de la ciencia en general.

Luego de haber visto las tres utilidades de este estudio, hay que reconocer que ellas no son excluyentes entre sí, sino que más bien se complementan, debido a que, al ejercitarnos con este método, estaremos bien dispuestos para construir los razonamientos en las conversaciones. Además, si inventariamos las *endoxa* y las examinamos como es debido, con eso nos disponemos a razonar sobre esas cosas y podemos distinguir cuales de ellas nos sirven como punto de partida para la demostración.

---

<sup>14</sup>“La utilidad de la dialéctica para la ciencia y la filosofía no concierne a aquello de lo que pueda haber demostración científica, sino que guarda relación, más bien con los principios de la demostración, pues, [...] la tarea que más propiamente pertenece a la dialéctica, allí donde se la emplea en sede científica o filosófica, es la de abrir camino hacia los principios. Por lo tanto, la utilidad científica y filosófica de la dialéctica no se explica por una capacidad de sustituir a la demostración científica, allí donde esta resulta posible, *sino que remite, por el contrario, a los límites estructurales que están trazados de antemano al conocimiento demostrativo, en la medida en que este debe partir, de modo mediato o inmediato, de principios indemostrables* [...]. En tal sentido, la filosofía presupone el recurso a la dialéctica, acotando dentro de los límites que demarca la referencia a la discusión relativa a los principios, pero nunca puede convertirse ella misma en “mera” dialéctica. (Vigo, 2016, pp. 11–12). En vista de esto hay que tener en cuenta que Aristóteles concede un importante papel al punto de partida en las *endoxa* cuando se trata de elaborar discusiones relativas a los principios, ya que, es a partir de ellas que discurrimos en torno a esos principios de la demostración.

Finalmente, tal vez lo más importante de la utilidad de este estudio es que el uso y dominio de este método nos sirve para cuidar la forma del discurso en cualquiera de los ámbitos del conocimiento, debido a que, al partir de las *endoxa*, la dialéctica tiene la generalidad necesaria para penetrar en los distintos ámbitos del conocimiento e inquirir en el porqué de cada cosa.

#### 1. 4. Objetivo del tratado

El objetivo de los *Tópicos* es llegar a dominar el método dialéctico. En palabras de Aristóteles:

Poseeremos perfectamente el método cuando lo dominemos de forma semejante a como en la retórica, la medicina y las capacidades de este tipo: *esto es lo que nos proponemos en la medida de lo posible*; pues ni el retórico convencerá ni el médico curará de cualquier modo, *sino que, sólo en caso de que no descuiden ninguna de sus posibilidades*, diremos que poseen adecuadamente su ciencia (*Top.*, I, 3, 101b 5-10).

Esta analogía planteada con base en la medicina y la retórica apunta a mostrar que, así como en la retórica hay que saber “reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso” (*Ret.*, I, 6, 1355b 11-12), asimismo hay que dominar los elementos de este método para lograr una victoria genuina en la discusiones; y, para obtener una victoria adecuada en la discusión, es preciso que nuestros razonamientos sean conformes con la verdad, dando lugar a que la conclusión se siga necesariamente de las premisas o haciendo manifiesto el error en el argumento que se nos presenta. De este modo, tendremos que prepararnos con el método dialéctico para lograr una victoria genuina en las discusiones.

#### 1. 5. Distinción de los predicables

Después de haber visto cuál es el objetivo del tratado, se debe estudiar en qué consiste el método dialéctico y los elementos que los constituyen. En primer lugar, este método consiste “en hacernos cargo de a cuántas y cuáles cosas se refieren y de qué constan las proposiciones” (*Top.*, I, 4, 101b 12)<sup>15</sup>, por lo cual se ha de notar lo siguiente:

---

<sup>15</sup>Antes de ver de que constan las proposiciones hay que ser conscientes de que “la proposición es una de las dos partes de la aserción (afirmación o negación), *que predica una sola cosa acerca de una sola cosa*” (*Ant.*

... toda proposición y todo problema indican, bien un *género* (*γένος, genos*), bien un *propio* (*ἴδιον, idion*), bien un *accidente* (*συμβεβηκός, symbebekós*) [...] y, ya que entre lo propio significa el qué es ser y lo hay que no, se ha de dividir lo propio en las dos partes antes dichas, y a una se le llamará *definición* (*ὄρος, hóros*), que significa el qué es ser, y a la otra de acuerdo con la designación dada en común a ambas se le llamará propio (*Top.*, I, 4, 101b 18-23).

Según esto, las proposiciones se refieren a los cuatro elementos del método y constan de cualquiera de ellos, a saber: “propio (*ἴδιον, idion*), definición (*ὄρος, hóros*), género (*γένος, genos*) y accidente (*συμβεβηκός, symbebekós*)” (*Top.*, I, 4, 101b 25). Como las proposiciones constan de cualquiera de estos cuatro elementos, el método dialéctico se centra en el estudio de cada uno, razón por la cual hay que investigar *en términos generales* “qué es la definición, qué es lo propio, qué es el género y qué es el accidente” (*Top.*, I, 5, 102a 1).

No obstante, antes de ver en qué consiste cada uno de los elementos de los que consta el método hay que apreciar lo siguiente: son “iguales en *número* e idénticas las cosas de las que constan los argumentos y aquéllas sobre las que versan los razonamientos. En efecto, los argumentos (*λόγοι, logoi*) surgen de las proposiciones; y aquello sobre lo que versan los razonamientos (*συλλογισμοί, syllogismoí*) son los problemas” (*Top.*, I, 4, 101b 14-16). Esta enseñanza de la identidad de número entre las cosas de las que constan los *lógoi* y los *syllogismoí* es importante porque aquellos términos de los que constan los *lógoi* son idénticos en número a los términos de los que constan los *syllogismoí*. Lo que esto quiere decir es que, si un silogismo parte de ciertas proposiciones, estas tienen ciertos términos y estos son idénticos en número a los términos de los que se compone el silogismo. Para comprender esto un poco mejor, pongamos como ejemplo el siguiente silogismo: si todos los abogados son seres racionales y si todos los seres racionales son hombres, es necesario que todos los abogados sean hombres. Claramente en este silogismo tenemos dos proposiciones (premisas) y una conclusión. La primera proposición de este silogismo es “todos los abogados son seres

---

*Post.* I, 2, 72a 9-10). Al ser esto de tal modo la proposición se compone del objeto del cual se predica, del verbo ‘ser’ (verbo copulativo) que es el que nos permite afirmar o negar la relación entre el sujeto y el predicado, y finalmente si en la proposición se predica algo es evidente que el predicado hace parte de ella. Ahora bien, Aristóteles en los *Tópicos* no expone lo correspondiente al sujeto, al verbo, a la afirmación y a la negación, dado que, esas son cosas que se exponen en el *Peri hermeneias* (entre el capítulo 1 y el capítulo 6 de ese tratado), por este motivo, Aristóteles en los *Tópicos* se dedica a estudiar las distintas formas en las que una cosa se puede predicar de otra. Esto, puesto que al exponer esas cosas se alcanzan los *tópicos* que nos permiten tener los lugares de ataque y defensa en las discusiones.

racionales” y la otra es “todos los seres racionales son hombres”. En esas dos proposiciones hay tres términos: todos los abogados, todos los seres racionales y todos los hombres; de modo que esos tres términos que componen aquellas proposiciones son idénticos en número a los términos de los que consta el silogismo.

Conforme a lo anterior, la identidad de número que se da entre los términos de las proposiciones y los *sylogismoí* es una herramienta que podemos emplear cuando razonamos dialécticamente, ya que, al saber cuántos y cuáles son los términos que componen las proposiciones, podremos ser conscientes de la forma en la que, a través de ellos, se llega a la conclusión. Por ejemplo: si decimos “todos los mamíferos son animales, todos los animales son seres vivos, por lo tanto, todos los mamíferos son seres vivos”, entonces es posible indicar que en este silogismo se llega a la conclusión de que todos los mamíferos son seres vivos debido a que, como los mamíferos constituyen una *especie* del género animal y como de este hacen parte los seres que tienen vida, esa relación que se establece entre los mamíferos y los seres vivos por medio del término *animal* nos permite afirmar que los mamíferos son seres vivos. A partir de esto, se hace evidente que, al observar los términos de las proposiciones, podremos ser conscientes del modo como ellos se relacionan para llegar a la conclusión. Por esta razón, si se puede ir de las premisas a la conclusión, también es posible ir de la conclusión a las premisas, dada la identidad de número entre sus términos.

Ahora bien, ya que conocemos en qué consiste la identidad entre *lógoi* y *sylogismoí*, es preciso decir que, si en una discusión nos dan una conclusión (*lógoi*) en la que se predica algo de algo, nosotros, al analizarla y al saber cuántos y cuáles son los términos de los que se compone y la manera en la que se relacionan, debemos llegar a dar cuenta del silogismo por medio del cual se llegó a ella. Por ejemplo, si nos plantean la proposición “las abejas son de sangre fría”, nosotros deberíamos darnos cuenta de que a esa conclusión se podría llegar diciendo que, como todos los insectos son de sangre fría y las abejas son insectos, entonces las abejas son de sangre fría.

Con todo lo anterior, hemos observado sumariamente lo correspondiente a la identidad de número que hay entre los términos de los cuales constan las proposiciones y aquellos que componen los silogismos, razón por la cual deberíamos mirar ahora qué es la definición, qué es lo propio, qué es el género y qué es el accidente. Sin embargo, no podemos



examinar tal cosa sin antes considerar una de las cuestiones importantes que se presentan en este libro:

*el problema (πρόβλημα, problēma) y la definición [proposición<sup>16</sup>] (πρότασις, prótasis) difieren en el modo. Así, en efecto, al decir: ¿acaso animal pedestre bípedo es la definición de hombre? [...] se formará una proposición; en cambio, si se dice: el animal pedestre bípedo ¿es la definición de hombre o no?, se formará un problema; y de manera semejante en los demás casos. De modo que, con toda verosimilitud, los problemas y las proposiciones son iguales en número e idénticos: pues de toda proposición podrás hacer un problema cambiándola de modo (Top., I, 4, 101b 29-35)<sup>17</sup>.*

Según esto, se pone de manifiesto que entre proposiciones y problemas también se da una identidad de número, pero lo que en este caso hay que observar es que las proposiciones que se pueden cambiar de modo son “aquellas ante las que es posible responder sí o no” (Top., VIII, 2, 158a 15-16). Esto se debe a que, ante una pregunta como “¿qué es el hombre?”,

---

<sup>16</sup>Se incluyó a esta cita el término proposición, porque en el texto griego aparece la palabra *πρότασις* (*prótasis*), de manera que, se considera una mejor traducción del término griego la palabra proposición que la palabra definición. Además, se decidió incluir esa palabra, ya que en este pasaje se habla de la diferencia de forma entre problemas y proposiciones, no entre problemas y definiciones. De hecho, los comentaristas cuando hacen referencia a este pasaje muestran cuál es la diferencia que propone Aristóteles entre las proposiciones y los problemas, no entre las definiciones y los problemas. Lo que esto quiere decir es que si bien una definición es una proposición no toda proposición es una definición y, por esta razón, es mejor traducir en este caso *πρότασις* por proposición que por definición.

<sup>17</sup>“Al comienzo de la obra se establece la distinción entre *prótasis* y *próblema*. Se trata en los dos casos de tipos de pregunta y la diferencia entre ambos, advierte Aristóteles, es meramente de forma, a saber, la que existe entre preguntar ¿es animal el género de hombre?, y preguntar ¿es animal el género de hombre o no? Tal diferencia no parece muy importante, pero la distinción acaso sea la que se da entre una tesis propuesta para su discusión, esto es, el punto de partida de una argumentación, y una cuestión que ulteriormente se plantea en orden a proseguirla. Supongamos que la cuestión a discutir sea ¿es animal el género de hombre? Esta sería la *prótasis*, el punto de partida. En el curso de la argumentación, el interrogador inquiriere ¿es o no es una propiedad de los animales la de ser semovientes? Este sería un *próblema*. En los *Primeros Analíticos*, en cambio, el vocablo *prótasis* designa siempre un enunciado, y en los capítulos 26 a 28 del primer libro de esa obra, donde Aristóteles, volviendo en cierto modo al proceder de los *Tópicos*, nos ofrece una serie de consejos prácticos para la discusión de la argumentación, *próblema* también parece referirse a un enunciado. Sucede aquí que ha cambiado perspectiva. Lo que ahora le interesa averiguar es cómo puede probarse una proposición más bien que cómo puede contestarse, afirmativa o negativamente, una pregunta dada. En los *Tópicos*, por el contrario, tiene siempre presentes las figuras de los contendientes. Algunas consideraciones etimológicas podrían acaso ser de utilidad para seguir la pista del cambio de significado de ambos vocablos. *Prótasis* procede de *προτείνω* (mostrar o exponer) y da por tanto idea de algo que se ofrece a la consideración del interlocutor al comienzo de la disputa, mientras que *próblema*, procedente de *προβάλλω* (lanzar o arrojar), da idea más bien de algo que se emite o insinúa a mitad de la discusión, esto es, de una sugerencia. Lo que en dicho caso es proferido puede igualmente bien tomar la forma de una interrogación o un enunciado. El vocablo latino *propositio* (de *propono*) conserva de igual modo el significado esencial de proponer común a *prótasis* cuanto a *próblema*. De todo *prótasis* o *próblema* se dice que presenta ya sea la definición, ya una propiedad, ya el género, ya un accidente del sujeto” (Kneale & Kneale, 1972, pp. 32–33).

o ¿de cuántas maneras se dice el bien?” (*Top.*, VIII, 2, 158a 14), al cambiarlas de modo no obtenemos una proposición por medio de la cual se pueda discutir algo, ya que, si tomamos la pregunta “¿qué es el hombre?” y la cambiamos de modo, obtenemos la proposición “el hombre es” y, como es evidente a partir de esto, no podemos discutir sobre esta expresión. Lo mismo sucede con las demás proposiciones, ya que, si tomamos una que no afirme ni niegue algo de algo como “maten a los civiles”, la cambiamos de modo y decimos “a los civiles maten”, entonces no tenemos un problema a partir del cual podamos estar de acuerdo o en desacuerdo. Con base en esto, podemos concluir que para que se dé la identidad de número entre problemas y proposiciones es necesario afirmar o negar algo de algo, porque, de lo contrario, al cambiar de modo los problemas y las proposiciones, no se dará la identidad a partir de la cual se puede poner en cuestión lo que se está diciendo.

## **1. 6. Breve exposición de los predicables**

En este apartado, procederemos a estudiar “qué es la definición, qué es lo propio, qué es el género y qué es el accidente” (*Top.*, I, 5, 102a 1). En primer lugar, es preciso observar que la “definición (*ὄρος*, *hóros*) es un enunciado que significa el qué es ser” (*Top.*, I, 5, 102a 1). En este sentido, “todos cuantos dan simplemente como explicación un nombre es evidente que no dan como explicación la definición del objeto, puesto que toda definición es un cierto enunciado” (*Top.*, I, 5, 102a 3-5). Partiendo de esto, para llegar a refutar una proposición de este tipo, hay que recurrir a los lugares de la identidad. Esto se debe a que, “siendo capaces de probar si algo es idéntico o distinto, tendremos [...] abundancia de recursos para abordar las definiciones: pues, habiendo mostrado que algo no es idéntico a tal cosa habremos eliminado la definición” (*Top.*, I, 5, 102a 13-15). De esta forma, uno de los recursos que tenemos para probar si el enunciado propuesto es o no una definición es el intercambio entre sujeto y predicado, ya que, como afirma Aristóteles, si al intercambiar la predicación “el nombre y el enunciado no designan lo mismo, es evidente que el enunciado dado como explicación no será una definición” (*Top.*, VII, 2, 153a 1-3). Tal cosa se da en virtud de que “para refutar [la definición] basta haber mostrado que no es idéntico” (*Top.*, I, 5, 102a 17-18), mientras que “para establecer la definición no es suficiente haber mostrado que algo es

idéntico a tal cosa” (*Top.*, I, 5, 102 a 16-17). Más bien, para establecer la definición del objeto de la proposición, hay que fijarse que este sea idéntico al que se predica de él y, para que esto sea posible, hay que indicar el género y la diferencia del objeto que se desee definir, puesto que “el género es el que en mayor grado significa la entidad de lo definido” (*Top.*, VI, 1, 139a 30), en otras palabras, es el que pone en evidencia el ser del objeto. En este punto, no hay que olvidar “que el que ha incluido la definición en el género es preciso que agregue las diferencias” (*Top.*, VI, 1, 139a 29), ya que de este modo “el género y las diferencias<sup>18</sup> suprimen con ellos a la especie” (*Top.*, VI, 4, 141b 29) y con esto se logra establecer la definición del objeto que se desea definir. Un ejemplo de una definición podría ser el siguiente: el cuadrado es una figura cerrada por cuatro líneas rectas de igual medida que forman cuatro ángulos de noventa grados. Esta es una definición porque nos permite saber que el género del cuadrado es la figura y que sus diferencias son las de estar compuesto por cuatro líneas de la misma medida que juntas forman cuatro ángulos de noventa grados.

Una vez expuesto lo correspondiente sobre la definición, podemos examinar ahora qué es lo propio: “propio (*ἴδιον*, *ídion*) es lo que *no* indica el qué es ser, pero se da solo en tal objeto y *puede intercambiarse con él en la predicación*” (*Top.*, I, 5, 102a 19-20). A diferencia de la definición, lo propio no nos dice qué es el objeto del cual se está hablando, sino que nos muestra aquello que lo distingue de las demás cosas; por ejemplo, si dijéramos “el hombre es capaz de leer y escribir” (*Top.*, I, 5, 102a 20), se hace evidente que con esto no se está diciendo qué es el hombre, porque no estamos dando el género y las diferencias, sino que se está mostrando la capacidad que lo distingue de las demás cosas. Por este motivo, “nadie llama propio a lo que puede darse en otra cosa” (*Top.*, I, 5, 102a 22-23), sino a lo que se da exclusivamente en una de ella.

---

<sup>18</sup>“Aristóteles no incluye la diferencia en su primera enumeración de los predicables en *Top.*, I, 5, aunque posteriormente la usa como tal en los *Tópicos*. Ross observa que la noción de diferencia es usada en esta obra y en los *Segundos Analíticos* (*An. Post.*, II, 13, 96a 24-96b 14) de manera diversa a como aparece en la *Metafísica* (*Met.*, II (a), 7). En aquellas obras la diferencia parece ser un universal más amplio que la especie, pero que unido al género constituye la definición de la especie. En la *Metafísica*, en cambio, la diferencia es el universal que expresa la nota característica y exclusiva de la especie, de modo que no caben dos especies, aunque sean de géneros distintos, que incluyan en su definición las misma diferencia” (Gambra, 2013, p. 40).

Al ser lo propio algo que se da exclusivamente en una cosa, no hay problema si se intercambia la predicación entre lo que es propio de la cosa y la cosa misma, ya que, si una cosa es propia de otra y la distingue de todas las demás, en cualquier caso se referirá de manera directa a la cosa a la que pertenece esa propiedad. Por ejemplo, si se dice que el “hombre es capaz de leer y escribir”, resultará evidente que “si es capaz de leer y escribir es hombre” (*Top.*, I, 5, 102a 20-22)<sup>19</sup>.

Después de haber observado las cuestiones más fundamentales acerca de lo propio, podemos examinar ahora qué es el género:

Género (*γένος*, *genos*) es lo que se predica, dentro del qué es, acerca de varias cosas que difieren en especie. Se dirá que se predicán dentro del qué es todas las cosas que corresponde dar como explicación cuando alguien ha preguntado qué es la cosa en cuestión; como, por ejemplo, en el caso del hombre, cuando alguien ha preguntado qué es la cosa en cuestión, corresponde decir que animal (*Top.*, I, 5, 102a 31-33).

