



Director
Luis Vega

Secretaria
Paula Olmos

Edición Digital
Roberto Feltrero

Prácticas argumentativas y virtudes intelectuales: Una mirada intercultural

JOSÉ ÁNGEL GASCÓN

*Departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia
Universidad Nacional de Educación a Distancia
C/ Senda del Rey, 7. 28040 Madrid
jagascon@gmail.com*

RESUMEN

Este artículo ofrece una breve presentación de las prácticas argumentativas y los rasgos considerados como virtudes intelectuales en el judaísmo y en la India budista, así como algunas críticas y propuestas del feminismo para la teoría de la argumentación. La motivación de este trabajo es la aspiración de elaborar una teoría de virtudes argumentativas que tenga en cuenta la variedad de culturas y se aleje del etnocentrismo en la medida de lo posible.

PALABRAS CLAVE: budismo, debate, feminismo, judaísmo, lógica india, paradigma de la confrontación, virtudes argumentativas.

ABSTRACT

This article offers a brief overview of the argumentative practices and the traits that are regarded as intellectual virtues in Judaism and Buddhist India, as well as several criticisms and proposals for argumentation theory from the ranks of Feminism. The motivation for this work is the aspiration to develop a theory of argumentative virtues that takes into account the variety of cultures and that avoids ethnocentrism as much as possible.

KEYWORDS: adversarial paradigm, argumentative virtues, Buddhism, debate, feminism, Indian logic, Judaism.

Artículo recibido el: 29-04-2015

Artículo aceptado el: 04-07-2015



Copyright© José Ángel GASCÓN

Se permite el uso, copia y distribución de este artículo si se hace de manera literal y completa (incluidas las referencias a la Revista Iberoamericana de Argumentación), sin fines comerciales y se respeta al autor adjuntando esta nota. El texto completo de esta licencia está disponible en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/es/legalcode.es>

1. INTRODUCCIÓN

Recientemente se ha propuesto la adopción de una perspectiva de la virtud, cuyo objeto de estudio sean los agentes en lugar de sus actos, en teoría de la argumentación. La propuesta de una teoría de la virtud argumentativa procede principalmente de dos autores: Andrew Aberdein (2010) y Daniel Cohen (2013). Aberdein enumera y discute varios de los problemas a los que podría tener que enfrentarse tal teoría, uno de los cuales constituye el tema del presente artículo.

Aberdein (2010: 167) identifica como un problema para el desarrollo de una teoría de la virtud argumentativa la cuestión de la universalidad de las virtudes. Aunque las diferencias en las virtudes que adoptan unas u otras culturas puedan ser más profundas en ética que en argumentación, el problema sigue estando ahí. A menos que estemos dispuestos a adoptar una postura relativista, por tanto, debemos encontrar como mínimo una explicación de por qué las virtudes propuestas no son válidas únicamente en un entorno sociocultural concreto.

Una perspectiva de la virtud que considero muy coherente e ilustrativa es la que presenta Julia Annas (2011). De acuerdo con el punto de vista de Annas, la virtud en parte se comprende por medio de la *educación* (52):

La presente perspectiva de la virtud insiste en el hecho de que la virtud se comprende en parte por la forma en que se aprende y de que siempre se aprende dentro de un contexto—una determinada familia, ciudad, religión y país.

Si se entiende la virtud de esta forma, por tanto, podría parecer que la adopción del relativismo es inevitable. Dado que diferentes culturas poseen valores diferentes, y por lo tanto educan a sus hijos, alumnos, ciudadanos o creyentes de maneras diferentes, irremediablemente las virtudes serán diferentes. Pero nótese que Annas señala que la virtud se comprende *en parte* por el modo en que se aprende. La virtud no es un mero hábito que se repita de la misma forma en que fue aprendido, sino un dominio práctico activo e *inteligente* (14). Como tal, la virtud implica una comprensión e incluye un componente reflexivo y *crítico*. Además, la virtud incluye necesariamente la *aspiración a mejorar*, de hacer las cosas mejor en lugar de hacer simplemente lo que se ha aprendido (18). Gracias a ello, el individuo educado en un determinado contexto sociocultural puede —si tiene interés en ser virtuoso— llegar a *criticar* los valores de su propia sociedad sobre la base de su propia concepción de las virtudes. Por ejemplo (55):

Aprender a ser honesto es, como mínimo, aprender a hacer ciertas cosas y no otras, sentirse horrorizado y repelido por algunas acciones y atraído por otras. Aprender a ser honesto no es, como ya hemos visto, simplemente aprender a hacer lo que hace tu familia. De hecho, aprender a ser honesto puede implicar en algún momento aprender a no hacer lo que tu familia hace y aprender a sentirse horrorizado por lo que tu familia hace.

Es decir, convertirse en una persona virtuosa puede apartarnos de nuestro contexto y nuestra comunidad originarios (56). ¿Por qué, entonces, tanta gente se comporta de modo similar al de sus padres, sus conciudadanos o sus correligionarios? La respuesta es sencilla: porque la mayoría de la gente no persigue la virtud. Este problema, sin embargo, no es exclusivo de una perspectiva de la virtud, pues, como afirma Annas (57), toda teoría ética debe enfrentarse al hecho de que la mayoría de la gente no vive de acuerdo con ella.

Esta visión de la virtud ayuda a poner en perspectiva el problema del relativismo. El miedo de que las virtudes sean *completamente* relativas a las diferentes culturas parece apoyarse en la asunción de que las culturas son uniformes y estáticas. Por el contrario, la teoría de la virtud de Annas tiene en cuenta el hecho de que las culturas no son estáticas, sino que evolucionan y modifican sus valores con el tiempo —a medida que los individuos que pertenecen a ellas desarrollan su comprensión de la virtud. Esto implica, como hemos visto, que un individuo puede criticar los valores de su propia sociedad. Además, el miedo al relativismo tampoco tiene en cuenta los contactos y diálogos entre diferentes culturas. Es posible que un individuo de una cierta sociedad haya aprendido una concepción del valor diferente de la que ha aprendido otro individuo de otra sociedad, pero los conceptos de ambos *no son inconmensurables*, ambos individuos pueden establecer un diálogo sobre el valor y entenderse (53). Si tal cosa es posible, es necesario que las concepciones del valor de uno y otro tengan algo en común.

Sin embargo, al igual que la acusación de relativismo es difícil de sostener, también lo es *la aspiración al universalismo*. El universalismo comete el mismo error que el relativismo al asumir la uniformidad y el estatismo de las culturas. Si las virtudes no son un concepto determinado de una vez por todas sino que están en continuo desarrollo, como defiende Annas, entonces no podemos hablar de unas virtudes universales y absolutas. La virtud solo puede comprenderse teniendo en cuenta el momento y el lugar, así como cada persona y el modo de vida que lleva; la virtud no es algo que pueda ser especificado *a priori* (95).

El resultado, por tanto, es que nos encontramos en algún punto entre el relativismo y el universalismo absolutos. Al proponer una teoría de la virtud,

inevitablemente partimos de un contexto sociocultural concreto donde existen unos determinados valores, pero al mismo tiempo poseemos (con suerte) un espíritu crítico y vivimos en una época en la que el diálogo entre diferentes sociedades es frecuente y tiene consecuencias. Si aspiramos a movernos *hacia* —no *hasta*— el universalismo, es decir, a pretender que nuestra teoría de la virtud tenga una cierta validez más allá de nuestro grupo cultural, lo que debemos hacer por tanto es ejercitar nuestro espíritu crítico y esforzarnos por conocer las virtudes características de otras sociedades. En realidad, no se trata sino de evitar en lo posible el *etnocentrismo*, y para ello debemos prestar atención a otras culturas con tres preguntas principales en mente:

¿Somos realmente tan diferentes?

¿No hay nada en lo que podamos ponernos de acuerdo?

¿No hay nada que podamos aprender de ellos?

Ese es precisamente el objetivo del presente artículo. En la próxima sección, vamos a ver las prácticas argumentativas de la India durante el periodo de predominio del budismo; después, veremos la tradición argumentativa del judaísmo rabínico, enfocándonos especialmente en el Talmud. He escogido estas dos culturas debido, en primer lugar, a la imposibilidad de realizar un estudio más extenso sobre prácticas argumentativas en un mayor número de culturas, y en segundo lugar a que ambas son culturas con profundas tradiciones argumentativas pero que son muy diferentes la una de la otra. Además, para terminar, presentaré brevemente algunas reflexiones feministas.

Por último, una breve aclaración. Aunque demasiado a menudo se confundan, debe distinguirse entre el razonamiento *individual*, del que posiblemente se ocupe la lógica y que no es el objeto de este artículo, y la argumentación *pública*, en la que intervienen al menos dos personas, y que es la que nos interesa aquí. Aunque en ciertos momentos sea necesario hacer alguna referencia al razonamiento, este estudio se enfoca en las prácticas argumentativas públicas.