De acuerdo con esto, género es “la más basta familia a que su especie pertenece y dentro de la cual se distingue por su diferencia específica” (Kneale & Kneale, 1972, p. 33). Por ejemplo, el hombre hace parte del género animal y una Ceiba hace parte del género

---

<sup>19</sup>Aristóteles en el capítulo primero del “libro V” de los *Tópicos* muestra que, “lo propio se da como explicación bien en sí mismo y siempre, bien respecto a otra cosa y en algunas ocasiones” (*Top.*, V, 1, 128b 15). A partir de esto se distinguen las diferentes especies de lo propio, los cuales son lo propio en sí mismo, lo siempre propio, lo propio respecto a otra cosa y lo propio en algunas ocasiones. Con base en esta distinción de las especies de lo propio se ha de apreciar en que consiste cada una. Así, “Lo propio en sí mismo es aquello que se da como explicación de una cosa respecto a todas y la distingue de todo lo demás” (*Top.*, V, 1, 128b 35); lo siempre propio es aquello que “es verdad durante todo el tiempo y nunca deja de serlo, como por ejemplo, referido al animal ser compuesto de alma y cuerpo” (*Top.*, V, 1, 129a 1); “lo propio en algunas ocasiones no lo consideramos en ningún otro momento más que en el presente” (*Top.*, V, 1, 129a 29), y “lo propio con respecto a otra cosa es aquello que no distingue algo de todo lo demás, sino de alguna cosa determinada” (*Top.*, V, 1, 128b 36). Habiendo observado con esto las distintas especies de lo propio hay que fijarse en que si una cosa es propia de otra en sí misma y siempre esa cosa es constitutiva de la otra y debido a esto es posible intercambiar el sujeto de la proposición con el predicado sin que esto produzca error alguno. No obstante, hay que ver que eso no ocurre en lo propio respecto a otra cosa y en lo propio en algunas ocasiones, porque, en lo propio respecto a otra cosa y en algunas ocasiones se dan ciertas cosas (que son contingentes como el lugar, el tiempo y el espacio) que generan que no se llegue a distinguir con claridad la cosa de la que se está hablando y, por lo tanto, al momento de intercambiar la predicación se producen ciertos errores, por ejemplo, si tomamos un suceso que se da en algunas ocasiones y con respecto a otros como: “el soldado hace ejercicio en el gimnasio”, al intercambiar la predicación de esa proposición nos podemos dar cuenta que si bien un soldado puede hacer ejercicio en el gimnasio, no necesariamente el que hace ejercicio en el gimnasio es soldado, por lo que a partir de esto en lo propio en algunas ocasiones y con respecto a otra cosa al momento de intercambiar la predicación se hace manifiesto que una cosa no designa a la otra y, por lo tanto, en ellas no es adecuado intercambiar la predicación por los errores que eso genera, más bien lo propio en algunas ocasiones y “lo propio que se dice respecto a otra cosa hay que considerarlos a partir de los lugares que versan sobre el accidente para ver si sobreviene en esto y no sobreviene en aquello” (*Top.*, V, 1, 129a 35).

vegetal. Naturalmente, dentro del género animal hay diferentes especies como los vertebrados, los invertebrados, los de sangre fría, los de sangre caliente, etc., y lo mismo ocurre con el reino vegetal en el que también hay especies diversas. Al ser el género el conjunto en el cual se encuentran diferentes especies e individuos, es al mismo tiempo lo que corresponde dar como explicación cuando se pregunta qué es. En vista de esto, para llegar a establecer el género de una cosa hay que emprender una investigación en la que se hagan evidentes los motivos por los cuales es correcto o incorrecto predicar cierta cosa como el género de otra, por ejemplo, “si se establece que el género del placer es el bien, se ha de observar si algún placer no es un bien: pues, si eso es así, será evidente que el bien no es el género del placer” (*Top.*, IV, 1, 120b 16-17) y, por lo tanto, habrá que seguir buscando qué es lo que corresponde predicar como el género del placer.

Ahora bien, encontrar el género de algo no es una cuestión tan sencilla, por lo que, para establecerlo es preciso observar lo siguiente:

También es genérica la cuestión de si una cosa está en el mismo o en distinto género que otra [...] pues, si hemos *probado* que el animal es el género del hombre y también del buey habremos probado que estas cosas están en el mismo género; en cambio, si hemos mostrado que es el género de uno, pero no del otro habremos probado que estas cosas no están en el mismo género (*Top.*, I, 5, 102a 37-39).

Así pues, si en este caso decimos que el género del buey y del hombre es el animal, esto se da a causa de que los dos tienen tanto la capacidad nutritiva de los seres vivos como la sensitiva por medio de la cual pueden experimentar placer y dolor. Al observar esto, notamos que, si bien entre los individuos de un mismo género hay ciertas cosas que son semejantes entre sí, también ellos guardan ciertas diferencias, ya que, si bien el buey y el hombre son animales, el uno es herbívoro y el otro es omnívoro. Son precisamente estas diferencias entre los individuos de un mismo género las que dan lugar a la distinción entre las especies, de tal forma que, “las especies<sup>20</sup> participan de los géneros, pero no los géneros

---

<sup>20</sup>Sobre la especie es preciso apuntar que, “no es incluida por Aristóteles en la lista de los predicables que aparece en los *Tópicos* I, 5, seguramente porque los demás modos de predicación se definen tomando como sujeto de predicación una especie ínfima” (Gambra, 2013, p. 40). En este orden de ideas, “así como todos los otros modos de predicación pueden realizarse tanto sobre individuos como sobre universales, la predicación por la especie sólo puede tener individuos como sujetos” (Gambra, 1988, p. 91), por lo que tal vez sea esta la razón por la que no se presenta como un predicable más en *Tópicos* I, 5, sino como perteneciente a los lugares del género.

de las especies” (*Top.*, IV, 1, 121a 12-14), motivo por el cual “es imposible participar del género sin participar de ninguna de sus especies” (*Top.*, IV, 1, 121a 28-29).

Con lo anterior, ya han quedado expuestas las cuestiones más primordiales acerca del género, razón por la cual podemos terminar la exposición sobre los elementos del método que aquí nos ocupa, estudiando finalmente qué es el accidente: “*Accidente (συμβεβηκός, symbebekós)* es lo que no es ninguna de esas cosas: ni definición, ni propio, ni género, pero se da en un objeto<sup>21</sup>, y también lo *que puede darse y no darse en una misma cosa*” (*Top.*, I, 5, 102b 4-5). Como el accidente es lo que puede darse o no darse en una misma cosa, entonces no es constitutivo de la esencia del objeto, porque no nos dice qué es la cosa en cuestión, sino que nos muestra qué es lo que le sucede. Por ejemplo, si se dice “Rufino está sentado”, se hace evidente que el estar sentado no nos dice qué es Rufino, sino lo que a este le sucede en ese momento, de manera que, cuando tengamos un predicado que nos indique cosas que puedan sucederle a un objeto, estaremos ante un accidente. De esta manera, “nada impide que el accidente llegue a ser un propio en algunas ocasiones y un propio respecto a algo” (*Top.*, I, 5, 102b 22), pues “cuando un solo individuo esté sentado será un propio en esa ocasión y si no hay un solo individuo sentado será propio respecto a los que no están sentados” (*Top.*, I, 5, 102b 24). A partir de esto, podemos decir que lo propio en algunas ocasiones y lo propio respecto a algo coinciden con el accidente, porque en ellos

---

<sup>21</sup>El motivo por el cual el accidente no es ni definición, ni propio, ni género es porque “sólo en el caso de los accidentes cabe que algo se dé hasta cierto punto y no universalmente. Pues, a partir de la definición, lo propio y el género la inversión es necesaria. V.g.: si se da en alguno el ser animal pedestre bípedo, será verdad invirtiéndolo decir que es animal pedestre bípedo. De manera semejante también a partir del género: pues, si se da en algo el ser animal, es animal. Lo mismo también en el caso de lo propio: pues, si se da en alguno el ser apto para la lectura y la escritura, será apto para la lectura y la escritura. En efecto, nada de esto cabe que se dé bajo algún aspecto, sino simplemente que se dé o no se dé. En cambio, en el caso de los accidentes, nada impide que se den bajo algún aspecto, v.g.: la blancura o la justicia, de modo que no basta mostrar que se dé la blancura o la justicia en alguno para mostrar que es blanco o justo: pues se presta a discusión si es blanco o justo bajo algún aspecto. De modo que la inversión no es necesaria en el caso de los accidentes” (*Top.*, II, 1, 109 a 11-26).

<sup>22</sup>En este punto hay que tener en cuenta que, “*accidente se llama (1) aquello que se da en algo, y su enunciación es verdadera, pero no, desde luego, necesariamente ni la mayoría de las veces*, por ejemplo, si uno encuentra un tesoro al cavar un hoyo para una planta. El encontrar un tesoro es, desde luego, un accidente respecto de la acción de cavar un hoyo, puesto que ni resulta necesariamente de ella, o a continuación de ella, ni tampoco encuentra uno un tesoro la mayoría de las veces cuando está plantando. Cabe también que un músico sea blanco, pero lo llamamos accidente porque tal cosa no sucede ni necesariamente ni la mayoría de las veces. Por consiguiente, y puesto que hay ciertas cosas que se dan y se dan en algo, y puesto que algunas de ellas se dan (solamente) en ciertos lugares y en ciertos momentos, será un accidente cualquier cosa que se da en algo, pero no (se da) por tratarse precisamente de esto o de este momento o de este lugar. Tampoco hay causa alguna definida del accidente, excepto el azar, y éste es indefinido” (*Met.*, V (Δ), 13, 1025 a 14-29).

no se muestra algo que sea constitutivo de la esencia del objeto, sino alguna cosa que pueda llegar a sucederle, de modo que el accidente es digno de ser pensado como un propio respecto a algo y un propio en algunas ocasiones. Con lo expuesto hasta este punto, ha quedado en evidencia que lo propio en algunas ocasiones y lo propio respecto a otra cosa “hay que considerarlos a partir de los lugares que versan sobre el accidente” (*Top.*, IV, 1, 129a 33-35).

Ahora bien, es preciso dilucidar por qué los lugares de lo preferible hacen parte de los lugares del accidente, pues, como diría Aristóteles:

Súmese también [...] al accidente las comparaciones recíprocas que se enuncian de alguna manera a partir del accidente, v.g.: si es más deseable lo bello o lo conveniente, y si es más agradable la vida de acuerdo con la virtud o de acuerdo con el placer, y cualquier otra cosa que pueda venir a decirse de un modo semejante a éstas; en efecto, en todas las cosas de este tipo lo que se trata de averiguar es con cuál de ellas coincide más como accidente lo que se predica (*Top.*, I, 5, 102b 15-20)<sup>23</sup>.

De este modo, los lugares de lo preferible hacen parte de los del accidente, porque, al estar ante una comparación, hay que saber distinguir entre lo que es en sí mismo preferible y lo que es preferible por accidente. Por ejemplo, si preferimos que los enemigos sean justos, ocurre en este caso que esa preferencia es de tipo accidental, porque nuestros enemigos no son en sí mismos la justicia, sino que a ellos les sucede accidentalmente ser justos. De este modo, “que los enemigos sean justos lo deseamos por accidente, para que no nos perjudiquen en nada” (*Top.*, III, 1, 116a 33), mientras que, si preferimos que nuestros amigos sean justos, esto lo preferimos por la justicia en sí misma, ya que al practicarla preferiremos lo que es justo en vez de lo que es injusto.

Tras haber dado esta breve mirada a cada uno de los predicables, aprendimos los dispositivos de examinación de los cuales nos provee el método dialéctico, pues, al saber distinguir cómo se dice algo de algo, con esto vamos consiguiendo las herramientas que nos pueden ayudar a analizar qué es lo que se dice en una proposición y si eso que se está diciendo

---

<sup>23</sup>“En los problemas de lo preferible se trata de una disyunción entre dos proposiciones, de las cuales la primera dice que una cosa es preferible a la otra y, la segunda, que sucede al revés. Ambas dicen que una de las cosas es preferible a la otra, lo cual, como se ha visto, viene a ser lo mismo que decir que una cosa es mejor, o más buena, que otra. Cada una de ellas expresa, pues, lo que Aristóteles llama una comparación, o *σύγγραμμα*, y, más concretamente, una comparación en el grado de posesión de un predicado por parte de dos sujetos” (Gambra, 2012, pp. 506–507).

es correcto o incorrecto, ya que, al haber estudiado esas cosas, pudimos observar que el lenguaje (del cual hacemos un uso común y cotidiano) tiene una estructura formal que nos exige respetarla para no dar lugar a una expresión argumentativa falaz que no nos permita tener un conocimiento certero del objeto de investigación.

Además, en esta parte del presente Trabajo observamos, por un lado, la diferencia de forma entre las proposiciones y los problemas y, por otro lado, observamos la identidad entre *lógoi* y *sillogismoí*, enseñanzas que nos pueden servir al momento de examinar una proposición o elaborar un razonamiento. Asimismo, aprendimos que, así como en la retórica hay que saber reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso, asimismo en la dialéctica hay que poseer el método que nos encamine a razonar adecuadamente para lograr una victoria genuina y conforme a la verdad en las discusiones. Vimos, además, que este método puede sernos útil para ejercitarnos (*gymnasía*), para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía. Tal vez, el aprendizaje más importante hasta el momento fue que nos actualizamos en el reconocimiento de las diferentes especies de *syllogismós* y de lo que este es, a saber, “un discurso (*lóγος*, *lógos*) en el que sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido” (*Top.*, I, 1, 100a 25). En consecuencia, después de haber aprendido (o repasado) estas cuestiones es preciso decir que todas ellas son las consideraciones previas del método dialéctico, pero no por eso son menos importantes, por el contrario, son tan elementales que no las debemos perder de vista en los conocimientos y en la puesta en práctica de la lógica.



## 2. ACLARACIONES SOBRE LOS ELEMENTOS DEL MÉTODO DIALÉCTICO

Luego de haber estudiado cuáles son los elementos fundamentales del método dialéctico hay que pasar a observar algunas aclaraciones sobre estos elementos, cuestión que se expone entre el capítulo 6 y el capítulo 9 del “Libro I” de los *Tópicos*.

### 2. 1. Relación entre los predicables

En la parte anterior del presente Trabajo, hicimos -entre otras cosas- una breve exposición de los predicables. No obstante, ahora tenemos que mostrar cuál es la relación entre ellos. Con respecto a esto, Aristóteles afirma lo siguiente:

*No se nos ha de ocultar que todo lo referente a lo propio al género y al accidente también corresponde decirlo [o aplicarlo<sup>24</sup>] respecto a las definiciones. En efecto, habiendo mostrado que lo contenido en la definición no se da en una sola cosa, como es el caso de lo propio, o que no es género lo que se da como explicación en la definición, o que no se cumple algo de lo que se dice en el enunciado, lo cual podría decirse en el caso del accidente, habremos eliminado la definición (Top., I, 6, 102b 29-33).*

Dado el contexto de una discusión en la que, si se nos da una definición y nosotros la analizamos y mostramos que lo dado corresponde más bien con un género, un propio o un accidente, entonces con ello habremos eliminado la proposición de lo que corresponde dar como una definición, por lo que, a partir de esto, hay señalar que lo referente a lo propio, el

---

<sup>24</sup>En su traducción al francés Brunschwig hace uso del verbo aplicar en vez del verbo decir, se agregó en este caso a la cita la traducción de palabra en francés (*application*), porque se considera que aporta a una mejor comprensión de este pasaje.

género y el accidente “corresponde decirlo (o aplicarlo) respecto a las definiciones” (*Top.*, I, 6, 102b 28), debido a que es analizando si una proposición es una definición o no como se llega a determinar si lo que en ella se presenta es digno de ser considerado y estudiado a partir de los lugares del género, de lo propio o del accidente<sup>25</sup>. Según esto, la relación entre los predicables se da al momento de analizar una proposición, ya que en ellas es dónde se pueden encontrar cualquiera de esas cosas.

Además, lo propio, el género y el accidente están relacionados con la definiciones y “serían de algún modo cosas definatorias” (*Top.*, I, 6, 102b 34-35), pues *esas cosas, al igual que la definición, son enunciados en los que se predica qué es*<sup>26</sup>. Por ejemplo, si se dice “el gato es un animal” es evidente que, al predicar *animal* de gato, no se está dando su definición, pero, si bien el término *animal* no define al gato, sí nos está diciendo *qué es* el gato, por lo cual con el género también ocurre lo mismo que con lo propio y el accidente, ya que ellos también son tipos de predicaciones que nos dicen, en cierta medida, qué es el objeto del que se está hablando y, por esta razón, hay que tenerlos presentes al momento de analizar si la proposición en cuestión es o no una definición.

Al haber observado que lo propio, el género y el accidente son de algún modo cosas definatorias y corresponde decir las respecto a la definición, es pertinente señalar que:

*...no [...] hay que buscar un método único y universal para todas esas cosas en conjunto: en efecto, eso no es fácil de encontrar y, si se encontrara, sería completamente oscuro e inutilizable para los fines asignados a este estudio. Habiendo asignado, en cambio, un método*

---

<sup>25</sup>Un ejemplo de una refutación de una proposición con la pretensión de ser una definición puede observarse en el *Eutifrón*, ya que, allí cuando Sócrates le pregunta a Eutifrón *qué* es la piedad, este sostiene la tesis según la cual: “es pío lo que agrada a los dioses, y lo que no les agrada es impío (*Eutifrón*, 6e-7a). No obstante, como “los dioses forman partidos, disputan con otros y tienen entre ellos enemistades” (*Eutifrón*, 7b), ocurre que “los dioses [...] unos consideran justas, bellas, feas, buenas o malas unas cosas y otros consideran a otras” (*Eutifrón*, 7e). A causa de esto, “las mismas cosas serían pías e impías” (*Eutifrón*, 8a), por lo que la tesis de Eutifrón queda refutada, porque la piedad no siempre es lo que les agrada a todos los dioses. Si ponemos esta refutación en los términos de los *Tópicos* no es correcto decir que “es pío lo que agrada a los dioses” (*Eutifrón*, 6e-7a), porque, si intercambiamos la predicación y decimos lo que agrada a los dioses es pío, a partir de eso podemos observar que el sujeto y el predicado de esta proposición no son idénticos, por lo que ese enunciado no hace manifiesto *qué* es la piedad. Más bien, nosotros como estudiosos del método dialéctico podríamos decir de esa opinión que en ella se muestra algo que es un accidente, ya que, es solamente en algunas ocasiones y para algunos dioses que la piedad les es agradable.

<sup>26</sup>Razón por la cual, “hay que tener por definatoria también una expresión del tipo: *es bello lo que tiene prestancia* [...]. Y se ha de llamar *definitorio*, sin más todo lo que se da siguiendo el mismo método que las definiciones (*Top.*, I, 5, 102a 6-11).

propio a cada uno de los géneros señalados como distintos, puede resultar más fácil, a partir de lo peculiar de cada uno, la realización de lo previamente establecido (*Top.*, I, 6, 102b 35-37)<sup>27</sup>.

Según esto, no hay que buscar un método único para la definición, lo propio, el género y el accidente, ya que cada una de estas cosas, al ser las diferentes formas en las que se predica algo de algo, tienen sus propios *tópicos* que nos permiten poner de manifiesto el tipo de atributo que se está predicando del objeto de la proposición en cuestión. Por esta razón, hay que observar que no es lo mismo decir de una vaca que es café o que es la hembra del toro, o que es un animal o que es un animal bovino doméstico, debido a que, si bien en todas estas proposiciones se dice *qué* es la vaca, cada uno de esos atributos es distinto, pues, cuando se dice que la vaca es café, no por esto se evidencia cuál es el ser de la vaca (su *ousía*), sino que apenas conocemos una de sus cualidades (accidentes). Igualmente, cuando decimos que la vaca es la hembra del toro, no estamos conociendo ni sus cualidades ni su *ousía*, sino que solo se nos muestra lo que es propio de ella. Asimismo, cuando decimos que la vaca es un animal, esto no nos muestra ni las cualidades de la vaca ni lo que es propio de ella, sino más bien nos indica el género al que pertenece. De la misma forma, cuando decimos que la vaca es un animal bovino doméstico, no solo estamos mostrando cuál es el género de la vaca, sino que también estamos mostrando sus diferencias y, como bien sabemos, al establecer correctamente el género y las diferencias de algo, llegamos a la definición (en este caso de la vaca). En otras palabras, al afirmar que la vaca es un animal bovino doméstico, estamos diciendo qué es.

---

<sup>27</sup>El que Aristóteles hubiese señalado que la definición, lo propio, el género y el accidente tienen cada uno un método por sí mismo es importante, en tanto que es a partir de los métodos de cada una de esas cosas que tenemos los esquemas de argumentación (*tópicos*) a partir de los cuales podremos analizar las *endoxa*. De hecho, si nos fijamos bien lo que Aristóteles hace del “libro II” al “libro VII” de los *Tópicos* es exponer por separado los *tópoi* de cada una de estas cosas, porque, es a partir de ellos que si en una conversación se nos presenta un *endoxon* nosotros al saber reconocer si ese *endoxon* es una definición, un género, un propio o un accidente podamos seguir el método más adecuado para cada caso y, con base en eso tener los recursos necesarios para lograr que nuestro interlocutor afirme la contradicción de la proposición que decidió defender al inicio del diálogo, o en caso tal de que nos toque defender cierto *endoxon* lo sepamos hacer con base en el método que demande el *endoxon* en cuestión. En virtud de esto hay que darnos cuenta de que el cumplimiento del propósito de “encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles” (*Top.*, I, 1, 100 a 19-20) se va cumpliendo, en la medida en que, se van exponiendo los métodos de cada una de esas cosas, porque, con esos métodos tenemos los recursos necesarios para “razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de *endoxa*” (*Top.*, I, 1, 100a 19-20).