2. ARGUMENTACIÓN EN LA INDIA

2.1. INTRODUCCIÓN

El pueblo de la antigua India poseía un espíritu argumentativo y unas prácticas de debate comparables a los del pueblo griego antiguo. Los debates públicos (*kathā* o *vāda*) constituían un espectáculo corriente, donde en ocasiones el rey participaba

como juez (Stcherbatsky, 1962: 34). La dialéctica constituía el método común de reflexión filosófica, como lo muestra el hecho de que, al igual que en Grecia, los primeros escritos filosóficos en India tenían forma de diálogos (Solomon, 1976: 5). Uno de los ejemplos más importantes son los *Upaniṣads*, tratados que se presentan en forma de conversaciones o debates. Además, desde la época védica había ya una especie de asamblea (*sabhā*) donde se tomaban decisiones y se resolvían cuestiones judiciales por medio de la discusión y el debate (*Ibid.*: 91). Incluso surgió en la India, como en la antigua Grecia, una clase de argumentadores profesionales que se dedicaban a esta práctica en busca de un beneficio económico (Stcherbatsky, 1962: 356).

La práctica del debate era ya una costumbre muy extendida en la India en el siglo VI antes de nuestra era. Buda debió de sentir la necesidad de ponerle freno, pues en las escrituras Pāli aparece criticando esta práctica y en los círculos budistas llegó a ser prohibida, considerando que provocaba rivalidades y animosidades innecesarias y competiciones poco saludables (Cabezón, 2008: 73; Solomon, 1976: 23). Aún así, parece que la dialéctica nunca perdió su atractivo sino más bien al contrario, especialmente entre los budistas, dadas las numerosas narraciones de grandes debates en los que participaron importantes personajes budistas y que tuvieron lugar en los primeros siglos de nuestra era (Cabezón, 2008), y dado el hecho de que incluso el propio Buda participó en debates.

Poco después de la muerte de Buda empezaron a celebrarse los llamados “Consejos Budistas”, a los que acudían delegados de diferentes lugares y escuelas de pensamiento para discutir sobre principios y prácticas religiosas, así como algunas cuestiones sociales (Sen, 2005: 15). Además, al menos desde los tiempos de Nāgārjuna (s. II-III), un monje podía acudir a otro monasterio para solicitar un debate —la costumbre era solicitar el debate tocando una campana a las puertas del monasterio (Cabezón, 2008: 76).

En el texto budista *Fang Bian Xin Lun*, de autor y fecha desconocidos, se defiende la utilidad del debate para propagar la doctrina budista. Se afirma, por ejemplo (Gillon, 2008: 23): «Si el mundo no tuviera el debate, los confundidos serían muchos». Y también (24): «Por lo tanto, todos aquellos que deseen producir auténtica sabiduría y distinguir lo correcto de lo incorrecto deben practicar asiduamente el debate (de acuerdo) con estos principios adecuados».

Sobre la base de este y muchos otros textos budistas podemos inferir, por tanto, que desde muy antiguo predominaba una tradición dialéctica y lógica, y que el dominio

de estas disciplinas estaba muy bien considerado (Solomon, 1976: 40). Pero esto no es solo cierto en el caso del budismo, sino que lo mismo puede decirse de otras escuelas de la India; por ejemplo, en la literatura canónica de los jainas (s. VI-V a.n.e.) encontramos muchas narraciones de discusiones y debates (*Ibid.*: 42), y en la literatura brahmánica temprana se menciona con frecuencia la práctica del debate público (Gillon, 2008: 17).

En la tradición védica se ubica la escuela filosófica Nyāya-Vaiśeṣika (una síntesis temprana de la escuela epistemológica realista Vaiśeṣika con la escuela lógica Nyāya), que ya había desarrollado todo un sistema lógico cuando el budismo empezó a mostrar interés por la lógica y el debate (Stcherbatsky, 1962: 26). El texto lógico fundamental de la escuela Nyāya es el *Nyāya-sūtra*, un conjunto de aforismos escritos por Gautama Akṣapāda probablemente hacia el siglo IV de nuestra era y que constituye uno de los primeros manuales de lógica y de las reglas del debate. Es probable que existieran anteriormente manuales especiales para enseñar el arte del debate, pero el *Nyāya-sūtra* ofrece una forma tan sistemática de presentar los problemas dialécticos y filosóficos que debió de hacer sombra a todos ellos (Solomon, 1976: 29). Cuando pensadores budistas como Asaṅga o Vasubandhu (s. IV-V) emprendieron el estudio del debate y los razonamientos, el *Nyāya-sūtra* fue su texto de referencia y el blanco de sus críticas. Es más, Stcherbatsky (1962: 24) señala que la lógica budista fue creada con un espíritu de decisiva oposición a la lógica de la escuela realista Nyāya-Vaiśeṣika.

La lógica de la escuela Nyāya-Vaiśeṣika y de la India clásica en general no es formal (Schorr, 2015: 171), en el sentido de que no se limita a la manipulación de símbolos o términos, sino que constituye siempre una parte importante de una metafísica y una teoría del conocimiento. Los filósofos indios discutieron sobre cuáles eran las fuentes, métodos o criterios para el conocimiento (*pramāṇa*). Para los Nyāyayikas, las fuentes de conocimiento eran cuatro: la percepción, la inferencia, la analogía y el testimonio verbal (Bharadwaja, 1997: 209; Schorr, 2015). Lo que aquí llamamos lógica corresponde al estudio de las condiciones de validez de la inferencia (*anumāna*). En cuanto al testimonio, se trata de un reconocimiento de la apelación a la autoridad, pero es interesante que los Nyāyayikas considerasen que una autoridad debe estar justificada, y que definieran a una autoridad (*āpta*) como alguien que dice la verdad, no como alguien cuyas opiniones *constituyan* verdad. Gautama afirma en el *Nyāya-sūtra* (1.1.7): «El testimonio verbal es la aserción instructiva de una persona fiable.»

El *Nyāya-sūtra* (1.1.32)¹ estableció el modelo de un razonamiento completo y bien formado² (*nyāya*), que constaba de cinco partes. Este modelo de razonamiento se concebía como un método para argumentar y para presentar inferencias ante otros que comenzaba por formular la tesis que se pretendía demostrar, después pasaba a presentar la razón y un caso particular, y concluía con una repetición de la tesis. A continuación se muestran las cinco partes del razonamiento completo acompañadas de un ejemplo que se repite con frecuencia en la filosofía india:

Tesis (*pratijñā*): Hay fuego en la colina.

Razón (*hetu*): Porque hay humo.

Caso particular (*dṛṣṭānta*): Como en la cocina; donde hay humo, hay fuego.

Aplicación (*upanayana*): Y hay humo en la colina.

Conclusión (*nigamana*): Hay fuego en la colina.

Como puede verse, el proceso de razonamiento parte de lo particular (el humo y el fuego de la colina), asciende hasta lo general (la regla de que donde hay humo hay fuego) y finalmente regresa a lo particular para dar por demostrada la tesis. Para el pensamiento indio, la deducción es inseparable de la inducción, una justifica a otra. Es interesante observar también que los términos de los modelos de razonamiento indios consisten en casos individuales (eventos, objetos, etc.), al contrario de lo que sucede con los silogismos aristotélicos, que solo admiten clases como términos.

Pero probablemente la diferencia más notable respecto del silogismo de Aristóteles sea la presencia del caso particular. La inclusión (necesaria) de un caso particular en los razonamientos indios muestra que, aunque para los pensadores indios la tesis de un razonamiento completo constituía un conocimiento cierto, no se trataba de una deducción lógica estricta. El modelo de razonamiento indio se aproxima así ligeramente a los argumentos comunes y corrientes (Dreyfus, 2008: 46). El caso particular es algo en que todas las personas, tanto los estudiosos como la gente corriente, están de acuerdo (Solomon, 1976: 160).

¿Qué principios rigen las inferencias? Los principios de validez de estos razonamientos no son formales, sino que, como explica Schorr (2015), están estrechamente ligados a los criterios de las cuatro fuentes de conocimiento. Tanto la tesis como el caso particular deben satisfacer las condiciones establecidas para el conocimiento perceptivo: deben expresar un hecho acorde con la percepción, deben

¹ Sigo aquí la traducción de Vidyabhusana (1913).

² Sigo parcialmente a Bharadwaja (1997: 216), quien traduce "*nyāya*" como "fully formed reasoning". De este modo, usaré las expresiones "razonamiento completo" o "modelo de razonamiento".

respetar las reglas gramaticales y deben ser sinceros. La razón es la parte del razonamiento que debe cumplir condiciones realmente inferenciales, que en esencia establecen que el conocimiento inferencial debe estar de acuerdo con el comportamiento habitual de los hablantes (lo que podría interpretarse como una especie de regla pragmática). Así, si los hablantes se comportan de manera que “donde hay humo, hay fuego” parezca ser una regla, entonces “hay fuego en la colina porque hay humo” constituye conocimiento inferencial. Y, por último, la aplicación debe satisfacer las condiciones del conocimiento analógico: dos cosas pueden considerarse similares si desempeñan el mismo papel en un determinado contexto.

El primero en introducir la teoría del razonamiento completo de cinco partes en los círculos budistas fue Asaṅga (s. IV), quien también siguió a la escuela Nyāya en el conjunto de reglas del debate que estableció (Stcherbatsky, 1962: 29). Pero el comienzo de las aportaciones budistas realmente novedosas a la lógica está marcado por la obra de Vasubandhu (s. IV), hermano menor de Asaṅga, quien escribió tres tratados sobre discusión y debate, de los cuales nos ha llegado solo uno, el *Vādaividhi* (*Método de argumentación*)³. En este tratado (o al menos en los fragmentos que nos han llegado), Vasubandhu comienza con una explicación de los componentes del razonamiento completo para pasar después a mostrar las diferentes réplicas (espurias o incorrectas) que un oponente puede dar ante varios argumentos, y cómo enfrentarse a ellas. En el *Vādaividhi* se presentan únicamente tres partes del razonamiento completo, en lugar de las cinco del *Nyāya-sūtra*: la *tesis* que se pretende demostrar, la *justificación* o indicación de «invariable concomitancia» de un evento con otra cosa, y la *ejemplificación* o indicación específica de la invariable concomitancia (*Vādaividhi* 2-5). Por ejemplo (adaptado de Anacker, 2005: 32):

Tesis: En esta montaña hay fuego.

Justificación: Porque hay humo, y donde hay humo debe haber fuego.

Ejemplificación: Como en la cocina.

El discípulo de Vasubandhu, Dignāga, redujo las partes del razonamiento completo a dos: la *regla general* (la justificación, que incluye el ejemplo) y la *aplicación* a un caso particular (que incluye la conclusión o tesis). Su continuador, Dharmakīrti (s. VII), mantuvo igualmente que solo son dos las partes necesarias (Stcherbatsky, 1962: 279-280).

³ Traducido al inglés por Anacker (2005).

Además, los budistas establecieron dos *figuras* que corresponden a los dos métodos de inferencia: el acuerdo (que corresponde a nuestro *modus ponens*) y la diferencia (que corresponde al *modus tollens*). Cualquier razonamiento completo válido puede reducirse a uno de estos dos tipos. Así, por ejemplo (*Ibid.*: 285):

Acuerdo (*anvaya vyāpti*)

Donde hay humo, hay fuego, como en la cocina.

Pero aquí hay humo, luego debe haber fuego.

Diferencia (*vyatireka vyāpti*)

Donde no hay fuego, tampoco hay humo, como en el agua.

Pero aquí hay humo, luego debe haber fuego.

Aunque el interés de los budistas por la lógica y el estudio de las inferencias y razonamientos completos (así como la epistemología) parece haber desplazado de los textos el estudio de la práctica argumentativa y el debate, en realidad nunca perdieron de vista el carácter público y argumentativo de los razonamientos completos. En primer lugar, los budistas diferenciaron entre las *inferencias* y los razonamientos *completos*; mientras que la inferencia constituye, junto con la percepción, una de las fuentes de conocimiento (*pramāṇa*), el razonamiento completo no sirve para obtener conocimiento sino para expresar una inferencia en forma de una serie de proposiciones de manera correcta y convincente para comunicar un conocimiento a una audiencia (*Ibid.*: 290-291). Dignāga llama al razonamiento completo «inferencia para otros» (*parārthānumāna*), y Dharmakīrti señala: «un razonamiento completo consiste en comunicar los tres aspectos de la marca lógica a otros» (275). Y, en segundo lugar, todavía en Dharmakīrti encontramos un manual de debate, el *Vādānyaya* (*Lógica del debate*), del que hablaré en la próxima sección.

Aunque, por razones de tiempo y espacio, limito este estudio al periodo de predominio del budismo en la India, en realidad prácticamente toda la historia de este país está caracterizada por la práctica de la discusión y el debate. En el siglo XVI, por ejemplo, el emperador mogol Akbar —quien reinó entre 1556 y 1605, y quien personalmente era musulmán— patrocinó discusiones entre miembros de diferentes escuelas religiosas, bajo la convicción de que la guía de la razón es una mejor forma de solucionar los problemas de armonía social que la confianza en la tradición (Sen, 2005: 16).

2.2. LA PRÁCTICA ARGUMENTATIVA

Desde muy temprano en la literatura filosófica india existe una distinción entre dos tipos de debates: los cooperativos (*sandhyāsambhāṣa*) y los agresivos (*vigryasambhāṣa*). La referencia más reciente se encuentra dentro de la sección dedicada al aprendizaje y la enseñanza en un texto médico⁴, el *Caraka Saṃhitā*, que se sitúa alrededor del siglo I de nuestra era (Solomon, 1976: 74-75). En este texto los dos tipos de debate son caracterizados de la siguiente forma:

Debate amistoso o genuino: Se lleva a cabo con espíritu de cooperación. Tiene lugar cuando la persona con la que se discute es docta y posee un conocimiento especializado, es capaz de discutir, no se irrita con facilidad, no es dogmática y puede ser persuadida con la razón, conoce el arte de la persuasión, y aprecia las discusiones. Cuando uno se encuentra inmerso en un debate de este tipo, deben seguirse los siguientes principios: hacer preguntas con confianza y explicar las cosas con claridad, no tener miedo de la derrota ni alegrarse o presumir de la victoria, no aferrarse por ignorancia a una visión extrema, no referirse a temas que la otra persona ignora, y ser atento y respetuoso al intentar persuadir de la forma correcta.

Debate hostil: Se produce con espíritu de oposición. En este tipo de debate uno debe aplicar principios diferentes que en el debate amistoso. Antes de nada, se deben examinar las fortalezas propias en relación con los méritos del oponente, así como el carácter de la audiencia, para valorar si es apropiado entrar en el debate. Las buenas cualidades para este tipo de debate son: aprendizaje, conocimiento especializado, comprensión retentiva, genio y elocuencia. Las malas cualidades son: irritabilidad, falta de competencia, timidez, falta de comprensión o de memoria, y falta de atención. Los méritos o deméritos propios deben compararse con los de la otra persona para decidir si conviene comenzar un debate hostil con ella.

En el *Nyāya-sūtra* de Gautama también se establece una clasificación de los debates (*kathā*), aunque en este caso no son dos sino tres los tipos que encontramos (Solomon, 1976: 101-113):

Discusión (*vāda*): Se da cuando una parte defiende una proposición (*pakṣa*) y la otra parte defiende la proposición contraria (*pratipakṣa*). El *vāda* es una discusión ideal cuyo fin es hallar la verdad, no derrotar a la otra parte o buscar errores en sus argumentos. No hay ganador ni perdedor. Por ello, los participantes no deben simplemente presentar un argumento tras otro en favor de su postura sino que deben

⁴ Los dos campos de la tradición india donde más se notaron los efectos prácticos de la dialéctica eran, en efecto, la medicina y la administración de justicia (Solomon, 1976: 93).

prestar atención a los argumentos del otro y tenerlos en cuenta. La otra parte no debe ser considerada como un oponente a quien silenciar, sino como un honesto buscador de la verdad a quien se debe iluminar. (N.S. 1.2.1)

Disputa (*jalpa*): Aunque el procedimiento es similar al *vāda*, el único objetivo de esta práctica es ganar y silenciar a un oponente, a menudo buscando una ganancia material. Esto conduce a que en ocasiones los argumentos no sean tan buenos o sinceros como en el *vāda*, o incluso que se recurra deliberadamente a trucos para defender la propia tesis. El disputador es indiferente respecto a la calidad de sus argumentos y solo busca la victoria. (N.S. 1.2.2)

Crítica (*vitaṇḍā*): Es un tipo especial de *jalpa* que consiste en que el oponente no propone ni defiende una proposición contraria a la del protagonista, sino que se limita a atacar la proposición del protagonista. El crítico (*vaitaṇḍika*) no defiende ninguna tesis, solo busca refutar la tesis del oponente y encontrar fallos en sus argumentos. (N.S. 1.2.3)

Desde un punto de vista occidental, nos puede resultar curioso que Gautama definiera el *vitaṇḍā* como un tipo de *jalpa*, donde el objetivo es la victoria por medio de estratagemas y no la búsqueda de la verdad, dado que Sócrates afirmaba perseguir únicamente la verdad precisamente por medio de preguntas críticas y sin sostener él mismo ninguna tesis. Parece ser, pues, que en la tradición india la búsqueda honesta de la verdad ha de llevarse a cabo por medio de propuestas, y no solo de críticas al contrario.