A partir del ejemplo anterior, podemos señalar entonces que la definición, lo propio, el género y el accidente tienen cada uno su propio método, debido a que esas cosas son las diferentes formas de determinar el tipo de atributo que se está predicando en una proposición, de tal forma que, para saber reconocerlas, hay que estudiarlas por sí mismas y, por lo tanto, hay que respetar el método que cada una de ellas tiene, ya que, de no ser así, no sabríamos cómo aprender a diferenciar los distintos tipos de atributos que se pueden predicar de un objeto.

## 2. 2. Diversos sentidos de lo idéntico

Además de la relación entre sujeto y predicado puede darse la relación de identidad (Gambra, 2013, p. 42). Lo idéntico se dice de tres formas distintas: “solemos dar la designación de idéntico, bien por el número, bien por la especie, bien por el género” (*Top.*, I, 7, 103a 6-8). En primer lugar, “son idénticas en número las cosas en que los nombres son múltiples, *el objeto en cambio único*, v.g.: *sobretudo y manto*” (*Top.*, I, 7, 103a 9-10)<sup>28</sup>. De este modo, la identidad de número se da en el objeto a partir del cual surgen sus distintos nombres. Es importante tener esto en cuenta porque en la identidad por la especie no hay unidad en la materia, ya que “son idénticas en especie todas las cosas que *siendo múltiples* resultan indiferenciadas en especie, como, por ejemplo, un hombre respecto a otro y un caballo respecto a otro caballo” (*Top.*, I, 7, 103a 10-14). Como podemos darnos cuenta, a diferencia de la identidad de número, la identidad en especie no con lleva unidad en la materia, porque una especie se da gracias a una multiplicidad de individuos que “parecen ser homogéneos y muy próximos unos a otros. En efecto, toda masa de agua se llama idéntica en especie a toda *otra* masa de agua, por tener cierta semejanza” (*Top.*, I, 7, 103a 20-22).

---

<sup>28</sup>“La identidad numérica *no permite ninguna clase de diversidad real*, pues semejante unidad involucra la *unidad esencial y material*. Por tanto, si cabe una identidad fundada en la unidad numérica, esto es, una identidad numérica, tiene que haber una diversidad no fundada en los constituyentes reales de la cosa. *Tal diversidad es la que se produce cuando llamamos a las mismas cosas con nombres diversos*, lo cual puede producirse bien porque el concepto significado por tales nombres es diverso, bien sencillamente por una casualidad lingüística, en virtud de la cual hay nombres que significan lo mismo según la misma razón” (Gambra, 2013, p. 44). En este orden de ideas, es verosímil afirmar que “es uno por el número aquello cuya materia es una, es decir, lo que es individual (*Met.*, X, 1, 1052a 30 y *Met.*, V, 7, 1016b 33), puesto que la materia es el principio de individuación” (Gambra, 2013, p. 42).

Siendo así, la multiplicidad en la identidad de especie no está en los nombres que denotan un mismo objeto material, sino que la multiplicidad en la identidad de especie se da entre los individuos materialmente distintos en los que dada su homogeneidad conforman su propia especie. Esto mismo que ocurre en la identidad en especie ocurre en la identidad de género, dado que en ella tampoco se da identidad en la materia, porque el género, al ser la más basta familia a la que pertenecen diferentes especies, genera que haya distintos individuos en el género. De acuerdo con esto, son “idénticas en género todas las cosas que están bajo el mismo género, v.g.: caballo respecto a hombre” (*Top.*, I, 7, 103a 14-15).

Tras haber visto sumariamente las diversas formas en las que se dice lo idéntico, hay que tener presente que “entre todas las cosas parece llamarse idéntico con más unanimidad lo numéricamente uno” (*Top.*, I, 7, 103a 25). Esto se debe a que, como en lo idéntico en número se da unidad en la materia y no en diversos individuos -tal como ocurría en el caso de la identidad de especie y de género-, por este motivo “lo numéricamente uno [...] se suele aplicar de varias maneras: primera y principalmente cuando se da lo idéntico mediante un nombre o una *definición*, como, por ejemplo, el manto respecto al sobretodo y el animal pedestre bípedo respecto al hombre” (*Top.*, I, 7, 103a 26-27). Según esto, uno puede asignar los nombres de una misma cosa de diversas maneras y una de estas es mediante la definición, esto es, dando el género y las diferencias. Asimismo, uno puede nombrar algo “mediante *lo propio*, como, por ejemplo, el ser capaz de conocimiento respecto al hombre y lo que es arrastrado hacia arriba por naturaleza respecto al fuego” (*Top.*, I, 7, 103a 28). Igualmente, uno puede nombrar algo por el accidente: por ejemplo, si uno dice “sentado o músico respecto a Sócrates” (*Top.*, I, 7, 103a 30). Con eso estaríamos haciendo referencia a Sócrates por su *accidente*, ya que ese nombre es asignado por lo que le sucede al objeto en cuestión. De ese modo, uno llama por su accidente a algo o a alguien, ya que si, al llamarlo por su nombre, Sócrates no llega a entendernos, entonces consideramos que ha de “entender mejor a partir del accidente, y ordenamos llamar a nuestro lado al que está sentado o conversando, al ser evidente que nos referimos a lo mismo, tanto al indicarlo con arreglo al nombre como con arreglo al accidente” (*Top.*, I, 7 103a 36-38).

## 2. 3. Garantías de que los argumentos se construyen mediante los predicables

Las garantías por las cuales los “argumentos se construyen a partir de, mediante y en relación con los predicables” (*Top.*, I, 8, 103b 2-3) son dos. La primera de ellas “se da a través de una comprobación (*ἐπαγωγή, epagōgē*)” (*Top.*, I, 8, 103b 3-4), en la cual se afirma que, “si uno examinara atentamente cada una de las proposiciones y los problemas, quedaría de manifiesto que se han formado a partir de la definición, o de lo propio, o del género, o del accidente” (*Top.*, I, 8, 103b 4-5). Según esto, hay que decir que los argumentos se dan a partir de cualquiera de esas cuatro cosas, dado que, como los razonamientos surgen a partir ciertas proposiciones y en las proposiciones se predica algo de algo, es preciso aceptar que los razonamientos se dan a partir de los predicables, ya que, si en las proposiciones no se predicara algo de algo, harían falta ciertos términos en esas proposiciones para llegar a la conclusión del razonamiento. Pongamos como ejemplo el siguiente razonamiento: los planetas son redondos, Marte es un planeta, por lo tanto, Marte es redondo. A este razonamiento no le podemos quitar a la premisa menor el predicado *planeta*, que es el género al que pertenece Marte, ya que, si se lo quitamos, no habría un término medio a través del cual pudiéramos afirmar que Marte es redondo. De acuerdo con esto, habría que aceptar que los razonamientos surgen a partir de los predicables, porque, si estos hacen falta en las proposiciones, entonces no podríamos llegar a la conclusión del razonamiento (expuesto). En consecuencia, a las proposiciones no les pueden faltar los predicables porque sin estos no sería posible llevar a cabo correctamente los razonamientos en general.

La segunda garantía de que los razonamientos se construyen a partir de los predicables “se da a través del razonamiento (*συλλογισμός, syllogismós*)” (*Top.*, I, 8, 103b 6-7), ya que, como afirma Aristóteles:

...es necesario que, todo lo que se predica de algo, o sea intercambiable en la predicación, o no. Y si lo es, será una definición o un propio; pues, si significa el *qué es ser*, es definición; si no, propio: pues propio era esto, *lo intercambiable en la predicación* pero que no significa el *qué es ser*. Y, si no es intercambiable en la predicación acerca del objeto, o bien es de lo que se dice en la definición del sujeto, o bien no. Y, si es de lo que se dice en la definición, será género o diferencia, puesto que la definición consta de género y diferencia, y, si no es de lo que se dice en la definición, es evidente que será accidente: pues se llamaba accidente a lo

que no se llama ni *definición*, ni *género*, ni *propio* y que, con todo, se da en el objeto (*Top.*, I, 8, 103b 9-19).

Evidentemente, esta garantía de que los silogismos se construyen con base en los predicables se da por un análisis semántico, puesto que intercambiar las predicaciones de las proposiciones implica someterlas a un examen puramente lingüístico y formal en el que el hecho del mundo que expresa la proposición es analizado solo por la relación que se establece entre sus términos, de modo que ese recurso semántico de intercambiar la predicación nos muestra las distintas formas de predicar *qué es*. En consecuencia, si al intercambiar la predicación se mantiene una relación de necesidad entre los términos de la proposición, lo expresado por medio de esta debe ser una definición o un propio y, si esto no ocurre, será un género, o un accidente. Lo anterior se da en virtud de que en la definición se da el género y las diferencias, de modo que, si en una proposición se dan tales cosas, el predicado tendrá que ser idéntico al objeto del cual se predica y esto hace que se genere una relación de necesidad entre los términos de la proposición, razón por la cual en la definición tiene que ser posible el intercambio de la predicación, ya que, de no ser así, se probaría que los términos que intervienen en la definición no son idénticos y, por lo tanto, lo dado en la proposición no sería una definición. Algo similar ocurre con lo propio, porque, si el atributo que se está predicando del objeto lo distingue siempre y en sí mismo, hará referencia inmediata a él y eso genera que (en lo propio) sea intercambiable la predicación. Por ejemplo, si decimos “referido al hombre el ser vivo capaz de conocimiento” (*Top.*, V, 1, 128b 34-36), podemos darnos cuenta que el único ser vivo capaz de conocimiento es el hombre, de manera que, a diferencia de la definición, lo propio no nos dice qué es el objeto del que se está hablando, sino que muestra *qué* es lo que distingue a ese objeto de las demás cosas y esto es precisamente lo que permite intercambiar la predicación cuando se predica algo que es propio de otra cosa.

En contraste con lo anterior, cuando lo que se predica es un género no se puede intercambiar la predicación, en vista de que, si el “género es lo que se predica dentro del qué es acerca de varias cosas que difieren en especie” (*Top.*, I, 5, 102a 31-32), el intercambio de la predicación entre el objeto y el género da como resultado una predicación incorrecta. Por ejemplo, si tomamos una proposición como “*Las nubes* de Aristófanes es una comedia” e intercambiamos la predicación y, en su lugar, decimos “la comedia es *Las nubes* de

Aristóteles” podemos observar que con esto último no estamos diciendo qué es la comedia. Con esto se hace manifiesto que, si bien el género es una de las formas de predicar *qué es*, en el caso del género el resultado del intercambio de la predicación no nos arroja una proposición en la que se afirme algo que sea correcto. Esto también sucede con el accidente, debido a que el accidente, al ser “lo que puede darse y no darse en una misma cosa” (*Top.*, I, 5, 102b 4-5), no entabla una relación de necesidad con el objeto del cual se predica. Asimismo, con el accidente tampoco es correcto intercambiar la predicación. Con el fin de comprender esto un poco mejor, pongamos como ejemplo una proposición que muestre un accidente: si decimos “Iván Duque es gordo”, podemos ver que la cualidad de ser gordo es un accidente, porque esto es algo que puede o no darse en algún individuo, pero, si intercambiamos esa proposición y decimos “gordo es Iván Duque”, observamos que, al predicar Iván Duque de la gordura, con eso estamos diciendo que la gordura es un individuo y, si bien un individuo como Iván Duque puede ser gordo, la gordura no es por sí misma un individuo, sino una cualidad de algunos individuos. A partir de esto, se hace manifiesto que tanto el accidente como el género son tipos de predicados en los que el intercambio de la predicación no genera una proposición correcta, mientras que en lo propio y en la definición sí es necesario que se produzca tal cosa.

Una vez comprendida la cuestión del intercambio de la predicación, ahora es preciso indicar cuál es la diferencia entre la comprobación y el razonamiento que se elaboran en el capítulo 8 del “Libro I” de *Tópicos*, tal diferencia radica en que el razonamiento esbozado en ese capítulo demuestra que los silogismos parten de los cuatro predicables por medio de un ejercicio formal en el cual se toman las proposiciones y se observa la semántica de las mismas al intercambiar la predicación. En cambio, la comprobación -expuesta en el capítulo que nos ocupa- garantiza que los silogismos se construyen a partir de los predicables, por medio de la identificación de cualquiera de las cuatro formas de predicación en las premisas de las cuales parten los silogismos (en cuyas premisas siempre se predica algo de algo) y no por medio del recurso semántico y formal del intercambio de la predicación que tiene lugar en las proposiciones.

Después de haber observado todo lo anterior, hay que tener presente que, al estar ante una proposición (*endoxa*), el recurso que tenemos para saber si es una definición, un género,



un propio o un accidente es precisamente el intercambio de la predicación. Tal cosa se da en virtud de que por medio de dicho recurso podemos reconocer fácilmente si entre el sujeto y el predicado se establece o no una relación de necesidad, de modo que, si se establece esta relación de necesidad, entonces la proposición tendrá que ser una definición o un propio; mientras que, si entre los términos de la proposición no se establece dicha relación, entonces podremos determinar si es un género o un accidente.

Además, no debemos olvidar que el recurso del intercambio de la predicación es apto para examinar si lo que se dice en la proposición es correcto o incorrecto, puesto que, al intercambiar la predicación, podremos saber el tipo de enlace que se estableció entre el sujeto y el predicado y, a partir de esto dictaminar si lo que se está diciendo es algo de lo que se puede hablar con legitimidad. Por ejemplo, si intercambiamos la predicación de la proposición “todos los ladrones son inmorales” (Pérez Jiménez, 2006, p. 118) y, afirmamos: “inmorales son todos los ladrones”, esta última proposición no define *qué* es la inmoralidad, motivo por el cual en este caso estamos ante una proposición que si bien muestra la especie a la que pertenecen los ladrones, no nos permite saber *qué* es la inmoralidad sin más, pues si bien los ladrones son inmorales, los ladrones no son la inmoralidad misma.

## 2. 4. Relación entre las categorías y los predicables

Hay que aprender ahora la forma en la que se relacionan las diez categorías y los predicables, ya que, como afirma Aristóteles: “es preciso determinar las clases de predicaciones (*κατηγορίων, katēgoriōn*) en las que se dan las cuatro cosas mencionadas” (*Top.*, I, 9, 103b 20), a saber, definición, género, propio y accidente. En virtud de esto, es preciso indicar que las categorías “son en número diez, a saber: qué es, cuanto, cual, respecto a algo, dónde, en algún momento, hallarse situado, estar, hacer, padecer” (*Top.*, I, 9, 103b 22-23)<sup>29</sup>. Estas son las diez clases de predicación, ya que “el que indica el *qué es* en algunas

---

<sup>29</sup>Como bien sabemos, “Aristóteles enuncia su lista de diez categorías en dos lugares de su obra: en *Categorías*, IV, 1 b 25-27 y en *Tópicos*, I, 9, 103 b 20-23, aunque, en este pasaje, para denominar a la primera categoría no utiliza la voz *ousía* (*οὐσία*), sino la expresión *τί ἐστί*, (*quid est*, qué es). El resto de las categorías enumeradas es: cantidad o cuánto (*ποσόν, quantitas* o *quantum*), cualidad o calificación (*ποιόν, qualitas* o *qualé*), relación o con relación a algo (*πρός τι, relatio* o *ad aliquid*), dónde (*που, ubi*), cuándo (*ποτέ, quando*), posición o estar en una posición (*κεισθαι, situs, poni* o *situs esse*), hábito o tener (*ἔχειν, habitus* o *habere*), acción, hacer u obrar

ocasiones significa una entidad, otras veces un cuanto, otras un cual y otras alguna de las demás predicaciones” (*Top.*, I, 9, 103b 29-30). De este modo, si decimos “el Sol es una estrella” estamos poniendo de manifiesto la *ousía* del Sol, mientras que, si decimos “el perro está caminando”, solo indicamos la acción que está llevando a cabo la mascota.

No obstante, como en una proposición se nos pueden mostrar cualquiera de las diez categorías, lo que se debe tener en cuenta es que “siempre se hallará el accidente, el género, lo propio y la definición en una de estas predicaciones: pues todas las proposiciones formadas mediante aquellos significan, bien *qué es*, bien *cual*, bien *cuanto*, bien alguna de las otras predicaciones” (*Top.*, I, 9, 103b 23-26). Por ejemplo, si decimos “el caballo es un animal”, en esta proposición estaríamos predicando *qué es* el caballo (es decir, mostramos su *ousía*) y, en este caso, al decir *lo que es* el caballo, veríamos también que ese es el género al que pertenece; de modo que, así como en este caso al dar la *ousía* del caballo encontramos que ella corresponde con su género, asimismo, al utilizar cualquiera de las otras diez categorías y examinarlas, podremos hallar una definición, un propio, un género o un accidente y, al contrario, en una definición, un propio, un género o un accidente, también podremos encontrar las diez categorías. Poniendo otro ejemplo, como la proposición “Sócrates está en la casa de Calias”, en este caso se muestra la categoría de lugar (*dónde*) y, con respecto a los predicables, se muestra un accidente. Esto significa que, así como en las diez categorías podemos reconocer los predicables, en los predicables también podemos reconocer las

---

(*ποιεῖν*, *actio*, *facere* o *agere*), y pasión o ser afectado (*πάσχειν*, *passio* o *pati*)” (García & Rovira, 2014, p. 358). “Es *ousía* -para decirlo con un ejemplo-: hombre, caballo; es cuánto: de dos codos, de tres codos; es un cual: blanco, letrado; es respecto a algo: doble, mitad, mayor; es donde: en el Liceo, en la plaza de mercado; es cuando: ayer, el año pasado; es hallarse situado: yace, está sentado; es estar: va calzado, va armado; es hacer: cortar, quemar; es padecer: ser cortado, ser quemado” (*Cat.*, 4, 1b 25-30, 2a 1-10). De acuerdo con esto, “las *Categorías* son una lista de los predicados más amplios que pueden decirse esencialmente de las diversas entidades nombrables, es decir, que nos dicen qué clases de entidad son en el fondo” (Ross, 2013, p. 40). Así, por ejemplo, “si preguntamos qué es Sócrates, la última respuesta, es decir, la más general, es: una substancia; lo mismo que si preguntamos qué es el rojo, la última respuesta es: una cualidad” (Ross, 2013, p. 40). Ahora bien, hay que apreciar que “es un lugar común sostener que Aristóteles, al proponer su lista de diez categorías, ha procedido sin un criterio determinado, por lo que su elenco resulta incompleto o, en cualquier caso, defectuoso. No ha sido solo Kant quien ha lanzado esta acusación, sino también un estudioso del pensamiento aristotélico tan notorio como Adolf Trendelenburg, que en su *Historia de la doctrina de las categorías* escribió: No nos enteramos de qué modo llegó a establecer Aristóteles estos diez conceptos y no otros, en mayor o menor número. Y no faltan, desde luego, filósofos contemporáneos, que, al ocuparse desde diversas perspectivas de la cuestión de las categorías, han reiterado esta misma objeción contra el repertorio aristotélico” (García & Rovira, 2014, p. 358).

categorías. Al ser conscientes de esto último, podemos señalar que las proposiciones constan tanto de las diez categorías como de los cuatro predicables, ya que en ellas se encuentran cualquiera de esas cosas y, en consecuencia, no debemos extrañarnos cuando se afirma que “éstas son todas las cosas por referencia y a partir de las cuales se forman los enunciados” (*Top.*, I, 9, 104a 1-2).

Después de haber visto que en las diez categorías podemos reconocer los predicables y que en los predicables podemos reconocer las categorías, es preciso observar que la definición, el género y lo propio únicamente los hallaremos cuando señalemos la *ousía* y no cualquiera de las otras categorías. Esto se debe a que la definición, el género y lo propio se dan universalmente (a saber, son entidades segundas<sup>30</sup>), porque ellas son las que se predicán de los individuos, es decir, esas cosas son las que nos muestran *qué* es aquello de lo que estamos hablando y, por lo tanto, no las vamos a encontrar cuando hablemos de cosas contingentes como son *cuánto, cuál, respecto a algo, dónde, en algún momento, hallarse situado, estar, hacer o padecer*. Más bien, estas otras categorías las vamos a encontrar con cosas que se relacionen con el accidente, porque este es el único de los predicables en el que “cabe que algo se dé hasta cierto punto y no universalmente” (*Top.*, II, 1, 109 a 11)<sup>31</sup>. En consecuencia, siempre que hagamos referencia a este tipo de cosas contingentes (a saber: cuánto, cuál, respecto a algo, dónde, en algún momento, hallarse situado, estar, hacer o padecer), vamos a encontrar que son cuestiones accidentales, puesto que son cosas que se

---

<sup>30</sup>“Se llaman entidades secundarias las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros; v.g.: el hombre individual pertenece a la especie hombre, y el género de dicha especie es animal; así, pues, estas entidades se llaman secundarias, v.g.: el hombre y el animal” (*Cat.*, 5, 2a 12-20).