Aunque se trate de otro momento y lugar, podemos encontrar el *vitaṇḍā* como la forma característica de debate en el escolasticismo tibetano de la tradición Geluk, que surge en el siglo XV. George Dreyfus (2008: 45) explica así el procedimiento de los debates Geluk:

Los debates tibetanos incluyen a dos partes: un defensor (*dam bca' ba*), que responde, y un interrogador (*rigs lam pa*). Los papeles del defensor y del interrogador implican compromisos muy diferentes. El defensor presenta afirmaciones de las que se hace responsable, mientras que el interrogador es responsable de presentar reparos a las afirmaciones del defensor sin que sea responsable de la verdad de las declaraciones que haga. [...] la tarea del interrogador no es establecer una tesis sino obligar al defensor a contradecir o bien afirmaciones previas o el sentido común.

La escuela Nyāya tenía en mente ciertos debates reales al caracterizar el *jalpa* y el *vitaṇḍā*, de modo que su descripción de los diferentes tipos de debate puede considerarse como realista o descriptiva (Solomon, 1976: 123). Como muestra

Cabezón (2008), han llegado hasta nosotros numerosos escritos históricos y biográficos de fuentes chinas y tibetanas en los que aparecen famosos debates en los que participaron monjes budistas. En tales narraciones puede verse la inmensa importancia que se otorgaba a la victoria y a la derrota en el debate en la India antigua; era tal el miedo a ser derrotado que incluso se hacían grandes esfuerzos por evitar ser retado. Tenían buenos motivos, pues al parecer antes del debate se debía acordar una apuesta, un castigo que debía recibir quien saliera perdedor del debate, que podía llegar a ser bastante duro: desde la renuncia a la religión propia hasta castigos físicos o incluso la muerte. Se cuenta, por ejemplo, la historia de Dharmapāla (530-561), un importante monje budista que participó en un debate con un Maestro Śāstra de la escuela del rey (Cabezón, 2008: 81): «Las apuestas eran altas. Si los budistas perdían, entonces su religión sería destruida en todo el reino, mientras que, si el maestro Śāstra perdía, se cortarían la lengua».

En tales circunstancias, pues, es comprensible que se considerase el *jalpa* como una forma legítima de debate, y posiblemente fuera esta realidad la que causara la ambivalencia de Buda respecto a la práctica argumentativa. Sin embargo, es difícil encontrar en el *Nyāya-sūtra* una valoración de cada uno de los tres tipos de debate. Únicamente aparece la siguiente brevísima reflexión (4.2.118): «Las disputas [*jalpa*] y las críticas [*vitaṇḍā*] pueden emplearse para mantener nuestro fervor por la verdad, al igual que las cercas de ramas espinadas se usan para salvaguardar el crecimiento de las semillas». ¿Puede esto considerarse como una desvalorización del *jalpa* y el *vitaṇḍā* en sí mismos, útiles únicamente en ciertas ocasiones? Aunque posible, parece poco probable, pues se trata de una afirmación aislada y en el tratado en general no se hace apenas mención al valor de una u otra forma de debate.

Dharmakīrti, el primer budista en dejar algo escrito sobre los tipos de debate (Solomon, 1976: 121), mantuvo una posición menos descriptiva y más normativa a este respecto. En su obra *Vādanāyāya*⁵ (*Lógica del debate*), Dharmakīrti afirma que solo puede haber debate cuando dos personas mantienen opiniones contrarias sobre una misma cuestión, de tal modo que el *vitaṇḍā* queda excluido, pues «no hay debate en ausencia de hipótesis» (§83). Además, rechaza también el *jalpa* con una afirmación tajante: «No existe tal cosa como un debate legítimo entre personas deseosas de victoria» (§37). En contra de lo que se defendía en el *Nyāya-sūtra*, Dharmakīrti sostiene que las trampas y estratagemas que caracterizan el *jalpa* no sirven ni siquiera como medio de proteger la verdad frente al parloteo ignorante. La persona noble

⁵ Me he servido de la traducción de Gokhale (1993).

protege la verdad únicamente presentando pruebas sólidas y refutando las pruebas falaces. Para Dharmakīrti, por tanto, solo el *vāda* es un tipo legítimo de debate.

Por último, la conclusión final del *Vādanīyāya* nos sugiere incluso un valor ético del debate (§93): «La lógica del debate, que rasga las cortinas de la oscuridad de la ignorancia que cubre la visión filosófica de la gente, ha sido creada por buenas personas comprometidas con el bienestar de los otros».

2.3. VIRTUDES DEL ARGUMENTADOR

Probablemente no sea necesario señalar que en ninguna parte encontramos, en los textos sobre argumentación de la India, una teoría completa de las virtudes del argumentador. Sin embargo, lo que sí podemos encontrar son referencias aisladas al carácter que debe tener un argumentador, a la actitud con la que debe participar en una discusión, y narraciones que ensalzan de alguna manera un aspecto del carácter del argumentador. Un análisis de estas referencias en los textos indios nos permite destacar algunas virtudes argumentativas que parecían ser importantes para los pensadores de la India.

Ya hemos visto en la anterior sección la postura de Dharmakīrti, que siguieron los budistas posteriores, en defensa de la discusión cooperativa donde lo que se busca no es la victoria a cualquier precio sino la verdad, de una manera honesta y razonable. En el *Vādanīyāya* de hecho encontramos una afirmación que puede interpretarse como una defensa del *respeto* al interlocutor (§78): «Debe decirse aquí que las buenas personas no tienden a perturbar a los oponentes, ni las ciencias han sido creadas para ello».

La conclusión final de la obra (§93), citada al final de la sección anterior, también es significativa. Dharmakīrti ve los debates de una manera muy diferente de como los encontramos caracterizados en el *Nyāya-sūtra* y en las narraciones históricas y míticas de la antigüedad. Para Dharmakīrti, solo la razón puede proteger la verdad, no las estratagemas falaces ni el aprovechamiento deshonesto de las reglas del debate.

Sara McClintock (2008), al estudiar las obras de Śāntarakṣita y Kamalaśīla, dos filósofos budistas del siglo VIII, encuentra varias reflexiones sobre las cualidades virtuosas que debe poseer una persona. Estos dos pensadores hacen referencias al *prekṣāvanta* (persona que posee investigación) o *prekṣāpūrvakārin* (persona que realiza una investigación antes de actuar), que parece constituir para ellos la encarnación de

la razón. Brevemente, las cualidades que identifica McClintock (2008: 34) como características de la persona *prekṣāvānt* son:

- Es racional y respeta los principios de no contradicción y del tercero excluido.
- Es eminentemente práctica; sus acciones están siempre dirigidas a un objetivo.
- No actúa de forma descuidada o caprichosa, sino que antes de actuar investiga los medios para conseguir el objetivo.
- Evita perder el tiempo investigando cosas que lógicamente no pueden existir — un ejemplo recurrente es: el hijo de una mujer estéril.
- No recurre a meras proclamaciones para disipar una duda sobre alguna cuestión, sino que confía en los *pramāṇas*, fuentes o métodos del conocimiento —que para los budistas se limitan a la percepción y la inferencia.
- Es antidogmática y aceptará la conclusión de cualquier razonamiento (*nyāya*), incluso aunque no se ajuste a los dogmas de la comunidad en que se encuentra.

Este último rasgo, el *antidogmatismo*, aparece en diferentes formas en varios textos budistas —dado que no aceptaban la autoridad de las escrituras de la tradición védica, como tampoco aceptaban, en general, la existencia de un dios, el alma o la materia, el budismo destaca en la India por su escepticismo. Una virtud relacionada, el *espíritu crítico*, aparece enfatizada en las palabras del propio Buda (Stcherbatsky, 1962: 77, citando el *Nyāya-bindu-pūrva-pakṣa-sankṣipti* de Kamalaśīla, budista indio del s. VIII):

¡Nunca aceptes mis palabras por simples sentimientos de reverencia! Deja que los eruditos instruidos las pongan a prueba (como hacen los orfebres por medio de los tres métodos) del fuego, de la ruptura (del objeto de oro en pedazos) y de la piedra de toque.

La metáfora del orfebre aparece también en el *Tattvasamgraha* de Śāntarakṣita (McClintock, 2008: 33): «Así como las personas sabias prueban el oro quemándolo, cortándolo y frotándolo en una piedra de toque, así también, oh monjes, debéis aceptar vosotros mis palabras, y no por respeto a mí».

Es posible señalar alguna virtud más que, aunque reciba una importancia teórica mucho menor, puede encontrarse en al menos algunos de los textos indios. Por ejemplo, un detalle interesante de los debates budistas que aparecen narrados en los textos chinos y tibetanos es que, prácticamente en todos los casos, el individuo que saldrá victorioso del debate es representado desde el principio con una actitud *humilde*, mientras que una actitud orgullosa es una señal de que tal individuo va a ser

derrotado (Cabezón, 2008: 80).

Por último, quizá valga la pena concluir con un ejemplo en el que se vinculan el conocimiento y el razonamiento con la ética, aunque no sea un caso directamente relacionado con la práctica argumentativa. Se encuentra en el *Mahābhārata* (*Śāntiparva* 308) —junto con el Ramayana, uno de los grandes poemas épicos de la India antigua. En este episodio del poema, Sulabhā, una mujer asceta, conversa con el rey filósofo Janaka (Solomon, 1976: 27). Ante las sospechas del rey de que Sulabhā sea una espía, la mujer contesta con varias observaciones sobre los principios del buen discurso. Y concluye:

Oh rey, que aunque no esté versado en los Vedas es sin embargo humilde y tiene un profundo deseo de adquirir el conocimiento de Brahma. Este nunca debe impartirse a uno que esté comprometido con la falsedad, o uno que sea malicioso o pícaro, o uno que no tenga fortaleza de mente o uno de entendimiento torcido, o uno que esté celoso de los hombres de conocimiento, o uno que produzca dolor a otros. Escúchame cuando te digo a quiénes puede comunicarse este conocimiento con seguridad. Debe darse a uno que esté dotado de fe, o uno que posea méritos, o uno que siempre se abstenga de hablar mal de otros, o uno que sea devoto de la penitencia por los motivos más puros, o uno que esté dotado de conocimiento y sabiduría, o uno que esté versado en los sacrificios y otros ritos establecidos en los Vedas, o uno que posea una disposición indulgente, o uno que esté inclinado a compadecerse y hacer el bien a todas las criaturas; o uno que guste de vivir en la intimidad y soledad, o uno que guste de cumplir con todos los actos establecidos en las escrituras, o uno que sea reacio a las riñas y las disputas, o uno que posea un gran aprendizaje o uno dotado de sabiduría o uno que posea indulgencia y templanza y tranquilidad de alma. Este alto conocimiento de Brahma nunca debe comunicarse a uno que no posea tales cualidades.

Como puede verse, junto con requisitos epistemológicos, tales como la sabiduría y el conocimiento, aparecen numerosos requisitos éticos, tales como la indulgencia, la compasión, la bondad o la templanza, e incluso requisitos religiosos.

3. ARGUMENTACIÓN JUDÍA

3.1. INTRODUCCIÓN

Daniel Cohen (2013: 474) relata la siguiente vieja historia sobre el espíritu argumentativo de los judíos:

Hace muchos años, en una de las grandes sinagogas de New York que servía a una congregación de inmigrantes de todo el mundo, se produjo una acalorada disputa que amenazó con despedazar la congregación. ¿Debe recitarse la oración canónica, *Shema Y'Israel*, sentado o de pie? En lugar de dejar que la discusión destruyera la congregación, todos se pusieron de acuerdo en dejarlo

en manos del rabino que sería contratado cuando el actual rabino, que ya era bastante mayor, se retirara. Llegó el momento y llevaron a cabo una exhaustiva búsqueda internacional, poniéndose de acuerdo en un rabino con una reputación impecable como erudito brillante. Cuando llegó al templo, fue inmediatamente rodeado por ancianos de la congregación.

“Rabino, rabino”, preguntó un anciano, “¿No es tradicional que el *Shema* se recite sentado?”

El rabino hizo una pausa, se acarició la barba, y dijo:

“No, esa no es la tradición.”

“¡Ajá!” exclamó otro anciano. “¡Así que teníamos razón! La tradición es estar de pie cuando se recita el *Shema*, ¿no es así, rabino?”

“No, esa tampoco es la tradición”, contestó.

“Pero, rabino”, dijo otro, “¡hemos estado discutiendo sobre esto durante años!”

“Esa es la tradición.”

Esta broma ilustra uno de los estereotipos que existen sobre la comunidad judía: su tradición argumentativa y su pasión por las discusiones. Pero, ¿se trata de un mero prejuicio o hay algo de verdad en ello? Lo cierto es que, al menos desde la composición del Talmud babilónico (alrededor del año 500 d.n.e.), como veremos, la argumentación forma parte del núcleo de la tradición del judaísmo rabínico. Los desacuerdos y la discusión se encuentran en la base del judaísmo. Esto no significa, por supuesto, que *todos* los judíos se caractericen por tener un espíritu argumentativo, ni siquiera la mayoría, sino que pertenecen a una *tradición* argumentativa. De hecho, en un reciente artículo que ha causado polémica, su autor, Evan Goldstein, se lamenta de que tal tradición no sea respetada.⁶

Nuestros desacuerdos no son un obstáculo para nuestra existencia comunitaria sino más bien la fuente de una diversidad intelectual. Sin importar la cuestión, es precisamente en y a través de estos desacuerdos donde el judaísmo encuentra su más rica expresión.

En efecto, aunque en la tradición judía no encontramos una teoría *sobre* la argumentación, sí existe un vasto abanico de prácticas argumentativas continuas y sistemáticas en las que se valora la diversidad de opiniones. De hecho, la argumentación entre los judíos constituye una manifestación de un principio básico del sistema rabínico: el libre albedrío. Como veremos, la libre elección, incluso a pesar de la creencia en la omnisciencia de Dios, está asegurada hasta sus últimas consecuencias (Kraemer, 1990: 114).

La base de la argumentación judía reside en una actividad muy concreta: la interpretación de la ley judía (*halakha*). Como se verá manifiestamente en la próxima

⁶ http://m.forward.com/blogs/forward-thinking/207236/open-up-hillel-to-all/?picks_feed=true&picks_feed=true&picks_feed=true

sección, el origen de la tradición argumentativa del judaísmo se encuentra en el Talmud, que contiene las discusiones entre rabinos sobre la forma de interpretar las leyes contenidas en la Torah Escrita y en la Torah Oral. Mientras que, en la India, los debates tenían lugar entre diferentes escuelas (budistas, vaišesikas, jainas,...) que intentaban demostrar ante una audiencia la superioridad de su sistema, en la tradición rabínica judía la discusión es una práctica comunitaria donde el objetivo es llegar a un acuerdo común sobre la interpretación de la ley, no de ganar o perder un debate. Las discusiones rabínicas son genuinas deliberaciones, en las que los participantes no se juegan nada.

El hecho de que en la argumentación judía todos los participantes en las discusiones pertenezcan a la misma religión —aunque también es cierto que se han dado casos de formación de diferentes escuelas— contribuye a que el desacuerdo no sea considerado como un conflicto para el que deba buscarse una solución. No son los dogmas y el consenso lo que fortalece a la comunidad, sino la discusión y el debate. Por eso la argumentación tiene un valor en sí misma con independencia de cualquier conclusión a la que se llegue (Kraemer, 1990: 90). La tradición judía es un fiel reflejo de la propuesta que hace Daniel Cohen (2013: 475): «Argumentar tendría que ser una forma de participar en la comunidad.»

Este es uno de los motivos por los que el desacuerdo y las opiniones minoritarias son muy valorados (Frank, 2004: 81). En las discusiones que aparecen en el Talmud, se yuxtaponen y se *reconocen* múltiples verdades (*Ibid.*: 185). Pero, para que esto sea posible, no basta con aceptar la discusión y el disenso como parte de la propia tradición, también es necesario adoptar un determinado *método* de argumentar. En un paradigma donde predomine el enfoque matemático o deductivo de la argumentación, por ejemplo, se presupone la existencia de una sola verdad y se tiende a descalificar, incluso a acusar de irracional, cualquier opinión que se aleje de tal verdad. La argumentación judía, por el contrario, no consiste en una operación formal sino que sigue un modelo *jurídico* y, como señala Kraemer (1990: 172), a menudo parece identificarse con lo que podríamos llamar *sentido común*. Algunos autores, como David Frank (2003), incluso defienden que la aparición de algunos de los nuevos modelos en teoría de la argumentación, como el de *La Nueva Retórica* de Chaïm Perelman, se debe a la influencia del paradigma judío. De hecho, así concibe Perelman la diferencia entre la argumentación talmúdica y la tradición filosófica occidental (Perelman, 1979: 112):

La filosofía occidental concibió la razón solo como una función que buscaba resolver problemas prácticos integrándolos en problemas de conocimiento y ciencia e incluso en problemas matemáticos. Por el contrario, el pensamiento judío talmúdico se desarrolló por medio de la reflexión sobre los problemas de la interpretación bíblica y la aplicación de la Ley. Ya sabemos las controversias y desacuerdos que pueden surgir en este sentido.