<sup>31</sup>“Aristóteles inventó este término [*symbebekós, accidente*] para distinguir aquellos predicados que se hallan en relación con el sustantivo, pero no son jamás predicados en la categoría de *ousía*. Se trata, por tanto, de un concepto contrapuesto a la *ousía*. En un pasaje de las *Categorías* vemos cómo se originó el concepto, a saber, porque las cualidades que sólo se perciben por el sentido fueron distinguidas de las cualidades permanentes. En el caso de la miel, dulce pertenece a las cualidades permanentes, pues si la miel (el azúcar de la Antigüedad) no es dulce, entonces ha perdido su función. En el caso del vino, dulce pertenece a las cualidades accesorias, accidentales. En los *Tópicos* y en *Delta* 14 se desarrolla la distinción de los *symbebekota*. Como contraposición a la *ousía*, ese término [accidente] designa cualidades, sin las que algo no puede existir como idéntico a sí mismo; como propiedades de cosas mudables, designa cualidades cambiantes, accidentales; por ejemplo, temperatura” (Düring, 1990, pp. 111–112).

dan con respecto a otras y en algunas ocasiones (es decir, no son cosas universal como la *ousía* y las sustancias segundas).

Para terminar, podemos hacer un corto recuento de lo que vimos en esta segunda parte de nuestro Trabajo. Así pues, en primer lugar, observamos que el género, lo propio y el accidente hay que aplicarlos a las definiciones. Esto se debe a que, ellos al igual que la definición son proposiciones en las que se predica *qué* es, razón por la cual, también nos pueden ayudar a refutar cualquier tesis que se presente como una definición. Además, aprendimos que no hay que buscar un método único y común para la definición, lo propio, el género y el accidente, ya que, como estas cosas son las diferentes formas que existen para determinar la manera en la que una cosa se predica de otra, tienen cada una sus propios *tópoi* que podemos utilizar para emprender la refutación que nos lleve a concluir la contradicción en la conclusión de nuestro razonamiento. En segundo lugar, vimos que lo idéntico tiene tres sentidos diferentes, los cuales son los siguientes: número, especie y género, en los dos últimos no se da unidad en la materia, pero en la identidad de número sí que es necesario tal unidad, pues, si un mismo objeto tiene diversos nombres es en el objeto en cuestión donde se encuentra la identidad de sus nombres. En tercer lugar, aprendimos que para elaborar los razonamientos no pueden hacer falta los predicables, debido a que, si en las premisas -a partir de las cuales ellos se construyen-, hacen falta los predicables eso no nos permitirá afirmar la conclusión de nuestro razonamiento, y por último, vimos que las diez categorías y los predicables “son todas las cosas por referencia y a partir de las cuales se forman los enunciados” (*Top.*, I, 9, 104a 1-2), ya que, si en una proposición se dice algo de algo es preciso encontrar en ellas los predicables o las categorías, ya que, como veíamos, en los predicables podemos encontrar las categorías y en las categorías podemos encontrar los predicables.

Una vez hemos observado estas enseñanzas, podemos decir que en ellas se muestran algunas precisiones sobre los elementos del método dialéctico vistos en la parte anterior de este Trabajo, de manera que, estas aclaraciones de los elementos del método dialéctico expuestas en esta parte son un complemento de esos elementos vistos en la parte anterior (del presente texto) y son tan importantes como ellos. En consecuencia, estas aclaraciones y los elementos anteriormente vistos constituyen el conjunto de los recursos técnicos más

primordiales para nuestras argumentaciones. Esto se da en virtud de que, con todo lo visto hasta este punto podemos reconocer los elementos que componen las proposiciones y saber cómo examinarlas, de modo que, a partir de esto podemos determinar si el argumento que se nos presenta es correcto o incorrecto, dado que, como los silogismo se realizan a partir de las proposiciones el saber examinarlas nos puede ayudar a determinar si alguna de sus premisas es errónea y señalar con esto el error que se comete en el argumento en cuestión.

### 3. CÓMO ABORDAR LOS PROBLEMAS Y LAS PROPOSICIONES EN UNA DISCUSIÓN

Con lo expuesto hasta el capítulo 9 del “Libro I” de los *Tópicos*, se culmina con el estudio de los elementos más esenciales del método dialéctico que es preciso conocer para analizar las *endoxa*. Esto significa que, si nosotros realizamos una buena lectura de lo que se expone hasta ese capítulo, deberíamos estar en la capacidad de utilizar adecuadamente los elementos de este método para examinar una proposición y determinar de qué manera se está predicando algo de algo, conociendo de este modo si eso que se está predicando es correcto o incorrecto. Luego de haber estudiado estas cosas, hay que aprender lo que se expone desde el capítulo 10 hasta el 18 del “Libro I” de los *Tópicos*, esto es, cómo abordar los problemas y las proposiciones en una discusión.

#### 3. 1. La proposición dialéctica

En primer lugar, es preciso considerar qué es una proposición dialéctica, ya que “no toda proposición ni todo problema se ha de considerar dialéctico” (*Top.*, I, 10, 104a 4-5). Además, hay que situar con precisión cuáles son las proposiciones dialécticas, ya que, al entablar una discusión, se requiere partir de un *endoxon*, pues “nadie en su sano juicio propondría lo que para nadie resulta plausible, ni pondría en cuestión lo que es manifiesto para todos o para la mayoría; esto, en efecto, no ofrece dificultad, aquello, en cambio, nadie lo haría suyo” (*Top.*, I, 10, 104 a 5-7).

Para entablar una discusión, uno de los requisitos es partir de una proposición dialéctica (*endoxon*) que no sea aceptada por todos, dado que, si es aceptada por todos, nadie

discutiría sobre lo que se dice en ella. A causa de esto, “un disputador entrenado en el juego de la dialéctica será un fracaso si, para defenderse bien, tiene que apoyarse en la aseveración de lo que va contra el sentido común y no tiene ningún apoyo en ninguna autoridad acreditada” (Ackrill, 1987, pp. 199–200). En concordancia, para entablar una discusión, hay que partir de algo que presente un problema. En este sentido, Aristóteles afirma que “una proposición dialéctica es una pregunta plausible” (*Top.*, I, 10, 104a 8-9), y nosotros al saber esto tenemos que recordar -como se muestra en el capítulo 4 del “Libro I” de los *Tópicos*-, que hay una identidad de número entre problemas y proposiciones, según la cual “de toda *proposición*<sup>32</sup> podemos hacer un problema cambiándola de modo” (*Top.*, I, 4, 101b 35)<sup>33</sup>. Al recordar esto, no debemos olvidar que para hacer eso posible es necesario tener un problema o una proposición frente a la cual podamos responder si o no, ya que, de lo contrario, tal identidad no sería posible, a causa de que, frente a un problema que no afirme ni niegue algo de algo, no se dará tal identidad. Por ejemplo, si cambiamos de modo la pregunta “¿qué es el bien?”, obtendríamos la proposición “el bien es” y, como es evidente en un caso como este, no se da la identidad de número entre problemas y proposiciones, porque, si se tiene en cuenta que la pregunta de la cual partimos no afirma ni niega algo de algo, al cambiarla de modo se obtiene una proposición incompleta frente a la cual no se puede estar en acuerdo o en desacuerdo (discutir). En virtud de esto, es preciso notar que:

...una proposición dialéctica es aquella ante la que es posible responder sí o no [...] Por eso, ese tipo de preguntas [como ¿qué es el bien?, o ¿qué es el hombre?] no son dialécticas, a no ser que uno mismo las enuncie precisando o dividiendo, v.g.: *el bien ¿se dice de esta manera o de esta otra?* En efecto, ante las de este tipo la respuesta es fácil, tanto para el que afirma como para el que niega. Por ello hay que intentar exponer así este tipo de proposiciones (*Top.*, VIII, 2, 158a 15-22).

Como puede verse, para llevar a cabo una discusión en la antigua Grecia se requería de un problema frente al cual fuera posible responder si o no, dado que en las conversaciones había dos roles que cumplía cada uno de los participantes: una persona preguntaba y la otra

---

<sup>32</sup> Sobre la traducción prótaisis por definición, véase la nota número 16.

<sup>33</sup> “Así, en efecto, al decir: ¿acaso animal pedestre bípedo es la definición de hombre?, y ¿acaso animal es el género del hombre?, se forma una proposición; en cambio, si se dice: el animal pedestre bípedo ¿es la definición de hombre o no?, se forma un problema; y de manera semejante en los demás casos” (*Top.*, I, 4, 101b 30-34).

respondía, de modo que, si el interrogador afirmaba algo, su interlocutor debía responder defendiendo la negación de lo que su oponente afirmaba. En este orden de ideas, aquel que respondía debía llegar al final de la discusión sin haber aceptado la afirmación que debía ser probada por su oponente, ya que, si el participante que debía responder llegaba al final del diálogo, habiendo aceptado la posición que defendía su contrincante (es decir, aquel que preguntaba), caía en contradicción, poniendo fin a la discusión, ya que así la cuestión quedaba dirimida. Como en aquella época el diálogo era una cuestión de disputa, la proposición de la cual se partía debía ser una proposición ante la que fuera posible responder sí o no, dado que cada una de las partes sostenía o bien la afirmación o bien la negación contradictoria de la que sostenía el contendiente presente en el diálogo.

En virtud de lo anterior, hay que distinguir ahora cuáles son los distintos tipos de proposiciones dialécticas, ya que hay diferentes tipos de proposiciones que presentan ese tipo de problemas. Así pues, “*una proposición dialéctica es una pregunta plausible*, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los sabios y de entre estos, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los más conocidos, y que no sea para paradójica” (*Top.*, I, 10, 104a 8-10). Como es evidente, estos son algunos tipos de proposiciones dialécticas de las cuales puede partir un diálogo, por lo que si nos fijamos concretamente en las discusiones podemos notar que su enumeración corresponde con la denominación que el Estagirita da a las *endoxa*, de modo que esto confirma que una discusión y, en general, la dialéctica se lleva a cabo a partir de esas cosas que son ampliamente conocidas en los distintos escenarios de la vida pública<sup>34</sup> y, por ende, son cuestiones problemáticas frente a las cuales se puede estar en acuerdo o en desacuerdo.

---

<sup>34</sup>Apreciar que la dialéctica se lleva a cabo en los escenarios de la vida pública no es una cuestión de menor importancia, ya que, ese ejercicio discursivo que se da en estos ámbitos públicos es el que nos lleva a fijarnos en que, es preciso respetar el discurso (*lógos*), dado que en virtud de sus reglas se puede poner en evidencia si nuestros razonamientos son correctos o incorrectos. Así, si en una discusión damos un argumento y alguien ve que este tiene ciertas falencias aquel que capta los errores en nuestro razonamiento hace tal cosa, debido a que, observa la manera errónea en la que estamos haciendo uso del lenguaje y es con base en los criterios del lenguaje que puede llegar a corregirnos y hacer manifiesto el error que estamos cometiendo (ejemplos de este tipo de correcciones los podemos encontrar en los diálogos socráticos, dado que, en esos encuentros Sócrates lleva a cabo ante sus interlocutores razonamientos en los que a partir de la pregunta se muestra el error en la opinión de su interlocutor). Así pues, al elaborar un razonamiento, o al afirmar algo hay que respetar el lenguaje, dado que, la calidad de nuestros razonamientos y afirmaciones se mide por medio de sus reglas. Debido a esto hay que afirmar con toda verosimilitud que ante todo es preciso respetar las reglas del lenguaje para no llegar a contradecirnos y para elaborar nuestros razonamientos adecuadamente. De ahí que al inicio de este tratado se



Habiendo considerado lo anterior, se puede decir que no solo son proposiciones dialécticas las que les parecen bien a todos, a la mayoría, a los sabios y, de entre estos, “bien a todos, bien a la mayoría, bien a los más conocidos” (*Top.*, I, 10, 104a 8-10), sino que “son también proposiciones dialécticas las semejantes a las plausibles, y las contrarias a las que parecen plausibles propuestas en forma contradictoria, y todas las opiniones que están de acuerdo con las técnicas conocidas” (*Top.*, I, 10, 104a 12-15)<sup>35</sup>. Según esto, se pueden

---

nos hubiese enseñado que “si *nosotros* mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario (*Top.*, I, 1, 100a 19), pues, un discurso que respete este principio y las reglas del lenguaje será un discurso al que difícilmente se le encuentre algún error, o se le pueda corregir. El apreciar la importancia que tiene respetar el lenguaje en las discusiones que se llevan a cabo en los escenarios de la vida pública, también, nos debe llevar a observar que la dialéctica es una forma adecuada de introducirnos en una práctica básica de la lógica, ya que, es en el ámbito de la dialéctica al que todos tenemos acceso en el que nos damos cuenta de que una pregunta, un problema, una afirmación y los argumentos mismos se sitúan en el lenguaje (*lógos*, discurso), por lo que es en ese ámbito dónde nos damos cuenta de que afirmar y argumentar no es cosa de poca monta, dado que, en una discusión pública es donde se hace bastante evidente si en nuestras afirmaciones y argumentos hay un uso incorrecto del lenguaje, o algún error, ya que, alguien presente en la discusión podría hacer manifiesto el error que estamos cometiendo y puede forzarnos a corregirlo, de tal forma que, al tomar conciencia de estas cosas en el ámbito de la dialéctica, esto nos llevará a ser pulcros en la observancia y obediencia que hay que tener ante el lenguaje cuando hacemos uso de él en cualquier ámbito, más aun en la ciencia y la demostración, ya que, quien se dedica a esas cosas discurre en torno a los principios y busca la verdad, motivo por el cual, exigirá que nuestros razonamientos sean correctos y partan de premisas verdaderas.

<sup>35</sup>Averroes en su comentario a los *Tópicos* presenta una acertada división de las distintas especies de proposiciones dialécticas. La división que él presenta es la siguiente:

- (a) algunas cosas son aceptadas por todos. Esta es la clase más noble de *endoxa*, pues, es posible que todas las diferentes naciones se encuentren de acuerdo a pesar de la variación en sus sectas y en sus dispositivos naturales. Un ejemplo de este tipo de proposición es que es bueno agradecer a un benefactor, o, es necesario respetar a los padres.
- (b) Algunas cosas son aceptadas por la mayoría de las personas sin que haya ningún desacuerdo entre el resto sobre eso. Un ejemplo es que Dios es uno.
- (c) Algunas cosas son aceptadas; o
  - (i) por hombres doctos sin que el resto discrepe de ellos, como, por ejemplo, que el conocimiento es virtuoso en sí mismo; o
  - (ii) por la mayoría de ellos, por ejemplo, que los cielos son esféricos.
- (d) Algunas cosas son aceptadas; o
  - (i) por los practicantes de las artes, sin que la multitud esté en desacuerdo con ellos acerca de eso, por ejemplo, en el arte de la medicina la *sacammony* alivia la bilis y que la pulpa del *colocynth* alivia la flema; o
  - (ii) por aquellos reconocidos por su habilidad en las artes, sin que los practicantes del arte no estén de acuerdo con ellos, por ejemplo, el argumento de Hipócrates de que la debilidad que surge sin ninguna causa precedente es una advertencia de enfermedad; o
  - (iii) por la mayoría de ellos.
- (e) Las cosas semejantes a las plausibles también son generalmente aceptadas, por ejemplo, si fuera generalmente aceptado que la ciencia de los opuestos es una en sí misma, entonces la percepción sensorial de los opuestos sería una en sí misma.

distinguir seis tipos de proposiciones dialécticas: 1) las que parecen bien a todos, 2) las que parecen bien a la mayoría, 3) las que parecen bien a los sabios -bien a todos, bien a la mayoría, bien a los más conocidos-, 4) las semejantes a las plausibles, 5) las contrarias a las plausibles propuestas en forma contradictoria y 6) las opiniones que están de acuerdo con las técnicas conocidas. Como vimos que las tres primeras clases de proposiciones dialécticas son las más idóneas para dar curso a un diálogo -en la medida en que en ellas se presenta un problema frente al cual podemos responder si o no-, hay que estudiar ahora las otras tres clases de proposiciones.

La primera de estas otras tres clases de proposiciones son las semejantes a las plausibles, dado que, “si es plausible que el conocimiento de los contrarios sea el mismo, también parecerá plausible que la sensación de los contrarios sea la misma” (*Top.*, I, 10, 104a 15-16). Las proposiciones semejantes a las plausibles son dialécticas, dado que estamos ante una proposición con base en la cual hay un problema frente al que se puede estar de acuerdo o en desacuerdo. Como, por ejemplo, si el conocimiento de los contrarios es o no el mismo, también será plausible un problema semejante a este como el de si la sensación de los contrarios es o no es la misma, ya que, ante este problema también es posible responder si o no y es una cuestión que posiblemente nos lleve a ver ciertas cosas del problema semejante a este, porque, al examinar si la sensación de los contrarios es o no es la misma, tal vez podamos descubrir que ese problema de la sensación corresponde con cierto tipo de conocimiento y, viendo este problema, ya estaríamos estudiando cosas del otro problema que semejante a este.

Asimismo, son proposiciones dialécticas las contrarias a las plausibles propuestas en forma contradictoria, pues:

...si es plausible que hay que hacer bien a los amigos, también lo es que no hay que hacerles mal. Lo contrario <de lo primero> es *que hay que hacer mal a los amigos*<sup>36</sup>, y la contradicción

---

(f) Una cosa opuesta a lo generalmente aceptado también es una cosa plausible, por ejemplo, si fuera generalmente aceptado hacer el bien a los amigos, entonces uno debería hacer el mal a los enemigos (Averroes, 1977, pp. 51-52).

<sup>36</sup>Para Aristóteles en este caso lo contrario de hacer bien a los amigos es que hay que hacerles mal. Esto es de tal modo, dado que, como se dice en el “Libro II” de los *Tópicos* “el hacer bien a los amigos es *contrario* de hacer mal a los amigos, porque es propio de la actitud moral *contraria* y lo uno es deseable y lo otro rechazable” (*Top.*, II, 7, 113a 10). Cabe resaltar que para Aristóteles contrario no se entiende solamente de esta manera en

«de esto último» es *que no hay que hacerles mal*<sup>37</sup>. De manera semejante también, si hay que hacer bien a los amigos, no hay que hacerlos a los enemigos: ahora bien, también ésta es una de las cuestiones contrarias en forma de contradicción: en efecto, lo contrario es que hay que hacer bien a los enemigos (*Top.*, I, 10, 104a 21-28).

Según esto, las proposiciones contrarias a las plausibles son proposiciones dialécticas, porque, si se puede discutir sobre si hay que hacer el bien a los amigos, también podremos discutir sobre la proposición contraria propuesta en forma de contradicción, esto es, que no hay que hacer el bien a los enemigos. De hecho, es más propicio para un diálogo discutir sobre si no hay que hacer el bien a los enemigos que discutir sobre si hay que hacer el bien a los amigos, pues decir que hay que hacer el bien a los amigos es una cuestión que casi nadie pone en duda; mientras que, si decimos que no hay que hacer el bien a los enemigos es una cuestión que podríamos poner en forma de pregunta y discurrir sobre ella. De acuerdo con esto, las proposiciones contrarias a las plausibles propuestas en forma contradictoria son dialécticas, porque, plantear una cuestión contraria en forma de contradicción puede resultar más provechoso para la discusión que una cuestión dialéctica sin más.

Finalmente, podemos estudiar las opiniones que están de acuerdo con las técnicas conocidas y el motivo por el que estas son proposiciones dialécticas:

...todas las opiniones que estén de acuerdo con técnicas son proposiciones dialécticas: pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los que han estudiado sobre estas cosas, v.g.: el médico acerca de las cuestiones de medicina, el geómetra acerca de las cuestiones de geometría, de manera semejante en los demás casos (*Top.*, I, 10, 104a 34-40).

Este tipo de proposiciones son dialécticas, porque su credibilidad, al estar puesta en lo que parece plausible para algunos, puede ser una cuestión muy provechosa para poner como problema, en tanto alguien podría exponer argumentos bastante contundentes contra la opinión fundada en esa técnica, que a lo mejor solo sustenta sus creencias no en el

---

que se expone en los *Tópicos*, para él contrario tal y como se muestra en el capítulo 7 del *Peri hermeneias* son dos proposiciones universales que difieren solo por la cualidad, de modo que, no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, pero pueden ser falsas al mismo tiempo, como, por ejemplo, “es todo hombre justo – no es todo hombre justo” (*De Int.*, 7, 17b 16).