Al mismo tiempo, sin embargo, es indudable que en este caso se presupone la existencia de una comunidad de rabinos, de modo que todos los participantes en las discusiones comparten al menos unas creencias básicas (Kraemer, 1990: 111). La tradición talmúdica, señala Frank (2003: 183), asume que es necesario un cierto acuerdo para que pueda tener lugar una argumentación genuina. Por eso, aunque los rabinos disfrutaban de una gran libertad para defender su propia interpretación de la Torah en el transcurso de una discusión, no es aceptable absolutamente cualquier interpretación (Kraemer, 1990: 126):

Está claro, desde la perspectiva de esta comunidad, que ciertas interpretaciones deben rechazarse. Por ejemplo, la destrucción del Templo no puede significar que Dios ha rechazado a los Judíos por no aceptar a Jesús. Tal visión, aunque no sea intrínsecamente menos razonable que las interpretaciones rabínicas del mismo suceso, se encuentra no obstante fuera de la comunidad. Pero, incluso dados los límites asumidos por la comunidad rabínica, las alternativas legítimas siguen siendo teóricamente infinitas y el margen para disentir sigue siendo amplio.

Sin duda, algo que tienen en común todos los rabinos es la creencia de que existe un Dios y de que el designio divino está registrado en las Escrituras, la palabra escrita de Dios. ¿Cómo es posible, entonces, reconocer al mismo tiempo la existencia de múltiples verdades y valorar el desacuerdo? Al fin y al cabo, *existe una verdad universalmente válida*, que es la verdad divina. La experiencia con otras religiones del Libro, tales como el cristianismo o el islam, que comparten con el judaísmo la creencia en *una* verdad, debería llevarnos a la conclusión de que no es el reconocimiento de diferentes puntos de vista lo que caracteriza a sus creyentes. ¿Qué hay, pues, de lo dicho hasta ahora sobre el judaísmo?

La respuesta estriba en que, en la tradición rabínica, la creencia en una verdad registrada en las Escrituras va acompañada de creencias adicionales que abren el camino al desacuerdo y la argumentación. Para el judaísmo, la comunicación directa con Dios por medio de profecías o de cualquier otra forma bíblica ya no está disponible; la única excepción son las «voces celestiales», que sin embargo se consideran inferiores a las profecías y pueden ser ignoradas legítimamente —como muestra el Talmud (Baba Metzi'a 59b) con una historia que comentaré en la próxima sección. De este modo, el papel de Dios en la revelación ya ha concluido, y lo que

queda es el registro de su voluntad en las Escrituras. Las Escrituras son, sin embargo, un texto, y todo texto precisa de una interpretación para ser comprendido (Kraemer, 1990: 120-121). En consecuencia, ahora es el momento en que los humanos hacen su auténtica contribución a la revelación por medio de tal interpretación. Kraemer (1990: 150) extrae la radical implicación de esta creencia:

Teóricamente, al menos, la razón humana se convierte en una fuente de significado incluso más poderosa que las mismas palabras de la escritura, puesto que la escritura solo puede juzgarse en el contexto de lo que no es (la razón humana).

La interpretación es una actividad profundamente humana, con todas sus imperfecciones. Dado que la razón humana no es infalible, la verdad recogida en las Escrituras no puede ser comprendida de una vez por todas. Así es como se llega al convencimiento de que la verdad, aunque haya sido comunicada por Dios a los humanos, es al fin y al cabo indeterminable, así que las opiniones alternativas sobre una misma cuestión pueden abarcar diferentes aspectos de la verdad absoluta. La letra de la ley es abierta y permite que los judíos argumenten sobre las implicaciones del texto mediante el *mahloket*, la discusión argumentativa (Aune, 2004: 451).

Puesto que la argumentación judía renuncia a establecer conclusiones y decisiones definitivas, naturalmente su interés reside en *la argumentación misma*. Las discusiones exitosas son aquellas en las que se consigue presentar y defender diferentes puntos de vista, no aquellas en las que se llega a una conclusión, y de hecho a menudo encontramos discusiones que no llevan a ninguna conclusión en absoluto (Kraemer, 1990: 92-93). Es más, el Talmud recoge incluso elogios a individuos cuyas habilidades —podría decirse— se asemejan considerablemente a las de los sofistas, como en el caso del rabino Meir (Eruvin 13b):

El Rabino Aha b. Hanina dijo: Se ha revelado y ha sido conocido ante Él Quien habló y el mundo comenzó a existir, que en la generación del Rabino Meir no había nadie igual a él; entonces ¿por qué no se estableció la halakhah de acuerdo con sus visiones? Porque sus compañeros no podían comprender la profundidad de su mente, porque declaraba que lo ritualmente impuro era puro y proporcionaba pruebas plausibles, y que lo ritualmente puro era impuro y también proporcionaba pruebas plausibles.

Este pasaje —y otros, como Bava Metzi'a 84a, donde se valora la capacidad de presentar objeciones a las leyes— sugiere que se valoraba más la capacidad de argumentar y defender interpretaciones alternativas sobre las cuestiones de ley (*halakha*) que las creencias firmes y dogmáticas sobre lo puro y lo impuro. Como

indica David Kraemer (1990: 143), el Talmud pretende mostrar con esto que la agudeza y la razón poseen un valor, incluso cuando —únicamente de forma lúdica— vayan en contra del *halakha*.

Louis Jacobs (1984: 210) defiende incluso que, para comprender las discusiones entre rabinos que recoge el Talmud, es necesario tener en cuenta el hecho de que los participantes valoran la actividad argumentativa en sí misma y sin importar los resultados prácticos. La naturaleza puramente teórica y académica de las discusiones talmúdicas es manifiesta en muchos casos; varios pasajes presentan debates sobre la aplicación de la pena de muerte, por ejemplo, aunque tal castigo ya no existía cuando tales debates tuvieron lugar, así como deliberaciones sobre el sistema de sacrificios, que ya había sido abolido mucho antes. Otras situaciones parecen incluso disparatadas, como la discusión sobre si es válida el acta de divorcio si un hombre, que tiene dos mujeres, pide a su escriba que la realice «para cualquiera de mis mujeres que entre primero por la puerta» (Gittin 25a; pasaje comentado por Jacobs, 1984: 24-33). Pasajes del Talmud como estos sugieren que, como afirma Aune (2004: 453), la propia argumentación es una actividad sagrada.

Tendremos ocasión de ver más detalladamente algunos pasajes del Talmud en la siguiente sección. Antes, vamos a ver cómo incluso mucho antes de la composición del Talmud había muestras de prácticas argumentativas en el judaísmo. Especialmente significativos son los casos de discusiones con Dios. Frecuentemente se representa a Dios en la Biblia Hebrea, así como en la literatura rabínica, como alguien con quien se puede argumentar y que incluso es capaz de cambiar de opinión (Waisanen, Friedman y Friedman, 2015). De este modo, discutir con Dios no es visto como un pecado atroz sino, bien al contrario, como una causa noble si uno tiene buenas intenciones. Es bien conocida, por ejemplo, la negociación de Abraham con Dios sobre la destrucción de Sodoma (Génesis 18:23-33):

Abordó Abraham y dijo: “¿Así que vas a borrar al justo con el malvado? Tal vez haya cincuenta justos en la ciudad. ¿Es que vas a borrarlos, y no perdonarás a aquel lugar por los cincuenta justos que hubiere dentro? Tú no puedes hacer tal cosa: dejar morir al justo con el malvado, y que corran parejas el uno con el otro. Tú no puedes. El juez de toda la tierra, ¿va a fallar una injusticia?” Dijo Yahveh: “Si encuentro en Sodoma a cincuenta justos en la ciudad perdonaré a todo el lugar por amor de aquéllos.” Replicó Abraham: “¡Mira que soy atrevido de interpelar a mi Señor, yo que soy polvo y ceniza! Supón que los cincuenta justos fallen por cinco. ¿Destruirías por los cinco a toda la ciudad?” Dijo: “No la destruiré, si encuentro allí a cuarenta y cinco.” Insistió todavía: “Supón que se encuentran allí cuarenta.” Respondió: “Tampoco lo haría, en atención de esos cuarenta.”

Insistió: “No se enfade mi Señor si le digo: Tal vez se encuentren allí treinta.”
 Respondió: “No lo haré si encuentro allí a esos treinta.” Díjole: “¡Cuidado que soy atrevido de interpelar a mi Señor! ¿Y si se hallaren allí veinte?” Respondió: “Tampoco haría destrucción en gracia de los veinte.” Insistió: “Vaya, no se enfade mi Señor, que ya solo hablaré esta vez: ¿Y si se encuentran allí diez?”
 Dijo: “Tampoco haría destrucción, en gracia de los diez.”

Aunque este pasaje contiene más bien una negociación que una discusión argumentativa, Abraham comienza el diálogo con Dios con un argumento fuerte e insólito: destruir la ciudad si hay cincuenta personas justas en ella supondría una injusticia. Dios, sin embargo, no responde con violencia a tal acusación, sino que se deja persuadir. Un acontecimiento similar se produce cuando Moisés, después de liberar al pueblo de Israel y sacarlo de Egipto, se encuentra con que han creado un becerro de oro para adorarlo mientras él estaba en el monte Sinaí. La primera reacción de Dios es proponerse destruir a los israelitas, pero Moisés le disuade de hacerlo (Éxodo 32:9-14):

Y dijo Yahveh a Moisés: “Ya veo que este pueblo es un pueblo de dura cerviz. Déjame ahora que se encienda mi ira contra ellos y los devore; de ti, en cambio, haré un gran pueblo.”

Pero Moisés trató de aplacar a Yahveh, su Dios, diciendo: ¿Por qué, oh Yahveh, ha de encenderse tu ira contra tu pueblo, el que tú sacaste de la tierra de Egipto con gran poder y mano fuerte? ¿Van a poder decir los egipcios: Por malicia los ha sacado, para matarlos en las montañas y exterminarlos de la faz de la tierra? Abandona el ardor de tu cólera y renuncia a lanzar el mal contra tu pueblo. Acuérdate de Abraham, de Isaac y de Israel, siervos tuyos, a los cuales juraste por ti mismo: Multiplicaré vuestra descendencia como las estrellas del cielo; toda esta tierra que os tengo prometida, la daré a vuestros descendientes, y ellos la poseerán como herencia para siempre.” Y Yahveh renunció a lanzar el mal con que había amenazado a su pueblo.

Estos dos pasajes constituyen ejemplos de que incluso Dios está dispuesto a cambiar de opinión si se le presentan buenas razones para defender una posición (Waisanen et al., 2015: 11). Y, al mismo tiempo, muestran una confianza en la razón humana, que permite a las personas poner en duda el juicio de Dios, y en ocasiones incluso con éxito. Esta confianza otorga a los humanos el valor que, no obstante la ocasional disposición de Dios a argumentar, es necesario para retarlo y contradecirlo, como puede verse cuando Job afirma (Job 23:4): «Un proceso abriría delante de él, llenaría mi boca de argumentos.» Por supuesto, esto no es lo que caracteriza a toda la Biblia Hebrea, pues en muchos otros pasajes el comportamiento de Dios es bien distinto, pero los ejemplos citados resultan significativos.

3.2. LA ARGUMENTACIÓN EN EL TALMUD

El Talmud es uno de los textos fundamentales del judaísmo rabínico. Está compuesto de dos partes: el *Mishnah*, compendio de leyes que no fueron escritas en la Torah pero se transmitieron oralmente —de ahí que se las conozca como *Torah Oral*—, y el *Gemara*, una transcripción de las interpretaciones que varias generaciones de rabinos (*amoraim*) hicieron del Mishnah. El Mishnah fue el primer documento que surgió en el judaísmo rabínico y fue completado hacia el año 200 d.n.e., recogiendo las opiniones de determinados sabios (*tannaim*), que expusieron las enseñanzas de la Biblia hebrea y que vivieron entre el 10 y el 200 aproximadamente. En cuanto al Gemara, existen en realidad dos versiones. Por un lado está el Gemara palestino o *Yerushalmi*, que fue compuesto alrededor del año 400 d.n.e. y recoge las opiniones de los *amoraim* de las escuelas palestinas; y, por el otro lado, está el Gemara babilónico o *Bavli*, recopilado y editado hacia el año 500 d.n.e. y que recoge las opiniones de los *amoraim* de las escuelas de Babilonia (Jacobs, 1984: xii).

Sin embargo, el término “Talmud” se utiliza para designar no solo la combinación del Mishnah y el Gemara, sino también frecuentemente para designar únicamente el Gemara. Además, el *Bavli* es mucho más exhaustivo que el *Yerushalmi* y acabó por ser *el Talmud* reconocido en todo el mundo. De este modo, normalmente cuando se alude al Talmud se hace referencia en realidad al Gemara babilónico o *Bavli*. Aquí utilizaré el término “Talmud” con este sentido.

Aunque el *Bavli* contiene las interpretaciones y discusiones de los *amoraim* sobre el Mishnah, muestra en realidad una gran independencia respecto a este último. Cuando, por ejemplo, surge algún tipo de problema con un Mishnah, el *Bavli* puede que sugiera que el Mishnah es defectuoso en algún sentido y debe añadirse algo para corregirlo, e incluso en más de doscientas ocasiones llega a sugerir que las Escrituras deberían haberse expresado en una forma diferente de la que finalmente asumió (Kraemer, 1990: 150). Esto muestra que, como veremos, en el *Bavli* se limita la importancia del argumento de autoridad y se otorga un gran valor a la razón humana.

Como ya se ha mencionado, los *amoraim*, rabinos cuyas discusiones sobre el Mishnah están recogidas en el Talmud, pertenecen a diferentes generaciones. La clasificación convencional establece seis generaciones (Kraemer, 1990: 28):

Primera generación (de comienzos a mediados del siglo III): Rav, Samuel.

Segunda generación (de mediados a finales del siglo III): R. Judah, R. Huna.

Tercera generación (de finales del siglo III a comienzos del siglo IV): R. Sheshet, R. Hisda, R. Nahman, R. Yosef, Rabba.

Cuarta generación (mediados del siglo IV): Abbaye, Raba.

Quinta generación (finales del siglo IV): R. Pappa.

Sexta generación (comienzos del siglo V): R. Ashi.

Las primeras dos generaciones, así como los primeros rabinos de la tercera generación, permanecen fieles a la tradición del Mishnah, consistente en breves sentencias y opiniones presentadas de manera independiente y sin desarrollo o argumentación (Kraemer, 1990: 42). Se trata de una tradición basada en la concisión y el principio de autoridad, donde la actividad principal no es la interpretación de la ley sino las decisiones sobre su aplicación —incluyendo su complementación con nuevas leyes. Para el estudio de la argumentación, por tanto, el mayor interés reside en la última parte de la tercera generación y la cuarta generación. En estas dos generaciones se produce la gran innovación del judaísmo rabínico: un mayor enfoque en la interpretación de la ley, una presencia notablemente mayor de argumentación y, muy especialmente, una mayor confianza en la razón humana. De la concisión y firmeza que caracterizan al Mishnah y a las primeras generaciones de amoraim se pasa a unas extensas discusiones y a frecuentes inconclusiones. La preocupación por argumentar y ofrecer razones puede constatarse en las siguientes palabras de Abbaye (Niddah 24b): «Se puede aprender de este incidente que cuando un erudito presente una sentencia también debe indicar sus razones para que siempre que se le recuerden se acuerde de ella». Se aprecia también una disposición a valorar los diferentes puntos de vista y a prestar la debida atención a las razones de cada uno, como en el pasaje en el que, al narrar una discusión, Raba dice (Eruvin 8b): «Te puedo dar mis razones y también las de ellos.» En muchos casos como este, se intenta representar adecuadamente los argumentos de cada uno, aunque el propio narrador defienda un determinado punto de vista.

En comparación con estas tercera y cuarta generaciones, la quinta y la sexta no hicieron aportaciones significativas. Su mayor logro fue consolidar la innovación que se había producido: Pappa y Ashi siguen la tradición de la interpretación de las leyes y de la argumentación, aunque de manera más modesta. En palabras de Kraemer (1990: 48): «las formas están ahí, pero la energía se ha ido.» No obstante, es posible destacar alguna aportación, como en el siguiente pasaje, en el que Ashi parece situar la razón humana al mismo nivel que las Escrituras (Yevamot 13a): «¿De dónde se

deduce esta ley? —El Rabino Judah respondió: [De la] Escritura [...]. El Rabino Ashi respondió. 'Se llega a ella por el razonamiento [...]».

Quienes comprendieron todo el valor y las consecuencias de las innovaciones de las generaciones medias de *amoraim*, y llevaron a cabo la auténtica revolución, fueron los autores anónimos del Gemara babilónico, los *stammim*. Los *amoraim* medios introdujeron la argumentación en el estudio de la ley pero, al mismo tiempo, mantuvieron también las afirmaciones escuetas y concluyentes que habían caracterizado al Mishnah y los primeros *amoraim*. Para los compositores del Bavli, en cambio, *todo* es argumentación (Kraemer, 1990: 79). Según algunos autores (Jacobs, 1984; Kraemer, 1990), los *stammim* no se limitaron a transcribir las conversaciones de los *amoraim* sino que impusieron una estructura altamente elaborada al texto, e incluso inventaron algunas discusiones que nunca tuvieron lugar (Kraemer, 1990: 89). En el periodo final de la formación del Bavli, prácticamente todo adquiere una forma argumentativa.