<sup>37</sup>Como Aristóteles expone en el capítulo 6 del *Peri hermeneias* una contradicción es “la afirmación y negación de lo mismo acerca de lo mismo” (*De Int.*, 6, 17a 35). Así, por ejemplo, si decimos “es Sócrates blanco – no es Sócrates blanco” (*De Int.*, 7, 18a 1-2) con eso estamos ante una contradicción. Al comprender esto no está demás fijarnos en que en este pasaje del capítulo 10 del “Libro I” de los *Tópicos* el ejemplo de contradicción es el siguiente: hay que hacerles mal a los amigos – no hay que hacerles mal a los amigos.

conocimiento de las primeras causas y los primeros principios, sino en un saber puramente experiencial y mecánico.

De esta forma, hemos terminado con la exposición de las distintas especies de la proposición dialéctica y, por ende, con todo lo referente a ella. Lo que podemos notar después de haber visto lo concerniente a este tipo de proposición es que en sus diferentes especies se presentan problemas a partir de los cuales se puede discutir. Esto se debe precisamente a que “una proposición dialéctica es aquella ante la que es posible responder sí o no” (*Top.*, VIII, 2, 158a 15).

### 3. 2. El problema dialéctico

Si bien las diferentes especies de proposiciones dialécticas se pueden presentar como problemas, hay que distinguir entre proposición y problema dialéctico, motivo por el cual, en el capítulo 11 del “Libro I” de los *Tópicos*, se afirma que:

Un problema dialéctico es la consideración de una cuestión, tendente, bien al deseo y al rechazo, bien a la verdad y el conocimiento, ya sea por sí misma, ya como instrumento para alguna otra cuestión de este tipo, acerca de la cual, o no se opina ni de una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios de manera contraria a la mayoría, o bien cada uno de estos grupos tiene discrepancias en su seno (*Top.*, I, 11, 104b 1-5).

A partir de esto, es notoria la distinción que se hace entre los diferentes tipos del problema dialéctico, por lo que si observamos bien son problemas dialécticos: 1) los que “es útil entenderlos para desear o rechazar, v.g.: el de si el placer es deseable o no” (*Top.*, I, 11, 104b 6-7); 2) los que son útiles “para entenderlos, v.g.: el de si el mundo es eterno o no” (*Top.*, I, 11, 104b 8-9); 3) los que sirven como instrumento para conocer una cosa no por sí misma, “sino por mor de otras” (*Top.*, I, 11, 104b 10), por ejemplo, deseamos saber si la felicidad es un bien o no, pues, investigando si la felicidad es o no un bien, podremos encaminar nuestras vidas en la observancia de ese bien; 4) “aquellas cuestiones de las que hay argumentaciones contrarias” (*Top.*, I, 11, 104b 11), por ejemplo, si la justicia es o no una virtud, y 5) “aquellas cuestiones acerca de las cuales por ser muy amplias no tenemos argumentos, juzgando que es difícil dar el porqué de ellas, v.g.: la de sí el mundo es eterno o no” (*Top.*, I, 11, 104b 15-16).

Basados en esos distintos tipos del problema dialéctico, hay que darnos cuenta de que no son los mismos que las especies de las proposiciones dialécticas y de ahí su distinción, pero, aunque sean diferentes, con los distintos tipos del problema dialéctico sucede lo mismo que con las proposiciones dialécticas, esto es, frente a ellos solo podemos responder si o no. Tal cosa se debe a que, “ante las cuestiones de este tipo la respuesta es fácil, tanto para el que afirma como para el que niega” (*Top.*, VIII, 2, 158a 16-17), de modo que los problemas dialécticos al igual que las diferentes especies de proposiciones dialécticas se encuentran en el ámbito de la vida pública y se ponen para discutir a partir de ellos.

Por otra parte, debemos tener en cuenta las siguientes afirmaciones con respecto a la tesis dialéctica:

Así, pues, la tesis es también un problema; pero no todo problema es una tesis, puesto que algunos de los problemas son tales que no tenemos ni una opinión ni otra acerca de ellos. En cambio, el que una tesis sea un problema es evidente: en efecto, a partir de lo dicho es necesario que, o bien la mayoría discrepe de los sabios en torno a la tesis, o bien que unos u otros discrepen entre ellos, puesto que la tesis es un juicio paradójico (*Top.*, I, 11, 104b 29-35).

De esta forma, la tesis dialéctica es ese tipo de problema en el que hay discrepancias entre los sabios, dado que una tesis es “*un juicio paradójico de alguien conocido en el terreno de la filosofía*, v.g.: que no es posible contradecir, tal como dijo Antístenes, o que todo se mueve, según Heráclito, o que lo *que es* es uno, tal como dice Meliso” (*Top.*, I, 11, 104b 20-22). Resulta evidente entonces que la tesis dialéctica es esa opinión de algún filósofo que es cuestión de disputa, por lo que la filosofía ve en la dialéctica su mejor propedéutica, porque es precisamente en la dialéctica en donde se discute y se forja nuestra disposición ante ese tipo de problemas de la filosofía. Esto es así porque, como los problemas de la filosofía se encuentran en el lenguaje, la dialéctica es el instrumento de análisis de aquellas cosas que se pueden decir por medio del *lógos*. En este sentido, no se nos debe olvidar que el instrumento de análisis de la dialéctica consiste en examinar la semántica de las proposiciones (premisas), prestando atención al enlace que se establece entre el sujeto y el predicado de la proposición en cuestión, motivo por el cual no está de más recordar que uno de los recursos que tiene la dialéctica para llevar a cabo ese examen es el intercambio de la predicación entre el sujeto de la proposición y el predicado, ya que es a partir ese intercambio que podemos observar la

manera en la que se está diciendo algo de algo y si lo que se está diciendo es correcto o incorrecto, falso o verdadero.

Igualmente, ese análisis semántico de las proposiciones es idóneo para analizar y discutir los problemas (tesis) de la filosofía, porque, si en materia filosófica algo no se enuncia bien, entonces la dialéctica, al basarse en el análisis del intercambio de la predicación, podrá poner al descubierto el error en la afirmación que se esté discutiendo. Además, no debemos perder de vista el hecho de que la dialéctica también puede poner en evidencia el error que potencialmente se pueda dar en un silogismo, ya que una de las funciones de la dialéctica es la de ayudarnos a probar que las proposiciones de las que parten los argumentos sean correctas y verdaderas, de tal forma que, si hay algún error en las premisas del argumento, la dialéctica nos permitirá poner de manifiesto cuál es el error que se comete. En consecuencia, es preciso aceptar que la dialéctica es la propedéutica de la filosofía, en la medida en que ella analiza semánticamente lo que la filosofía pone en proposiciones y argumentos.

En este orden de ideas, es preciso decir que los problemas “dialécticos vienen a llamarse tesis. Se les llame como se les llame, no se diferencian en nada; pues no los hemos dividido así porque quisiéramos crear nombres, *sino para que no se nos escapara cuáles vienen a ser sus diferencias*” (*Top.*, I, 11, 104b 35 – 105a 3). Todo lo que hemos dicho hasta el momento sobre el problema dialéctico tenía el propósito de aprender a reconocer cuáles y cuántos son los diferentes tipos de problemas dialécticos de los cuales parte una discusión o un argumento dialéctico. Por estas razón, una vez hemos aprendido tal cosa, debemos hacer la siguiente salvedad:

No es preciso examinar todo problema ni toda tesis, sino aquella en la que encuentre dificultad *alguien que precise de un argumento* y no de una corrección o una sensación; en efecto, los que dudan sobre si es preciso honrar a los dioses y amar a los padres o no, precisan de una corrección y los que dudan de si la nieve es blanca, precisan de una sensación. Tampoco hay que examinar aquellos cuya demostración es inmediata o demasiado larga: pues los unos no tienen dificultad y los otros tienen más de la que conviene a una ejercitación (*Top.*, I, 11, 105a 4-9).

Si bien hay diversos problemas, solo hay que plantear aquellos que necesiten un argumento. Esto pone en evidencia que la dialéctica es digna de ser utilizada como

instrumento pedagógico para enseñar algo que alguien no hubiese comprendido. Es importante señalar que la dialéctica es pedagógica, porque, al poner los problemas y examinarlos, aprendemos a argumentar y elaborar afirmaciones de forma tal que no lleguemos a contradecirnos. En este sentido, podemos concluir que la dialéctica forja la disposición y hace a los hombres cultos. En efecto, “es propio de un hombre educado convenientemente el poder juzgar de forma certera si el que habla expone bien o no” (*PA.*, I, 1, 639a 5-6).

### 3. 3. Especies del argumento dialéctico

Ahora hay que estudiar “en cuántas especies se dividen los argumentos dialécticos” (*Top.*, I, 12, 105a 10). El argumento dialéctico se divide en dos especies: “una es la comprobación (*epagōgē*, “inducción”) y la otra el razonamiento (*syllogismós*)” (*Top.*, I, 12, 105a 11)<sup>38</sup>. Según esta división, será preciso analizar por separado cada una de estas especies del argumento dialéctico. En primer lugar, es preciso recordar que “un razonamiento es un discurso en el que sentadas ciertas cosas, necesariamente *se da a la vez de lo establecido, algo distinto de lo establecido*” (*Top.*, I, 12, 100a 25), es decir, un silogismo es un *lógos* (*λόγος*) en el que “sentadas ciertas cosas, se sigue necesariamente algo distinto de lo ya establecido por el simple hecho de darse esas cosas” (*An. Pri.*, I, 1, 24a 18-20). En otras palabras, el silogismo es una prueba lógicamente concluyente que “consiste en una serie abarcable de proposiciones dispuestas en orden a dar cuenta y razón de que algo es (o no es) el caso” (Vega, 1993, p. 161).

Como ya hemos visto lo correspondiente sobre el razonamiento y sus diferentes especies -cuando estudiábamos el capítulo 1 del “Libro I” de los *Tópicos*-, podemos pasar ahora a estudiar el tema de la comprobación. Según Aristóteles, la “comprobación [...] es el

---

<sup>38</sup>Las deducciones (*syllogismós*) son una de las dos especies de argumentos reconocidos por Aristóteles. La otra especie es la inducción (*epagōgē*). Aristóteles tiene mucho menos que decir sobre la inducción que la deducción, y hace poco más que caracterizarlo como “argumento de lo particular a lo universal”. Sin embargo, la inducción (o algo muy parecido) juega un papel crucial en la teoría del conocimiento científico en los *Segundos Analíticos*: es la inducción, o en todo caso un proceso cognitivo que se mueve de los particulares a sus generalizaciones, que es la base de conocimiento de los primeros principios indemostrables de las ciencias (Smith, 2020).

camino desde las cosas singulares hasta lo universal; v.g.: si el más eficaz piloto es el versado en su oficio, así como el cochero, también en general el versado es el mejor en cada cosa<sup>39</sup>” (*Top.*, I, 12, 105a 9-10). A diferencia del razonamiento, “la comprobación es un argumento más convincente y claro, *más accesible a la sensación* y común a la mayoría” (*Top.*, I, 12, 105a 16-17), por lo que es el instrumento a través del cual podemos ir “a partir de las cosas conocidas a las desconocidas” (*Top.*, VIII, 1, 156a 4-5). Esto es importante porque, “como lo ha establecido el último capítulo, tan conocido, de los *Segundos Analíticos*, la inducción es una intuición que aprehende el universal en la sensación” (Hamelin, 1960, p. 276), de modo que es por medio de la comprobación que podemos llegar a las premisas universales que requieren los silogismos.

Si nos adentramos un poco más en el estudio de la comprobación, podemos notar que, si bien ella es el camino de lo particular a lo universal, lo particular ya hace parte de lo universal, dado que, está bajo su descripción, a saber, el universal es el que se predica del particular y no al contrario. En este orden de ideas, la comprobación vendría siendo “un argumento que tiene la fuerza de un silogismo en la primera figura, ya que, el término menor es el universal, el medio el particular y el mayor el juicio” (Averroes, 1977, p. 48). No obstante, el procedimiento en el caso de la comprobación es distinto a la forma en que se lleva normalmente a cabo el silogismo. Esto se debe a que, con el silogismo vamos de las premisas a la conclusión al *inferir*, mientras que con la comprobación vamos de lo particular a lo universal gracias a la *percepción sensible*. En consecuencia, estas son dos especies diferentes de argumentos, porque con el uno afirmamos la conclusión recurriendo a la percepción sensible y con el otro inferimos a partir de lo establecido algo distinto de lo establecido (conclusión). Saber esto es importante para el dialéctico, porque, en algunas ocasiones, tendrá que recurrir a la comprobación<sup>40</sup> y otras veces al silogismo para poner las

---

<sup>39</sup>Aristóteles en este ejemplo “de dos juicios particulares que requieren la percepción sensible saca una conclusión universal. La *epagōgē*, por tanto, es un paralelo de los *paradeigmata*, ejemplos, de Platón y los *homoia*, casos semejantes de Espeusipo. Lo decisivo en los tres métodos es que, en vista de pocos juicios particulares, *basados sobre la observación sensible, se puede conocer una relación regular entre dos fenómenos* [...] lo esencial en la *epagōgē* es aislar, con base en pocas observaciones, el factor que determina un cierto fenómeno” (Düring, 1990, p. 136).

<sup>40</sup>Como diría Aristóteles hay que ir “comprobando a partir de los casos singulares, lo universal, y, a partir de las cosas conocidas, las desconocidas; ahora bien, las cosas sensibles son más conocidas, simplemente o para la mayoría; disimulando la conclusión al probar por razonamientos previos aquellas proposiciones mediante las



premisas que requiere el razonamiento que llevará a su interlocutor a afirmar la contradicción.

### 3. 4. Algunos instrumentos de la dialéctica

Vemos ahora cuáles son “los instrumentos a través de los cuales llevaremos a buen término los razonamientos” (*Top.*, I, 13, 105a 21). Esos instrumentos son los siguientes: “primero, tomar las proposiciones; segundo, poder distinguir de cuántas maneras se dice cada cosa; tercero, encontrar las diferencias; cuarto, la observación de lo semejante” (*Top.*, I, 13, 105a 24). Hay que tener en cuenta estos instrumentos para poder construir los razonamientos dialécticos. Ahora bien, tendremos a nuestra disposición esos instrumentos después de haber visto “los géneros en torno a los cuales y a partir de los cuales se dan los argumentos dialécticos” (*Top.*, I, 13, 105a, 20), porque, para llevar a buen término un razonamiento, primero es necesario “tomar las proposiciones” (*Top.*, I, 13, 105a 24), pero no cualquier tipo de proposiciones, sino las proposiciones dialécticas (*endoxa*) en el caso del argumento dialéctico, ya que, como se nos decía al inicio del tratado, el razonamiento dialéctico se construye “a partir de *endoxon*” (*Top.*, I, 1, 100b 19-20). Así pues, este primer instrumento de la dialéctica nos recuerda que debemos partir de las *endoxa* para realizar adecuadamente el razonamiento dialéctico.

En este punto, también se nos enseña que hay que “distinguir de cuántas maneras se dice cada cosa” (*Top.*, I, 13, 105a 24), ya que, para realizar debidamente los razonamientos dialécticos, es necesario situar el sentido en el que se va a hablar de algo, pues, de no hacerlo, “el adversario puede objetar que no se ha discutido realmente lo que él presentaba como dificultad, sino lo otro que se entiende con el mismo término” (*Top.*, II, 3, 110a 26)<sup>41</sup>.

---

cuales se realiza el razonamiento probatorio de lo que se pretende desde el principio, y esto en la mayor cantidad posible” (*Top.*, VIII, 1, 155b 4-10).

<sup>41</sup>Como afirma Jesús Mosterín: “la insistencia de Aristóteles en clarificar la diversidad de sentidos de las palabras representa un gran progreso sobre toda la filosofía griega anterior, que con frecuencia se había liado en pseudoproblemas basados en la equivocidad y sin duda tendría un efecto muy saludable en la marcha de los debates. Pero la finalidad de la distinción es técnica, dialéctica: no se trata de distinguir los significados por afán de precisión científica, sino deshacer las trampas conceptuales del contrario y para mejor tenderle nosotros mismos otras trampas” (Mosterín, 1983, p. 112).

Asimismo, hay que situar las distintas formas en las que se dice algo, porque, si no lo hacemos, estaríamos procediendo como los sofistas, llevando a cabo “razonamientos y refutaciones aparentes” (*Soph. El.*, 1, 165a 19-20), ya que “los que no tienen experiencia de la capacidad de los nombres hacen razonamientos desviados” (*Soph. El.*, 1, 165a 16-17).

De forma semejante, Aristóteles nos enseña que hay que “encontrar las diferencias” (*Top.*, I, 13, 105a 25), dado que, al situar las diferencias, podremos ir situando la naturaleza de la cosa de la que se está hablando. Por ejemplo, es útil saber que “la sensación difiere del conocimiento en que, para el que pierde este último es posible recuperarlo, en cambio la primera es imposible de recuperar” (*Top.*, I, 13, 105a 26-27), ya que este hecho nos permite comprender la razón por la cual no se puede situar a la sensación como cierto tipo de conocimiento.

Otra cosa que se nos enseña es que, para llevar a buen término los razonamientos dialécticos, se ha de atender a “la observación de lo semejante” (*Top.*, I, 13, 105a 25), pues conociendo lo que es semejante a nuestro tema de estudio ya tenemos un recurso para razonar dialécticamente e ir dirimiendo la cuestión. Así, tener conocimiento de “que se comporta de manera semejante lo saludable respecto a la salud y lo vigoroso respecto al vigor” (*Top.*, I, 13, 105a 25) nos ayuda a tener un punto de partida para ir elaborando nuestro razonamiento dialéctico. De ahí la importancia de “inquirir por medio de la semejanza” (*Top.*, VIII, 1, 156b 10-14).

En este sentido, al saber que una cosa es semejante a otra, podemos ir logrando que nuestro interlocutor vaya aceptando las premisas que nos permitirán concluir adecuadamente nuestro razonamiento, de modo que encontrar las semejanzas es un *tópico* importante a tener en cuenta al momento de razonar dialécticamente<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup>Si observamos los últimos tres instrumentos de la dialéctica ocurre que son proposiciones, pues, “de acuerdo con cada uno de ellos es posible construir una proposición, v.g.: que es deseable lo bello o lo agradable o lo conveniente; y que la sensación difiere del conocimiento en que, para el que pierde este último, es posible recuperarlo, en cambio la primera es imposible de recuperar; y que se comportan de manera semejante lo saludable respecto a la salud y lo vigoroso respecto al vigor. La primera proposición deriva de lo que se dice de muchas maneras, la segunda deriva de las diferencias, y la tercera, de lo semejante” (*Top.*, I, 13, 105 a 25-35).

### 3. 5. Cómo inventariar de las *endoxa*

Como sabemos, es inventariando las opiniones de la mayoría que “discutiremos con ellos [nuestros interlocutores], no a partir de pareceres ajenos, sino de los suyos propios” (*Top.*, I, 2, 101a 31-32. Antes que nada, debemos preguntarnos ¿cómo hay que inventariar las *endoxa*? No obstante, para responder a esto hay que darnos cuenta que hacer el inventario de las *endoxa* o proposiciones plausibles es clave para el dialéctico, porque ese inventario nos permitirá saber cuál es la opinión de cada uno para analizarlas y saber qué es lo que no enuncian bien, conociendo los motivos por los cuales no se enuncia bien. Así pues, el realizar dicho inventario y saber qué es lo que no enuncian bien es lo que nos dará los argumentos necesarios para forzar a nuestro interlocutor a que modifique aquello que no enuncia bien.

Para realizar entonces el inventario de las *endoxa*, se debe hacer lo siguiente:

Así, pues, las proposiciones se han de escoger de tantas cuantas maneras se ha precisado al tratar acerca de las proposiciones, asumiendo bien las opiniones de todo el mundo, bien las de la mayoría, bien las de los sabios y de estos, bien las de todos, bien las de la mayoría, bien las de los más conocidos, con tal que no sean contrarias a las apariencias y todas las opiniones que corresponden a una técnica (*Top.*, I, 14, 105a 35-38).

Además, deben hacer parte de ese inventario aquellas proposiciones “contrarias a las plausibles propuestas en forma de contradicción” (*Top.*, I, 10, 104a 20-24). Asimismo, se han de “escoger [...] las semejantes a las plausibles (*Top.*, I, 14, 105b 4). También hay que elegir “todo lo que parece darse en todos los casos, o en la mayoría de ellos [...] pues la establecen los que no perciben que en algún caso no sea así (*Top.*, I, 14, 105b 10). Por último, hay que “escoger de entre los argumentos escritos” (*Top.*, I, 14, 105b 14) las cosas que sean dialécticas, ya que, por el hecho de que estén escritas no quiere decir que no podamos discutir a partir de ellas. Con esto finaliza lo correspondiente a la elección de las proposiciones a partir de las cuales podemos llevar a cabo el inventario de las *endoxa*, de tal forma que después de esto hay que a ver cómo es el procedimiento aristotélico para organizarlas.

Con el fin de responder a la cuestión anteriormente planteada, podemos decir que las opiniones deben ser inventariadas haciendo “listas de cada clase [de cosas plausibles], separándolas debajo <de epígrafes>, v.g.: *Acerca del bien*, o *Acerca del ser vivo*; y, en el caso de bien, acerca de todo él, empezando por el *qué es*” (*Top.*, I, 14, 105b 16-17). Luego de

hacer esto, hay que “consignar al margen de cada una de esas especies las opiniones de cada uno, v.g.: Empédocles dijo que los elementos de los cuerpos eran cuatro” (*Top.*, I, 14, 105b 16-17). Una vez tenemos estas listas de las proposiciones dialécticas divididas por especies y consignadas con el nombre de su correspondiente autor a un lado, hay que clasificar cada uno de esos listados de acuerdo con el siguiente criterio:

Hay, para decirlo sumariamente, tres clases de proposiciones y problemas. En efecto, unas son proposiciones éticas, otras físicas y otras lógicas. Éticas, pues, las del tipo de *si hay que obedecer más a los padres o a las leyes, caso de estar en desacuerdo*; lógicas, del tipo de *si el conocimiento de los contrarios es el mismo o no*; y físicas *si el mundo es eterno o no* (*Top.*, I, 14, 105b 20-25)<sup>43</sup>.

Si realizamos tales listas de acuerdo con ese criterio de clasificación, obtendremos nuestro inventario de las *endoxa* y cuando lo tengamos listo “*se ha de intentar conocer cada una de ellas merced a la costumbre adquirida por medio de la comprobación, examinándolas de acuerdo con los ejemplos antedichos*” (*Top.*, I, 14, 105b 28-29). Lo que esto quiere decir es que para examinarlas hay que emplear los instrumentos de la dialéctica y los elementos en los que consiste este método. Esto con el propósito de situar sus potenciales errores que nos permitirán tener un punto de ataque en la discusión.

Con esto finaliza la exposición de la forma en la que hay que seleccionar y organizar las proposiciones en nuestro inventario de las *endoxa*, pero antes de terminar con esto hay que tener en cuenta dos cosas. La primera de ellas es que “con relación a la filosofía hay que tratar acerca de estas cosas conforme a la verdad, mientras que en relación con la opinión se han de tratar dialécticamente” (*Top.*, I, 14, 105b 30). Lo que esto quiere decir es que cuando tratemos una *endoxa* en relación con la filosofía es para ver si ella es verdadera y autoevidente por sí misma, de tal forma que, en ese caso deberemos tratarla con relación a la verdad, porque es con vista a poner esas proposiciones como las premisas de los argumentos demostrativos; mientras que, cuando las tratemos con relación a la dialéctica, debemos situar

---

<sup>43</sup>No se puede citar este pasaje y dejar pasar por alto la importancia de este en la obra de Aristóteles y en la historia de la filosofía, pues, es una de las primeras veces que aparece “en la historia de la literatura filosófica la distinción entre proposiciones éticas, físicas (esto es, relativas a la ciencia natural) y lógicas” (Kneale & Kneale, 1972, p. 34).

los potenciales errores que hay en ellas con el fin de que esto nos sea útil al momento de discutir.

La segunda cosa que hay que tener en cuenta es que para examinar esas proposiciones se debe hacer lo siguiente:

Hay que tomarlas todas lo más universalmente posible, y de una hacer muchas, v.g.: la de *que el conocimiento de los opuestos es el mismo*, y, a continuación, la de que también lo es de los contrarios, así como la de *lo respecto a algo*. Del mismo modo hay que dividir nuevamente éstas mientras sea posible hacer divisiones, v.g.: que es el mismo el conocimiento de lo bueno y lo malo, el de lo blanco y lo negro y el de lo frío y lo caliente. De manera semejante también en los otros casos (*Top.*, I, 14, 105b 32-37).

Como vemos, un recurso para examinar las *endoxa* que estén en nuestro inventario es tomar una de ellas e ir haciendo las divisiones correspondientes para ir mostrando qué es lo que se está diciendo en ellas y de qué manera se está diciendo. Asimismo, es pertinente realizar este inventario de las *endoxa*, porque esto nos permitirá tener un registro de lo que nuestros predecesores han dicho sobre el tema que se desee estudiar y, basándonos en este registro, adentrarnos en el estudio de los diferentes temas y problemas que se nos puedan presentar.

### **3. 6. Cómo distinguir los distintos sentidos de un término**

Luego de haber aprendido a elaborar el inventario de las *endoxa* es pertinente pasar a estudiar con mayor detenimiento, cómo hay que abordar la cuestión de la diversidad de los sentidos en la que se puede hacer referencia a un término, pero antes que nada es preciso saber lo siguiente:

... hay que estudiar no sólo todas las cosas que se dicen de manera distinta, sino que *hay que intentar dar sus enunciados explicativos*, v.g.: no sólo que bueno se dice de una manera como justicia y valentía y de otra manera como vigoroso y sano, sino que aquellas cosas se llaman buenas por ser ellas mismas tales o cuales, éstas en cambio por ser capaces de actuar sobre algo y no por ser ellas mismas tales o cuales. De igual manera también en los demás casos (*Top.*, I, 15, 106a 1-8).

A partir de esto, se hace evidente que no solo se deben enunciar los diversos sentidos que pueda tener un término, sino que también es apropiado indicar con una proposición la manera en la que estamos haciendo referencia al tema del que se está hablando, de tal forma

que, para elaborar estos enunciados explicativos del término en cuestión. En primer lugar, como diría Aristóteles hay que

*... mirar en el caso del contrario si se dice de muchas maneras, tanto si hay discordancia en la especie o en el nombre. En efecto, algunas cosas son distintas ya directamente por los nombres, v.g.: en la voz lo contrario de lo agudo es lo grave, en el cuerpo sólido, en cambio, lo obtuso. Así pues, es evidente que lo contrario de lo agudo se dice de muchas maneras y, por ende, también lo agudo: pues en cada una de aquellas cosas lo contrario será distinto. En efecto, no será lo mismo agudo el contrario de obtuso y el contrario de grave, por más que lo agudo sea lo contrario de ambos. Más aún, lo contrario de lo grave en la voz es lo agudo; en cambio, en el cuerpo lo leve, puesto que también su contrario se dice así (Top., I, 15, 106a 11-20).*

Por lo anterior, si una cosa tiene diversos nombres cada uno de ellos tiene un nombre contrario que nos puede ayudar a entender y a explicar el sentido de ese nombre. Por ejemplo, “lo contrario de lo bello, en el caso del ser vivo es lo feo; en cambio, en el de la casa, es lo de mala calidad” (Top., I, 15, 106a 20-23). Con este ejemplo podemos ver que, al decir de una casa que es bella, hacemos uso del termino belleza en el sentido en el que esa casa cumple cabalmente con su función, mientras que al emplear este término (belleza) para hablar de un cuerpo, hacemos uso de ese término en el sentido en que es contrario a lo feo (a lo poco agradable a la vista). En este caso, situamos los diversos sentidos de lo bello y los enunciados explicativos de cada uno de esos sentidos de belleza apelando a lo que es *contrario por los nombres*. En virtud de esto, lo que es contrario por los nombres es un *tópico* que nos puede ayudar a realizar la tarea de situar los diversos sentidos de un nombre y dar sus enunciados explicativos.

En segundo lugar, es preciso observar que no solo lo contrario por los nombres nos podrá ayudar a llevar a cabo tal cosa, sino que también lo que es distinto por la especie, como diría el Filósofo:

*En algunos casos, no hay discordancia en los nombres, en cambio es evidente en ellos, de forma inmediata, la diferencia en especie, v.g.: en el caso de lo claro y lo oscuro. En efecto, la voz se llama clara u oscura y de manera semejante también el color. Así pues, en cuanto a los nombres no son en absoluto discordantes; en cambio, la diferencia es inmediatamente evidente en la especie: pues no se llama claro de igual manera el color y la voz. Y esto es evidente incluso a través de la sensación: pues de aquellas cosas que son idénticas en especie, también la sensación es la misma, lo claro aplicado a la voz y al color no lo discernimos a través de la misma sensación, sino lo segundo por la vista y lo primero por el oído (Top., I, 15, 106a 24-33).*

Lo contrario por la especie nos permite discernir los diversos sentidos en los que se dice algo, en la medida en que, al situar la especie de la cosa de la cual estamos hablando, podremos saber el género al que ella pertenece y con eso obtener su explicación. Si observamos el ejemplo puesto por Aristóteles en la cita anterior, podemos indicar que para situar los diversos sentidos en los que se puede decir que una cosa es clara u oscura hay que distinguir el tipo de sensación por medio de la cual estamos percibiendo lo claro o lo oscuro. En virtud de esto, si estamos percibiendo lo claro o lo oscuro por el oído estas cosas serán sonidos, mientras que si los percibimos por la vista serán colores. Como es ostensible, si se distingue el tipo de sensación por la cual captamos lo claro o lo oscuro, gracias a esa distinción logramos saber la especie de sensación a través de la cual estábamos haciendo referencia a aquellas cosas (lo claro o lo oscuro), de modo que, si reconocemos la especie podemos llegar a dar la explicación de aquello de lo que se está hablando, porque, al decir que lo claro o lo oscuro son un color o un sonido, a causa de eso explicitamos el género de eso que se está percibiendo y esto nos ayudará a saber qué es de lo que estamos hablando, dado que, si conocemos el género de la cosa en cuestión, entonces conocemos “lo que *se predica dentro del qué es*” (*Top.*, I, 5, 102a 31-33).

Si continuamos estudiando las distintas formas en las que se pueden situar los diversos sentidos de un nombre hay que indicar que, esto también puede hacerse prestando atención a lo opuesto:

en efecto, si esto se dice de varias maneras, también lo opuesto a ello se dirá de varias maneras. V.g.: el no mirar se dice de varias maneras, una por no tener la vista y otra por no hacer actuar la vista; ahora bien, si esto se dice de varias maneras, también el mirar se dirá necesariamente de varias maneras: pues a cada uno de los dos no mirar se les opondrá algo, v.g.: a no tener vista, el tenerla, a no hacer actuar la vista, hacerla actuar (*Top.*, I, 15, 106b 14-20).

Los diversos sentidos de un término también se pueden situar por lo opuesto, dado que, si nombramos algo y el nombre empleado tiene diversos sentidos, el nombre opuesto también tiene diversos sentidos, pues, como se nos muestra por medio del ejemplo anterior si no mirar se dice de varias maneras, también su opuesto se dice de varias maneras. De este modo, no mirar se puede utilizar en el sentido en que alguien no tiene la vista, o que alguno no hace uso de ella, de tal forma que, sí no mirar tiene estos dos sentidos su opuesto (es decir,

mirar) también los tiene, ya que, si hacemos uso del verbo mirar es porque tenemos la vista y podemos hacerla actuar.

Hasta este punto se ha visto que, para distinguir los diversos sentidos que tiene un término se puede recurrir a los *tópicos* de lo contrario por los nombres, la distinción por la especie y lo opuesto. Sin embargo, estas no son las únicas formas en las que tal cosa se puede llevar a cabo, dado que, la diversidad de sentidos en los que se dice algo también se puede distinguir examinando las cosas que se dicen según la privación y la posesión, pues

... si una de ellas se dice de varias maneras, también se dirá la otra. V.g.: si el sentir se dice de varias maneras, según el alma y según el cuerpo, también el ser insensible se dirá de varias maneras, según el alma y según el cuerpo. Que las cosas que acabamos de decir se oponen según la privación y la posesión es evidente, puesto que, los animales son aptos por naturaleza para tener cada uno de los sentidos, tanto según el alma como según el cuerpo (*Top.*, I, 15, 106b 21-29).

En este orden de ideas, si un término tiene diversos sentidos el que denota su privación también los tiene. Esto se debe a que, si se puede decir que se siente en el cuerpo, o en el alma, también se podrá decir que se es insensible (que no se siente) según el cuerpo, o según el alma. Por ejemplo, la muerte de un ser querido se siente más en el alma que en el cuerpo, por lo que en este caso se es más insensible en el cuerpo, mientras que cuando sufrimos un accidente en el cuerpo el alma es insensible, de manera que, así como la posesión de algo tiene diversos sentidos su privación también los tiene.

Si continuamos viendo las diferentes formas en las que podemos distinguir los diversos sentidos que puede tener un término, es preciso observar las inflexiones, dado que “siempre que la cosa se diga de varias maneras, también la inflexión a partir de ella se dirá de varias maneras, y si la inflexión también la cosa” (*Top.*, I, 15, 107a 1-4). Por ejemplo,

... si *justamente* se dice de varias maneras, también justo se dirá de varias maneras: pues, de acuerdo con cada uno de los *justamente*, hay un *justo*; v.g.: si se llama *juzgar justamente* el juzgar de acuerdo con la propia conciencia y también el juzgar como es debido, de manera semejante «se dirá» lo justo” (*Top.*, I, 15, 106b 30-32).

Otra forma que tenemos para examinar si un término tiene diversos sentidos es mirando “los géneros de las predicaciones según el nombre, si son las mismas en todos los casos; en efecto, si no son las mismas es evidente que lo dicho será homónimo” (*Top.*, I, 15,



107a 3-5). Como se muestra a través de esto un término se puede predicar de varias cosas, de modo que, si ocurre tal cosa ese término puede tener diversos sentidos, por ejemplo, “lo bueno, en la comida, es lo productor de placer, en la medicina lo productor de salud, en el caso del alma el ser de una determinada cualidad, v.g.: temperante, valiente o justa” (*Top.*, I, 15, 107a 5-7). Estas son, entonces, algunas de las formas en las que Aristóteles nos enseña a distinguir los distintos sentidos que puede tener un término, por lo que no está demás tener presente que distinguir los diversos sentidos de un término es útil para: 1) “la claridad, en efecto, uno sabrá mejor qué propone otro, una vez se ha puesto en claro de cuántas maneras se dice” (*Top.*, I, 18, 108a 17-20), 2) para que los razonamientos “se formen de acuerdo con el objeto y no en relación al nombre: pues, de no ser evidente de cuántas maneras se dice, cabe que el que responde y el que pregunta no dirijan su pensamiento hacia la misma cosa” (*Top.*, I, 18, 108a 20-24) y 3) es útil para “no caer en razonamientos desviados y para saber construirlos. En efecto, sabiendo de cuántas maneras se dice algo, no caeremos en razonamientos desviados, sino que sabremos si el que pregunta no construye el argumento en relación con la misma cosa” (*Top.*, I, 18, 108a 26-30).

### **3. 7. El análisis de las diferencias**

Por otra parte, también es útil al momento de razonar dialécticamente considerar por “mutua comparación las diferencias dentro de los mismos géneros [...] y de un género a otro que no estén demasiado alejados, v.g.: en qué difiere la sensación del conocimiento; pues en los géneros demasiado distantes las diferencias son perfectamente evidentes” (*Top.*, I, 16, 108a 1-5). En concordancia, encontrar las diferencias entre las cosas que hacen parte de un mismo género y las que pueden darse entre un género y otro es útil “para los razonamientos acerca de lo idéntico y lo distinto, y para distinguir qué es cada cosa [...] pues, una vez hayamos encontrado una diferencia en cualquiera de las cosas previamente establecidas, habremos mostrado que no es la misma cosa” (*Top.*, I, 18, 108b 1-3). Además, encontrar esas diferencias es útil “para distinguir *qué* es, porque solemos distinguir el enunciado <explicativo> propio de la entidad de cada cosa por las diferencias peculiares correspondientes a cada una” (*Top.*, I, 18, 108b 4-5), es decir, situando las diferencias que puedan darse entre

las cosas pertenecientes a un mismo género y entre un género y otro podremos determinar más fácilmente el género al que pertenece cada cosa, ya que eso nos permitirá distinguir entre un género y otro.

### **3. 8. La captación de las semejanzas**

Así como se han de situar las diferencias, asimismo “hay que mirar las semejanzas en cosas de géneros distintos [...] Pero también hay que mirar las cosas que están en el mismo género, y ver si se da en todas ellas lo mismo” (*Top.*, I, 17, 108 a 9-16). Evidentemente, la consideración de lo semejante también es un instrumento de la dialéctica y su utilidad es manifiesta “para los argumentos por comprobación porque juzgamos oportuno comprobar lo universal mediante la comprobación por casos singulares sobre la base de las semejanzas: pues no es fácil comprobar sin percibir las semejanzas” (*Top.*, I, 18, 108b 10-12). Además, encontrar las semejanzas entre distintos géneros y las cosas pertenecientes a un mismo género es útil:

Para los razonamientos a partir de una hipótesis, porque es cosa admitida que, tal como ocurre con una de las semejanzas, así también ocurre con las restantes. De modo que, respecto a cualquiera de esas cosas en que dispongamos de buenas bazas para la discusión, acordaremos previamente que, tal como ocurre en esos casos, así también ocurre en lo previamente establecido (*Top.*, I, 18, 108b 13-17).

Lo que esto quiere decir es que, si nosotros observamos una semejanza entre el tema del cual se está partiendo y otro que ya hubiésemos examinado, entonces eso nos puede ayudar a tener un punto de ataque en la discusión que estemos sosteniendo en ese momento, porque, dada la semejanza entre el tema de la discusión y el que nosotros habíamos examinado, podemos llegar a acordar con nuestro interlocutor que, como eso que estamos discutiendo es semejante con esto otro, lo que ocurre con un tema ocurrirá con el otro. Asimismo, observar las semejanzas constituye un punto de ataque en la discusión, ya que captar las semejanzas entre distintos géneros y las cosas que hacen parte de un mismo género es útil “para dar las definiciones [...] porque, si somos capaces de percibir qué es idéntico en cada caso, no tropezaremos con la dificultad de en qué género es preciso que pongamos lo previamente establecido al definirlo” (*Top.*, I, 18, 108b 20-23).

De este modo, finaliza el estudio de los *tópicos* expuestos en el “Libro I”. En virtud de esto, es preciso observar que esta parte del texto culmina con una presentación un poco más minuciosa de los tres instrumentos de la dialéctica -que habían sido presentados en el capítulo 13 de este mismo libro-. Lo que esto quiere decir es que esos instrumentos son unos *tópicos* generales importantes a tener en cuenta al momento de analizar una proposición, prueba de esto es la utilidad que Aristóteles enuncia de cada uno de ellos en el capítulo 18. De hecho, el que Aristóteles los aborde de forma reiterativa indica que no hay que perderlos de vista al momento de elaborar nuestras argumentaciones.

Para dar por terminada, esta parte de nuestro Trabajo es preciso señalar que “Aristóteles escribió el “Libro I” de los *Tópicos*, como introducción metódica a toda la obra” (Düring, 1990, pp. 99–100). Lo cual indica que este libro aporta a la exposición de este tratado, la sistematicidad que hace del método que en él se expone, un modo en el que el lector puede guiarse por los otros libros que le terminarán de preparar para las competiciones de pública controversia. Debido a la sistematicidad que le da este libro a los *Tópicos*, se le encontró propicio para postularlo como una introducción básica a la lógica, dado que el contenido que se nos presenta en este libro nos puede ayudar a enseñarle a cualquier persona, la importancia de hacer un buen uso del lenguaje, permitiéndonos mostrarle los elementos más básicos de este, pues a través de este libro podemos enseñar, qué es un silogismo, cuáles son sus diferentes especies, de qué constan las proposiciones y cómo examinarlas. Todo esto desde una perspectiva en la que el aprendiz puede ver como ese lenguaje del que hace un uso común y cotidiano es preciso respetarlo y obedecerlo para no llegar a decir algo que pueda llegar a perjudicar la comprensión de aquello de lo que se esté discutiendo.

## 4. UNA PUESTA EN PRÁCTICA DE LA DIALÉCTICA

Con la exposición del “Libro I” de los *Tópicos* estudiamos los elementos primordiales del método dialéctico. Razón por la cual, para terminar este Trabajo será imprescindible apreciar el uso que puede hacerse de dicho método en una investigación (filosófica). En vista de esto, se recurrirá a algunos de los tratados de Aristóteles, pues, que mejor que la obra del Filósofo para ver la puesta en práctica de su propio método. En este orden de ideas, veremos el uso que se hace de este método, en primer lugar, en el “Libro I” del *De Anima* y, en segundo lugar, en el “Libro IV(Γ)” de la *Metafísica*. Se eligieron para este propósito esos tratados, dado que, en ellos la dialéctica sirve para dar curso a la investigación que en ellos se emprende.

### 4. 1. La dialéctica en el “Libro I” del *De Anima*

Al inicio del “Libro I” del *De Anima* se dice lo siguiente: “la investigación en torno al alma [...] contribuye notablemente al conjunto del saber y muy especialmente al que se refiere a la naturaleza (*φύσις, physis*)” (*De Anima*, I, 1, 402a 4-6). Esto hace que, “esta investigación sea [...] común también a otros muchos tratados” (*De an.*, I, 1, 402a 12-14), y como “no existe un método único y común” (*De an.*, I, 1, 402a 16-17) a esos tratados, entonces es necesario hacer uso de la dialéctica como instrumento de apertura de la investigación, ya que, como bien sabemos, “es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento” (*Top.*, I, 2, 101a 35).

Conforme a esa utilidad de la dialéctica y a las dificultades que presenta la investigación en torno al alma, se elaboran las preguntas rectoras de esa investigación de la siguiente manera:

Resulta, sin duda, necesario establecer en primer lugar a qué *género* pertenece y *qué es* el alma -quiero decir si se trata de una realidad individual, de una entidad o si, al contrario, es *cualidad, cantidad* o incluso cualquier otra de las *categorías* que hemos distinguido- y, en segundo lugar, si se encuentra entre los seres en potencia o más bien constituye una cierta entelequia [...] Pero además habrá que investigar si es divisible o indivisible e igualmente si todas las almas son de la misma *especie* o no y, en caso de que no sean de la misma especie, si *se distinguen por la misma especie o por el género* [...] no vaya a pasarse por alto la cuestión de si su *definición* es única como la del animal o si es distinta para cada tipo de alma (*De an*, I, 1, 402a 23 - 402b 6).

Como se puede apreciar, se inicia preguntando acerca del alma con base en los predicables. Esto se debe a que, ellos nos pueden ayudar a dilucidar la naturaleza del alma, es decir, la dialéctica nos ayuda a elaborar las preguntas rectoras de la investigación, porque, ella nos lleva a observar las *endoxa* y a partir de eso reconocer que en ellas hay un saber ya conquistado y otras cuestiones que están por resolverse, de tal forma que,

detenerse minuciosamente en una *aporía* es útil para el que quiere encontrarle una salida adecuada. En efecto, la salida adecuada ulterior no es sino la solución de lo previamente *aporético*. Por lo demás, quien no conoce el nudo no es posible que lo desate, pero la situación *aporética* de la mente pone de manifiesto lo problemático de la cosa. Y es que, en la medida en que se halla en una situación *aporética*, le ocurre lo mismo que a los que están atados: en ambos casos es imposible continuar adelante. Por eso conviene considerar primero todas las dificultades, por las razones aducidas, y también porque los que buscan sin haberse detenido antes en las aporías se parecen a los que ignoran adonde tienen que ir, y además «ignoran», incluso, si han encontrado o no lo que buscaban. Para este no está claro el final, pero sí que lo está para el que previamente se ha detenido en la *aporía*. Además, quien ha oído todas las razones contrapuestas, *como en un litigio*, estará en mejores condiciones para juzgar (*Met.*, III (B), 1, 995a 25-995b 4)<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup>“La dialéctica sirve para establecer las dificultades [...]. Se sabe que para Aristóteles toda investigación científica debe estar precedida por una exposición de las dificultades; tanto es así que la solución de las dificultades, sugeridas por las dificultades, es la verdad misma. De hecho, se sabe que las obras de Aristóteles comienzan con frecuencia, con una introducción consagrada a las dificultades; así acontece con el libro I de la *Física*, el libro I del *De Anima* y el libro *Beta* de la *Metafísica*, o mejor dicho, los dos primeros libros de la *Metafísica*, porque la historia de las doctrinas en el libro *Alpha* no es otra cosa que una primera recolección de dificultades” (Hamelin, 1960, p. 275). Como el estudio de las dificultades es esencial eso genera que la dialéctica cumpla un papel importante en las investigaciones científicas realizadas por Aristóteles.

En el caso del alma, Aristóteles tenía que preguntarse y preocuparse todavía por “contemplar y conocer su naturaleza y su entidad, así como cuantas propiedades la acompañan” (*De an.*, I, 1, 402a 6-8).

Más aún, si lo que hay son muchas partes del alma y no muchas almas, está el problema de si ha de investigarse primero el alma como totalidad o las partes. Por lo demás, es también difícil de precisar cuáles de estas partes son por naturaleza diversas entre sí y si procede investigar primero las partes o bien sus actos, por ejemplo, el inteligir o bien el intelecto, el percibir sensitivamente o bien la facultad sensitiva [...]. Por otra parte, no sólo es útil conocer la esencia para comprender las causas de las propiedades que corresponden a las entidades [...], sino que también -y a la inversa- las propiedades contribuyen en buena parte al conocimiento de la esencia (*De an.*, I, 1, 402b 8-22).

Igualmente, “las afecciones del alma, por su parte, presentan además la dificultad de si todas ellas son también comunes al cuerpo que posee alma o si, por el contrario, hay alguna que sea exclusiva del alma misma” (*De an.*, I, 1, 403a 3-5). Una vez se han reconocido las dificultades, se las ha estudiado para saber a qué nos enfrentamos y cómo podríamos darles una solución, se hace necesario inventariar algunas de las *endoxa*, ya que como diría Aristóteles:

puesto que estamos estudiando el alma se hace necesario que -al tiempo que recorremos las dificultades cuya solución habrá de encontrarse a medida que avancemos- recojamos las opiniones de cuantos predecesores afirmaron algo acerca de ella: *de este modo nos será posible retener lo que dijeron acertadamente, así como tomar precauciones respecto de aquello que puedan haber dicho sin acierto* (*De an.*, I, 2, 403b 20-25).

Luego de presentar en el capítulo 1 las dificultades de la investigación en curso, desde el capítulo 2 se lleva a cabo el inventario general de las *endoxa* en torno al alma. Sin duda, *De Anima* I, 2-5 es una mina de oro de información fascinante sobre las ideas del alma sostenidas por importantes sabios como Demócrito, Leucipo, los pitagóricos, Anaxágoras, Empédocles, Platón, Tales, Diógenes, Heráclito, Alcmeón, Hipón, Critias y algunos otros. “Al discutir estas figuras, Aristóteles es un crítico incisivo e ingenioso y, como la mayoría de los historiadores que también son filósofos, no siempre es del todo justo con sus mayores” (Witt, 1993, p. 169).

Ahora bien, lo que Aristóteles consideró que sus predecesores afirmaron acertadamente sobre el alma fue que “lo inanimado parece distinguirse de lo animado principalmente por dos rasgos, el movimiento y la sensación y ambas caracterizaciones

acerca del alma son aproximadamente lo que hemos recibido de nuestros predecesores” (*De an.*, I, 2, 403a 25-28). Si bien en los capítulos que siguen Aristóteles presenta críticas particulares de cómo el alma cumple estas tareas y qué debe hacer el alma para realizarlas, “no critica las dos características en sí mismas ni su atribución al alma. No es de sorprender, entonces, que ambos temas; percepción y movimiento, reciban una extensa discusión más tarde en el *De Anima* y en otros lugares” (Witt, 1993, p. 169). Esto nos permite señalar que, el historiador que hay en Aristóteles está subordinado al dialéctico, no expone las doctrinas de sus “predecesores sino para extraer las dificultades que le son menester para preparar sus soluciones. Esta función de la dialéctica es de extrema importancia en el aristotelismo, y puede decirse que es muy importante para el espíritu humano también” (Hamelin, 1960, p. 275)<sup>45</sup>.

Como nuestro propósito no es realizar una exposición exhaustiva de este libro, mostraremos únicamente el análisis crítico de una de las *endoxa* que ahí se recogen. Consecuentemente, percibiremos el análisis que se hace en el capítulo 4 de la doctrina que concibe al alma como número automotor. Es preciso indicar que “de todas las opiniones expuestas la más absurda, con mucho, es decir que el alma es número que se mueve así mismo” (*De an.*, I, 4, 408b 33). Tal cosa se debe a que, “quienes así piensan han de cargar con consecuencias imposibles” (*De an.*, I, 4, 408b 34-35), Pues, 1) “¿cómo se va a entender que una unidad se mueva si es indivisible e indiferenciada? Pues *si es motor y móvil habrá de estar diferenciada*” (*De an.*, I, 4, 409a 1-4), 2) “al restar de un número cualquiera otro número o una unidad, el resultado es un número distinto; y, sin embargo, las plantas -al igual

---

<sup>45</sup>“Hay muchas razones por las que un filósofo puede encontrar valor en una discusión crítica de las opiniones de los filósofos anteriores sobre un tema determinado. Hoy, por ejemplo, la refutación de teorías distintas a la propia se incluye habitualmente en la presentación y defensa de la teoría, y las teorías que se refutan pueden incluir puntos de vista tanto de figuras históricas como de contemporáneos. O uno podría pensar que es importante examinar los intentos anteriores para evitar posibles errores y trampas. O se podría incluir un estudio histórico simplemente como un dispositivo pedagógico, como una forma de presentar los contornos de un problema filosófico a los estudiantes o lectores. Aristóteles tiene una concepción más rica del valor de las opiniones de los sabios para su propia investigación filosófica que las tres alternativas enumeradas anteriormente. Se afirma claramente en su descripción del propósito filosófico de la dialéctica en los *Tópicos*: para el estudio de las ciencias filosóficas [la dialéctica] es útil, porque la capacidad de discernir ambos sentidos de un tema nos hará detectar más fácilmente la verdad y la falsedad en cada cosa *Top.*, I, 2, 101a 35-37” (Witt, 1993, p. 170).

que muchos animales- continúan viviendo aun después de divididos y teniendo, al parecer, la misma especie de alma” (*De an.*, I, 4, 409a 7-10), 3)

no parece que haya diferencia alguna entre hablar de unidades y de corpúsculos: pues si convertimos los corpúsculos esféricos de Demócrito en puntos, de manera que sólo quede la magnitud, *seguirá habiendo en ellos algo que mueve y algo que es movido* exactamente igual que lo hay en el continuo: y es que lo que acabamos de decir se cumple no porque haya una diferencia mayor en cuanto al tamaño, sino porque se trata de una magnitud. *De ahí que necesariamente ha de haber algo que mueva a las unidades (distinto de ellas)* (*De an.*, I, 4, 409a 10-16),

4) “si el alma es el elemento motor en el animal, lo será también en el número; de donde resultará que el alma no es el motor y el móvil, sino exclusivamente el motor” (*De an.*, I, 4, 409a 17-18) y 5) “¿cómo es posible que el alma (siendo motor) sea una unidad? Desde luego que alguna diferencia habrá de tener respecto de las demás; pero ¿cuál puede ser la diferencia en el caso de un punto como tal aparte de la posición?” (*De an.*, I, 4, 409a 19-20).

Estas son algunas de las consecuencias con las que han de cargar quienes sostienen que el alma es número que se mueve así mismo. Lo que Aristóteles hace para elaborarlas es señalar los errores que genera el predicar número que se mueve así mismo del alma. En este orden de ideas, es incorrecto decir que el alma es número que se mueve así mismo, ya que, este al ser una unidad de naturaleza indivisible e indiferenciada no podría ser una cosa diferenciada como sería el motor y el móvil.

Asimismo, es incorrecto predicar número que se mueve así mismo del alma, porque cuando hacemos una resta con números el resultado es un número distinto, mientras que cuando a un grupo de animales le restamos cierto número de ellos es evidente que obtenemos un grupo más reducido de estos, pero no otros animales, de manera que, como los números no se comportan de manera semejante a los animales, el alma no puede ser número que al moverse así mismo mueve las demás cosas, ya que, por el movimiento que se da en los números (cuando se realizan ciertas operaciones matemáticas) no se puede explicar el movimiento de los animales.

Tampoco se puede decir que el alma es número que se mueve así mismo, debido a que, entre lo que mueve y lo que es movido siempre va a darse una diferencia y, como el



número es unidad no puede ser al mismo tiempo lo que mueve y lo que es movido. Sería más adecuado decir que es únicamente el motor (o lo que mueve), ya que, “si el alma es el elemento motor en el animal, lo será también en el número; de donde resultará que *el alma no es el motor y el móvil, sino exclusivamente el motor*” (*De an.*, I, 4, 409a 17-18).

Igualmente, “¿cómo es posible que el alma (siendo motor) sea una unidad? Desde luego que alguna diferencia habrá de tener respecto de las demás; pero ¿cuál puede ser la diferencia en el caso de un punto como tal aparte de la posición?” (*De an.*, I, 4, 409a 19-20). Si el alma en tanto número es lo que produce movimiento a los otros debe tener alguna diferencia con ellos y, como no hay diferencia entre un punto y otro a parte de la posición no es correcto decir que el alma es número que se mueve así mismo.

Con lo expuesto hasta el momento percibimos que los elementos de la dialéctica son idóneos para iniciar una investigación cuyas dificultades no nos permiten tener un método único y común en ella. Así pues, al haber observado todas estas cosas mostramos que el método dialéctico lejos de ser una teoría lógica sin mayor trascendencia y utilidad es una herramienta de la que podemos hacer un uso diverso, lo cual viene a demostrar que el método dialéctico es de carácter práctico. De igual forma, es significativo de este método el hecho de que nos disponga en ese cuidado de lo que sea dicho y de lo que puede llegar a decirse sobre el tema de estudio.

## **4. 2. La dialéctica en el “Libro IV (Γ)” de la *Metafísica***

Después de haber apreciado el uso que se hace del método dialéctico en el “libro I” del *De anima* pasaremos a observar la utilidad de este método en el “libro IV (Γ)” de la *Metafísica*. Como es bien sabido en ese libro se establece “por refutación la imposibilidad que la misma cosa sea y no sea” (*Met.*, IV (Γ), 4, 1006a 11-13)<sup>46</sup>. Si observamos esa *refutación* podemos notar que, en ella *se parte de la opinión* según la cual “es imposible concebir que la misma cosa sea y no sea, como algunos creen que Heráclito sostuvo” (*Met.*,

---

<sup>46</sup>Como se mencionó al inicio de este Trabajo, las citas que de aquí en adelante se hacen del “Libro IV (Γ)” de la *Metafísica* son tomadas de la edición de la Editorial Sudamericana.

IV (Γ), 3, 1005b 24-25)<sup>47</sup>. Una vez presentada la dificultad con esta opinión se muestra lo siguiente:

... lo que crea la dificultad no es el hecho de que la palabra [...] *sino la cosa sea y no sea al mismo tiempo*. Si ‘hombre’ y ‘no-hombre’ no significaran cosas diferentes, es evidente que ‘lo que es ser esto’ de no-hombre será lo mismo que ‘lo que es ser esto’ de hombre y, de ese modo, ‘lo que es ser esto’ de hombre será ‘lo que es ser esto’ de no-hombre, pues serán una misma cosa. Pues ‘ser una misma cosa’ significaba esto: unidad de enunciado, como ‘vestido’ y ‘traje’. Si ‘lo que es ser esto’ de hombre y ‘lo que es ser esto’ de no-hombre fueran una misma cosa, significarían una sola cosa. Pero como se demostró que tienen diferentes significados. Entonces, si se puede decir verdaderamente que algo es hombre, es necesario que sea ‘animal bípedo’, pues esto era precisamente lo que significaba el término hombre. Y si esto es necesariamente así, no puede ocurrir que simultáneamente la misma cosa no sea animal bípedo (*Met.*, IV (Γ), 4, 1006b 19-30).

El problema de afirmar que un atributo puede pertenecer y no pertenecer al mismo sujeto en el mismo sentido hay que abordarlo prestando atención a las cosas. Esto se debe a que, por ejemplo, si observamos a *un*<sup>48</sup> hombre y decimos que es animal bípedo, habiendo expresado eso no es debido afirmar que ese no es animal bípedo, ya que al realizar esa negación de lo percibido nos estaríamos contradiciendo, en la medida en que, estaríamos oponiendo la negación a la afirmación “y a toda negación de una afirmación la llamamos contradicción” (*De int.*, 6, 17a 32-34).

---

<sup>47</sup>En primer lugar, hay que revisar “las opiniones de los demás: pues las demostraciones de las tesis contrarias son otras tantas dificultades para sus contrarias. Y, a la vez, las cosas que se van a decir serán más dignas de crédito para los que hayan escuchado previamente las alegaciones de los argumentos en disputa. En efecto, no nos estaría bien parecer que emitimos un veredicto contra un ausente: pues es preciso que los que se disponen a discernir adecuadamente la verdad actúen como árbitros, no como litigantes” (*De caelo*, I, 10, 279b 5-12). “Aristóteles, sin duda, nunca jamás pensó en un ensayo de comprender históricamente en su conjunto la filosofía de alguno de sus grandes predecesores. Lo que a él le interesaba era lo que un cierto pensador había expresado sobre una cierta cuestión. De los escritos de los predecesores coleccionó extractos y los ordenó conforme a voces guía. Estas colecciones de *theseis* de los predecesores servían de base a sus *aperçus*. *Cuando expone los puntos de vista de los predecesores, no sucede esto para informar a sus oyentes, sino para dar a sus propios puntos de vista el trasfondo adecuado en cada caso*” (Düring, 1990, p. 937).

<sup>48</sup>“Como el griego carece de artículo indefinido, este argumento se puede plantear a dos niveles. Podemos, en primer lugar, suprimir el artículo indefinido y considerar que el argumento es acerca de la sustancia hombre. Como hombre designa animal bípedo, es necesario que aquello de lo que se puede decir que es hombre sea un animal bípedo. Pues hombre designa su esencia, y la esencia es precisamente lo que es el hombre. El hombre no puede dejar de tener su esencia y seguir siendo hombre. En segundo lugar, podemos insertar el artículo indefinido e interpretar que el argumento es acerca de un hombre individual, Sócrates. Si se puede decir con verdad de Sócrates que es un hombre, entonces es necesario que sea un animal bípedo. Pues como hombre designa animal bípedo, que Sócrates es no quiere decir, sino que es un animal bípedo, de suerte que no es posible que no sea un animal bípedo. Pero si no podemos decir que no es una animal bípedo, tampoco podemos decir que no es un hombre” (Lear, 1998, p. 291).

De este modo, hay que decir que se contradicen quienes afirman que la misma cosa puede ser y no ser, pues, (según el principio de no contradicción) “es imposible que simultáneamente y según la misma relación el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto” (*Met.*, IV (Γ), 3, 1005b, 19-21). Esta refutación es de manera legítima un razonamiento dialéctico, porque, como se dice en las *Refutaciones sofísticas*, “dialécticos los que prueban la contradicción a partir de cosas plausibles” (*Soph. El.*, 2, 165b 3-5).

Así las cosas, ese “argumento no está diseñado para probar la ley de no contradicción, sino para probar que es imposible no creer en la ley de no contradicción” (Lear, 1980, p. 99). Es más, el argumento está pensado para “mostrar que la posibilidad de decir cualquier cosa, incluso que la ley de contradicción es falsa, depende de la adherencia a esa ley” (Lear, 1980, p. 104). Esto es de tal modo, ya que al negar el principio de no contradicción se le excluye de la posibilidad de ser verdadero, por lo que aquellos que niegan esa ley estarían adheridos a ella, en la medida en que, si ese principio es falso no podría ser verdadero y, si no puede ser verdadero estarían aceptando que una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido, es decir, aceptan el principio.

Tener en cuenta que, este argumento no es una demostración, sino una refutación<sup>49</sup> de aquellos que se atreven a negarlo es importante, porque,

... es ignorancia supina no conocer con respecto de que cosas debemos buscar demostración y de cuáles no. Pues es imposible que haya demostración de todo: se iría al infinito, de manera que aun en este caso no habría demostración. Y si hay verdades que no necesitan demostración, que se nos diga qué principio necesita menos que éste de una demostración (*Met.*, IV (Γ), 4, 1006a 6-12).

---

<sup>49</sup>“Determinar por refutación es una tarea totalmente diferente que demostrar: una demostración propiamente dicha tendría toda la apariencia de una petición de principio, mientras que, si fuera otro el que incurriera en tal petición de principio, nos encontraríamos ante una refutación y no ante una demostración. El punto de partida para los argumentos de este tipo es solicitar del adversario no que diga que algo es o no es (porque quizás se podría pensar que se pide que se acepte lo que está en cuestión), sino que diga al menos algo que tenga sentido para él mismo y para otro. Esto es necesario, si es que quiere decir algo, pues si no es así, tal hombre no sería capaz de dialogar consigo mismo ni con algún otro. Si, por el contrario, accede a decir algo, habrá demostración, porque se dispondrá de algo determinado. Pero el causante de la petición de principio no será quien demuestre, sino el destinatario de la demostración, porque al eliminar el discurso (*lógos*) está expuesto a la presión del discurso. Además, al conceder esto reconoce que existe algo verdadero al margen de cualquier demostración. De modo que nada podría ser y no ser de esta manera” (*Met.*, IV (Γ), 4, 1006a 15-29).

Entre otras cosas, de un principio como este no puede haber demostración, debido a que, “en los principios cognoscitivos no hay que inquirir el por qué, sino que cada principio ha de ser digno de crédito por sí mismo” (*Top.*, I, 1, 100b 19-20). De esta forma, frente a los principios solo podemos “discurrir en torno a ellos a través de las *endoxa* [...]”. 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” (*Top.*, I, 2, 101b 1-4).

Si continuamos observando los motivos por los cuales se contradicen quienes se atreven a negar este principio hay que afirmar lo siguiente:

si todas las predicaciones contrarias fueran al mismo tiempo verdaderas, es claro que todas las cosas serán una: pues si es posible afirmar o negar cualquier cosa de cualquier cosa, una misma cosa será trirreme, muralla y hombre, consecuencia necesaria que surge a los que sustentan la tesis de Protágoras. Pues si alguien opina que un hombre no es un trirreme, es claro que no es un trirreme; pero efectivamente lo es, si es que la contradictoria es verdadera (*Met.*, IV (Γ), 4, 1007b 17-22).

En este caso, la refutación se dirige en contra de Protágoras, porque este sostiene que “la misma cosa puede parecer dulce a algunos que la paladean y amarga a otros” (*Met.*, IV (Γ), 5, 1009b 4)<sup>50</sup>. Esta opinión también niega el principio de no contradicción, en tanto que, si la misma cosa puede ser dulce para unos y amarga para otros será verdad que es dulce y no dulce, por lo que según eso una misma cosa puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido. Sin embargo, eso no puede ser de tal modo, ya que si la misma cosa fuera dulce y no dulce no habría distinción entre lo uno y lo otro. Luego lo dulce y lo no dulce serían lo mismo y “en ese caso se impone el pensamiento de Anaxágoras ‘todas las cosas están confundidas’, de modo que nada existiría verdaderamente” (*Met.*, IV (Γ), 4, 1007b 25-

---

<sup>50</sup>“La negación del principio corre la misma suerte que la máxima de Protágoras según la cual cuando A parecer ser B, es B. Quienes niegan el principio sobre la base de la dificultad que han experimentado al estudiar la naturaleza del mundo (en contraste con quienes lo niegan para polemizar) lo hacen por su observación de que en el curso de la naturaleza los contrarios pueden surgir de la misma cosa. Argumentan que como *ex nihilo nihil fit*, la cosa en cuestión tiene que haber tenido atributos contrarios. Se puede refutar esta afirmación a) mediante la distinción entre potencia y acto: la misma cosa puede tener atributos opuestos en potencia, pero no en acto; y b) señalando que existe otra clase de sustancia enteramente libre de la potencialidad y el cambio” (Ross, 2013, p. 184).

27). En consecuencia, una afirmación y su correspondiente negación no pueden ser verdaderas al mismo tiempo<sup>51</sup>, porque no habría distinción entre ellas.

Entre otras cosas la causa del error de la opinión de Protágoras, Anaxágoras “y también Demócrito, cuando afirma que el vacío y lo lleno están a la par en cualquier parte” (*Met.*, IV, 5, 1009 a 25-29)<sup>52</sup>, radica en la “identificación de los cosas sensibles con la realidad en su conjunto. Esos pensadores observan que las cosas sensibles cambian continuamente e infieren que no es posible decir nada verdadero sobre ellas” (Ross, pp. 184–185). Ellos olvidan lo siguiente:

Lo que se está desprendiendo de algo conserva algo de lo que se está desprendiendo y es necesario que lo que está deviniendo sea ya algo y, en general, a lo que se está corrompiendo le pertenecerá también algún ‘es’. Y si una cosa se genera, es necesario que sea aquello a partir de lo cual deviene y por el cual se genera, y este proceso no puede remontarse al infinito (*Met.*, IV (Γ), 5, 1010a 17-23).

En consecuencia, el principio de no contradicción no es solamente lógico, sino que también es ontológico, ya que, “el plano de la denominación remite al plano del ser, puesto que solo la identidad del ser autoriza la unidad de la denominación” (Aubenque, 1981, p. 125). En virtud de esto, la ontología juega un papel fundamental en la argumentación por refutación que Aristóteles hace de este principio. De hecho, es a causa de que las cosas tienen cada una su propia *ousía* que las podemos distinguir cuando las nombramos, pues, “significar la *ousía* quiere decir que ningún otro es ‘lo que es ser esto’ de ella” (*Met.*, IV (Γ), 4, 1007a 26-27), y es debido a esto que cuando afirmamos algo hacemos referencia a una cosa del mundo, por esto cuando observamos el mundo podemos dictaminar si lo dicho es falso o verdadero, por ejemplo, si se dice “en el establo hay dos caballos” solo podremos decir si esa

---

<sup>51</sup>“Puesto que, si la afirmación es verdadera, la negación es falsa, y puesto que si ésta es verdadera, la afirmación es falsa, no será posible que la misma cosa sea afirmada y negada al mismo tiempo” (*Met.*, IV (Γ), 4, 1007b 25-27).

<sup>52</sup> “Un examen riguroso de las opiniones, a la vez que suscita problemas, proveerá una buena cantidad de material para resolverlos. La solución preservará todo lo que era verdadero en los diferentes puntos de vista, al mismo tiempo que descartará lo que era oscuro exagerado o erróneo” (Ackrill, 1987, p. 202). Respecto a la opinión de Demócrito se dice que “en cierto sentido se expresa correctamente, pero en otro da muestras de ignorancia. Pues ‘ente’ tiene dos significados, de modo que si en cierto modo es posible que algo llegue a ser a partir del no-ser, en otro no lo es, y también es posible que una misma cosa, al mismo tiempo sea ente y no-ente, más no en el mismo sentido. Pues es posible que la misma cosa, al mismo tiempo, sea en potencia ambos contrarios, más no en actividad” (*Met.*, IV (Γ), 5, 1009 a 29-36).

afirmación es verdadera prestando atención si en el establo hay esa cantidad de caballos, de modo que, si esos dos animales están en el establo no se podrá negar que no están ahí, puesto que esto último entraría en contradicción con lo que se muestra en la realidad, por lo que sin lugar a dudas la ontología es tan importante como la lógica en la afirmación de este principio.

Por esto la equivocación de los sofistas está en que no se refieren a la *ousía*, sino a sus accidentes, ya que cuando ellos dicen que una cosa es “dulce a algunos y amarga a otros” (*Met.*, IV (Γ), 5, 1009b 4-5) se refirieren a los accidentes más que a la *ousía*. Razón por la cual,

...cuando se pregunta si es verdad decir que esto es un hombre o no, debería darse una respuesta que signifique una sola cosa y no agregar que también es blanco y grande; pues es imposible recorrer la infinidad de accidentes. O se los recorre a todos, o no se recorre a ninguno. Otro tanto sucede si la misma cosa es mil veces hombre y no-hombre; en ese caso el adversario, ante la pregunta si es hombre, no ha de responder agregando que, a la par, es no-hombre, a menos de agregar a su respuesta todos los accidentes que el sujeto es o no es. Si hace esto es que no está dialogando. En general, los que así se expresan eliminan la *ousía* y ‘lo que es ser esto’. Pues están obligados a afirmar que todo es accidente y que no existe ‘lo que es ser esto’ de hombre o de animal (*Met.*, IV (Γ), 4, 1007a 10-20).

En virtud de esto, “tales argumentos son insolubles si el ser se reduce a la serie de sus accidentes, pues en tal caso suprimir uno solo de sus accidentes es suprimir el ser mismo” (Aubenque, 1981, p. 133), de tal forma que, ante la pregunta qué es no hay que responder enunciando los accidentes, sino dando la *ousía* (la definición) de la cosa, debido a que “significar la *ousía* quiere decir que ningún otro es ‘lo que es ser esto’ de ella (*Met.*, IV (Γ), 4, 1007a 25-26).

Si bien esta no es una exposición exhaustiva de la refutación que Aristóteles lleva a cabo en el “Libro IV (Γ)” de la *Metafísica*, con lo visto es suficiente para apreciar el uso que hace de la dialéctica y lo idónea que es para discurrir en torno a los principios de los cuales no puede haber demostración, de modo que, con esto damos por finalizado lo referente a la puesta en práctica que puede hacerse del método dialéctico.

## CONCLUSIONES

Luego de haber realizado este estudio sobre el “libro I” de los *Tópicos* se puede decir que con este tratado aprendemos: 1) a analizar de qué manera se dice algo de algo y con base en esto poder determinar si lo que se enuncia es correcto o incorrecto, 2) a distinguir los diversos sentidos que tiene un término y 3) a examinar las diferencias entre el sujeto y el predicado de una proposición, así como a captar las semejanzas entre ellos. Con estas herramientas podemos reconocer, entonces, si el argumento en cuestión es genuino, es decir, si en él la conclusión se sigue de las premisas.

En virtud de esto, es preciso indicar que este método dispone nuestros hábitos discursivos para que nuestras argumentaciones sean correctas y conformes a la adquisición de un conocimiento certero que nos permita contemplar la verdad, pues al cuidar el discurso cuidamos la verdad, en la medida en que, si el discurso es correcto, no dará lugar a que se pueda enunciar algo que sea falso o falaz. En consecuencia, el que se ejercita con este tratado aprende a apartarse de la sabiduría aparente, ya que adquiere experiencia en “cómo hay que resolver los enunciados y los razonamientos” (*Soph. El.*, 34, 183a 34-35). Según esto, “el hombre sin dialéctica no será agudo, serio en el decir, perspicaz ni sabio, ni menos podrá parecerlo; pues de uno mismo es el hablar y pensar correctamente, el discutir lo que se propone, y responder a lo que se pregunta; que estas son cosas propias del hombre práctico en la dialéctica” (Diógenes Laercio, VII, 39). De esta forma, el que lee y se ejercita con la dialéctica tiene las herramientas básicas para elaborar formulaciones y argumentos de manera correcta, disponiendo así un decir y un pensar claro que lo conducirán en la búsqueda de la verdad.

Además, el que se ejercita con el método dialéctico está preparado, por un lado, para inventariar las *endoxa* referentes al tema de estudio, analizarlas y reconocer qué nos transmiten con acierto y qué dicen con error, así como cuáles son las *aporías* que en torno a ellas están por resolverse, lo cual nos ayudará a preparar las soluciones correspondientes a esas dificultades. Por otro lado, es preciso decir que aquellos que estudian este método saben que no de todo puede haber demostración, motivo por el cual están dispuestos a discurrir en torno a esos principios indemostrable de los cuales parten las ciencias y los silogismos demostrativos.

Por todos estos motivos, es pertinente iniciar a los estudiantes de lógica con la dialéctica, ya que ella nos puede ayudar a actualizar en ellos esas habilidades teóricas y prácticas básicas que todo lógico debe conocer y poseer. Pues, las herramientas de la dialéctica son tan elementales que con ellas podemos mostrarle al alumno la forma en la que es preciso emplearlas en cualquier ámbito en el que se haga uso del lenguaje. De este modo, podemos introducir al estudiante en la lógica sin ponerlo de lleno ante la silogística<sup>53</sup>, o más aún ante otros tipos de lógica más complejos (que la silogística) que pueden generar en él una dificultad en el aprendizaje de esta disciplina y, a raíz de esto, no permitirle ver lo relevante que es la lógica en su desempeño como filósofo. En este sentido, es preciso llamar la atención de la academia actual para que no generen en los aprendices de lógica, con sus pretensiosos programas en esta materia, esas dificultades innecesarias para los estudiantes (a los que no se les facilita este tema), pues la lógica están importante que no vale la pena echar al traste su aprendizaje de la manera en que en algunos casos se hace actualmente.

Para terminar, es preciso decir que el estudio del método dialéctico expuesto en *Tópicos* es una buena puerta de entrada a los textos que componen el *corpus* aristotélico. Esto se debe a que, como vimos, Aristóteles en sus obras utiliza la dialéctica para plantear las

---

<sup>53</sup> Esto no quiere decir que con las enseñanzas del “Libro I” de los *Tópicos* no le vayamos a enseñar un poco de la silogística al estudiante, al contrario como vimos las enseñanzas de este libro nos pueden ayudar a introducir (y preparar) gradualmente al alumno en la silogística, debido a que, como se mostró en su momento, fue precisamente este estudio sobre la dialéctica y el tipo de “inferencias que puede realizar el preguntador para hacer caer en contradicción al respondedor en el debate, lo que acabó despertando [en Aristóteles] su interés por la lógica formal, que culminaría más tarde con la creación de la silogística” (Mosterín, 1983, p. 108). De manera que, nuestro interés no es que el estudiante no aprenda la silogística y otros tipos de lógica, sino que su introducción en estos temas sea gradual para que observe cómo en la filosofía (y en la vida) es preciso cuidar siempre que nuestros argumentos sean correctos.



*aporías* referentes al tema de estudio y dar curso a sus investigaciones (*Πραγματεία*). De manera que, al conocer la forma en la que opera el método dialéctico, tenemos una pauta que nos puede ayudar a comprender la forma en la que él en sus diferentes textos procede a abordar los distintos problemas (en algunos casos científicos) que decidió tratar. En este sentido, estamos de acuerdo con “una interpretación *aporética* [y dialéctica] del pensamiento aristotélico” (Vigo, 2016, p. 4), interpretación en la que se “admite la utilidad de los argumentos dialécticos para las investigaciones filosóficas que no contradice ni anula el valor de la demostración en sí misma” (Ward, 2008, p. 45). Por el contrario, en esta interpretación, el método dialéctico y el apodíctico son tomados como complementarios y no como competitivos.

Si bien nos inclinamos por esta interpretación dialéctica del *corpus* aristotélico, estamos dispuestos a comprender y estudiar otro tipo de interpretaciones (de las obras de Aristóteles), razón por la que, seguiremos leyendo las distintas obras del Estagirita estudiando sus diversas interpretaciones. Esto no quiere decir que vayamos a prestar mayor atención a las diferentes interpretaciones que al *corpus* aristotélico, más bien al leer atentamente las obras del Filósofo nos dirigiremos con actitud crítica a la comprensión de sus interpretaciones.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Bibliografía principal

- Aristóteles. (1995). *Analíticos primeros. Tratados de lógica órganon II.* (Candel Sanmartín, M trad.). Editorial Gredos, S. A.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Analíticos segundos. Tratados de lógica órganon II.* (Candel Sanmartín, M trad.). Editorial Gredos, S. A.
- \_\_\_\_\_. (1983). *Acerca del alma.* (Calvo, Martínez, T trad.). Editorial Gredos, S. A.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Acerca del cielo.* (M, Candel trad.). Editorial Gredos, S. A.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Categorías. Tratados de lógica órganon I.* (Candel Sanmartín, M trad.). Editorial Gredos, S. A.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Ética a Nicomaco.* (Pallí, Bonet, J trad.). Editorial Gredos, S. A.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Física.* (G, R, de Echandía trad.). Editorial Gredos, S. A.
- \_\_\_\_\_. (1978). *Metafísica. Libro IV GAMMA.* (Zucchi, H trad.). Editorial Sudamericana.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Metafísica.* (T, Calvo trad.). Editorial, Gredos S. A.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Partes de los animales.* (E, Jiménez Sánchez-Escariche. A, Almudena trad.). Editorial Gredos, S. A.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Refutaciones sofísticas. Tratados de lógica órganon I.* (Candel Sanmartín, M trad.). Editorial Gredos, S. A.
- Aristóteles. (1994). *Retórica.* (Racionero, Q trad.). Editorial Gredos, S. A.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Sobre la interpretación. Tratados de lógica órganon II.* (Candel Sanmartín, M trad.). Editorial Gredos, S. A.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Tópicos. Tratados de lógica órganon I.* (Candel Sanmartín, M trad.). Editorial Gredos, S. A.
- Aristote. (2002). *Topiques tome I livres I-IV.* (Brunschwig, J trad.). Les Belles Lettres.
- Platón. (1982). *Eutifrón. Diálogos I.* (Lledo Iñigo, E trad.). Editorial Gredos, S. A.

## 2. Bibliografía secundaria

- Ackrill, J. L. (1987). *La filosofía de Aristóteles* (Bravo, F trad.). Monte Ávila.
- Aubenque, P. (1969). Aristóteles y el liceo. In: B. Parain, M. E. Benítez, J. Santos, G. Morán, & R. Oria (Eds.), *Historia de la filosofía, Vol 2 La Filosofía Griega* (Siglo XXI, pp. 184–244).
- \_\_\_\_\_, P. (1981). *El problema del ser en Aristóteles* (Peña, V trad.). Taurus.
- Averroes. (1977). Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics." In C. Butterworth (Ed.), *State University of New York Press*.  
<https://doi.org/10.2307/602333>
- Barreiro, T. (1969). *Lógica dinámica* (Oscar Nudl). Kapelusz.
- Düring, I. (1990). *Aristóteles exposición e interpretación de su pensamiento*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de filosofía. Tomo II*. Editorial Sudamericana.
- Gambra, J. M. (1988). La lógica aristotélica de los predicables. *Anuario Filosófico*, 21(2), 89–118.
- \_\_\_\_\_, J. M. (2012). Los lugares de lo preferible: ¿un quiste en los Tópicos de Aristóteles? *Anuario Filosófico*, 45(3), 489–519.
- \_\_\_\_\_, J. M. (2013). El razonamiento sofístico (privado) y la teoría de los predicables. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 17(1), 33–69. <https://doi.org/10.21555/top.v17i1.368>
- García, J. J., & Rovira, R. (2014). La cuestión de la división en diez predicamentos en los Comentarios Neoplatónicos de las Categorías. *Anuario Filosófico*, 47(2), 357–394.
- Gourinat, J. B. (2000). Diálogo y dialéctica en los tópicos y las refutaciones sofísticas de aristóteles. *Anuario Filosófico*, (33), 9–26.
- Hamelin, O. (1960). *El sistema de Aristóteles*. Estuario.
- Höffe, O. (2003). Aristotle. In S. U. of N. Y. Press (Ed.), *State University of New York Press*. New York: SUNY Press.
- Kneale, W., & Kneale, M. (1972). *El desarrollo de la lógica*. Tecnos.
- Laercio, D. (2008). *Vida de los filósofos más ilustres*. Retrieved from [www.luarna.com](http://www.luarna.com)
- Lear, J. (1980). *Aristotle and logical theory*. Cambridge; Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_, J. (1998). *Aristoteles el deseo de comprender*. (Castrillo Criado, P trad.). Alianza.
- López Farjeat, L. X. (2002). *Teorías aristotélicas del discurso*. EUNSA.
- Malink, M. (2015). The Beginnings of Formal Logic: Deduction in Aristotle's "Topics vs . Prior Analytics." *PHRONESIS*, 60(3), 267–309. <https://doi.org/10.1163/15685284-12341286>
- Mosterín, J. (1983). *Historia de la filosofía V. 4*. Alianza.
- Pérez Jiménez, M. Á. (2006). *Lógica clásica y argumentación cotidiana*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Pritzl, K. (1994). *Opinions as Appearances: Endoxa in Aristotle*. In P. G. Lloyd (Ed.), *Aristotle Critical Assessments: Vol. I* (pp. 73–83). [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(00\)88392-0](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(00)88392-0)
- Ross, W. D., Ackrill, J. (2013). *Aristóteles*. (López Martín, F trad.). Editorial Gredos, S. A.
- Smith, R. (2020). *Aristotle's Logic, The Stanford Encyclopedia* (Fall 2020; E. N. Zalta, ed.). Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/aristotle-logic/>
- Vega, L. (1993). ¿Pruebas o demostraciones? *Problemas en torno a la idea de demostración matemática. MATHESIS Filosofía e Historia de Las Matemáticas*, IX(2), 155–177.
- Vigo, A. G. (2016). *Filosofía y dialéctica en Aristóteles: un enfoque sinóptico*. *HYPNOS*, 36, 1–24.

Retrieved from: <https://www.hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/485>

Ward, J. K. (2008). *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*. Cambridge University Press.

Witt, C. (1993). *Dialectic, Motion, and Perception: De Anima Book I*. In D. W. Hamlyn, M. C. Nussbaum, & A. O. Rorty (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. (Vol. 43, p. 520). <https://doi.org/10.2307/2219993>