El resultado, como ya se ha señalado, es que se pasa de una tradición apoyada en la autoridad de lo divino a otra tradición donde la interpretación humana pasa a un primer plano. Como concluye Kraemer (1990: 71):

El sistema cuyo proceso se registra en la argumentación es manifiestamente humano. Puede que estuviera basado en la autoridad divina, y puede que las justificaciones individuales hicieran referencia a lo divino, pero en la superficie el sistema era profundamente humano.

La razón, de este modo, adquiere una importancia notable. Ya en la tercera generación de *amoraim* encontramos objeciones a la ley que no están basadas en un texto autorizado, en las Escrituras o en un Mishnah, sino únicamente en la razón (*matkif la*) (Kraemer, 1990: 36). Por supuesto, en el Bavli se hace un uso muy frecuente del argumento de autoridad, pero también de la analogía y de argumentos por comparación, entre otros muchos (Jacobs, 1984: 13-17). La argumentación talmúdica no apela directamente a Dios, está muy asentada en la experiencia y el momento presente, asume un conjunto de tradiciones, busca razones para actuar y permite el desacuerdo (Frank, 2004: 80).

Especialmente interesante es la manera como se silencia a Dios en el Talmud, algo que ya se ha indicado en la sección anterior. Para los rabinos, el papel de Dios en la revelación ya ha concluido, de tal manera que ninguna «voz celestial» tiene autoridad en cuestiones de ley. El Talmud nos cuenta una historia muy ilustrativa de este modo de pensar (Baba Metzi'a 59b):

Y de nuevo les dijo: '¡Si la halakhah está de acuerdo conmigo, que se demuestre desde el Cielo!' Tras lo cual una Voz Celestial gritó: '¡Por qué discutís con el Rabino Eliezer, si se ve que en todos los asuntos la halakhah está de acuerdo con él!' Pero el Rabino Joshua se levantó y exclamó: 'No está en el cielo.' [Deut. 30:12] ¿Qué quería decir con esto? — Dijo el Rabino Jeremiah: Que la Torah ya ha sido entregada en el Monte Sinaí; no prestamos atención a una Voz Celestial, porque hace mucho que Tú has escrito en la Torah en el Monte Sinaí, Uno debe inclinarse ante la mayoría [Ex. 23:2].

El Rabino Nathan se encontró con Elijah y le preguntó: ¿Qué hizo en ese momento el Único Santo, Bendito sea Él? —Se rió [con júbilo], contestó, diciendo, 'Mis hijos Me han derrotado, Mis hijos Me han derrotado.'

Puesto que, por lo tanto, la responsabilidad recae ahora exclusivamente en la interpretación humana, la razón cobra una gran importancia y pierde peso el argumento de autoridad. Una consecuencia de esto es que, como señala Aune (2004: 458), en el judaísmo no es posible rehuir la responsabilidad de nuestras acciones legales y políticas afirmando que el Todopoderoso ya ha proporcionado una guía clara y formalista.

No obstante, se debe tener en cuenta que el argumento de autoridad evidentemente sigue estando muy presente. Muy especialmente, cabe destacar el hecho de que son las Escrituras y el Mishnah los que marcan la agenda de las discusiones de los *amoraim*. Además, en el Talmud la razón humana no ocupa la misma posición que antes ocupaba la autoridad, sino que entra como participante en un sistema en el que las fuentes de verdad basadas en el principio de autoridad siguen estando presentes y a menudo son primordiales. El significado de tales fuentes de verdad se convierte en dependiente de la razón humana, pero la razón rara vez es una fuente de verdad en sí misma (Kraemer, 1990: 188).

Por último, en la anterior sección ya se ha señalado la importancia que el Talmud concede a la diversidad de opiniones y el desacuerdo. Dado que la capacidad humana de interpretación es falible, ninguna postura encierra la verdad definitiva sino que, bien al contrario, todos los puntos de vista contienen una parte de verdad. El resultado es que, como señala David Frank (2004: 83): «En la lógica judía, no se sigue que, si dos personas están en desacuerdo, solo una debe tener razón.» El Talmud ofrece un bello ejemplo de aplicación de este principio en la historia de la disputa entre la escuela de Shammai y la escuela de Hillel (Eruvin 13b):

Durante tres años hubo una disputa entre Beth Shammai y Beth Hillel, en la que el primero afirmaba, 'La halakhah está de acuerdo con nuestras visiones' y el segundo sostenía, 'La halakhah está de acuerdo con nuestras visiones'. Entonces apareció una *bath kol* [voz de Dios] anunciando, '[Las afirmaciones de] ambos son las palabras del Dios viviente, pero la halakhah está de acuerdo con

los mandatos de Beth Hillel’.

¿Qué quiere decir la voz divina al afirmar que «ambas son las palabras del Dios viviente»? Para Perelman (1979: 113), lo que ese mensaje significa es que tanto la interpretación de Shammai como la de Hillel son *igualmente razonables* y, aunque finalmente se escoja una u otra, no se escoge sobre la base de la falsedad o irracionalidad de una u otra.

Dado que todas las opiniones se consideran valiosas, el Talmud también destaca por prestar atención a las opiniones minoritarias. Así, por ejemplo, se dice del rabino Meir (Hullin 11b): «[...] El Rabino Meir, quien es de la opinión de que la minoría debe ser tomada en consideración [...]»

3.3. CARÁCTER ÉTICO Y PRÁCTICO DEL PENSAMIENTO JUDÍO

El pasaje sobre la controversia entre las escuelas de Shammai y de Hillel, con la que se concluía la sección anterior, muestra que la voz divina prefiere la interpretación de Hillel —«la halakhah está de acuerdo con los mandatos de Beth Hillel». ¿Sobre qué base es así, si ambas interpretaciones reflejan la palabra de Dios? La respuesta que da el Talmud es reveladora (Eruvin 13b):

Sin embargo, dado que ambas son las palabras del Dios viviente, ¿qué es lo que legitimaba a Beth Hillel para que la halakhah se estableciera de acuerdo con sus mandatos? Porque eran gentiles y modestos, estudiaban sus propios mandatos y los de Beth Shammai, y eran incluso tan [humildes] que mencionaban las acciones de Beth Shammai antes que las suyas.

Se concluye, por tanto, que la ley judía o *halakha* está de acuerdo con la interpretación de Beth Hillel *únicamente sobre la base de principios éticos*. Los miembros de la escuela de Hillel, se afirma, «eran gentiles y modestos», así como humildes y respetuosos con el punto de vista de la escuela de Shammai, y solo por eso su interpretación del *halakha* es la correcta. Vemos así que hay una tendencia en la metafísica judía a situar la ética por encima de la ontología (Frank, 2003: 179). En otro pasaje se presenta a la ética como la esencia de la Torah (Sabbath 31a):

En otra ocasión sucedió que cierto pagano vino ante Shammai y le dijo, ‘Hazme un prosélito, con la condición de que me enseñes toda la Torah mientras me mantengo sobre un pie.’ Entonces lo expulsó con el codo de constructor que tenía en su mano. Cuando fue ante Hillel, él le dijo, ‘Lo que a ti te parece odioso, no lo hagas a tu vecino: esa es toda la Torah, y el resto son los comentarios sobre ello; ve y apréndelo.’

Además, el reconocimiento de que no es posible determinar una verdad única y definitiva conduce en el judaísmo a la separación entre la *práctica* y la *verdad*; por ello, la coerción, que podría estar justificada en presencia de la verdad, es sustituida por la persuasión (Kraemer, 1990: 139).

Es más, uno de los métodos para determinar incluso cuestiones de hecho es la decisión *democrática*, la confianza en la probabilidad (*rubba*) de que lo que establece la mayoría es lo que es. En numerosos pasajes del Talmud encontramos casos de aplicación de este principio de confianza en la probabilidad en caso de duda (Jacobs, 1984: 50). Ya hemos visto uno (Baba Metzi'a 59b) donde, tras rechazar el dictamen de la «voz celestial», El rabino Jeremiah explica que es la mayoría la que debe decidir. En el siguiente pasaje tal vez se vean con mayor claridad las implicaciones del principio de *rubba* (Pesachim 9b):

Si hay nueve tiendas que venden carne de [animales] sacrificados [ritualmente], y hay una tienda que vende carne de *nebelah*⁷, y un hombre compra [carne] de una de ellas, pero no sabe de qué [tienda] compró la [carne con la] duda de que esté prohibida; salvo en el caso de [carne] encontrada, seguimos a la mayoría.

Si, por lo tanto, uno no sabe si la carne procede de las nueve tiendas que venden *kosher* o de la que vende alimentos que no son *kosher*, la ley judía establece que se debe asumir que la carne es *kosher* porque *es lo más probable* —las tiendas que venden *kosher* son *mayoría*.

El principio de la probabilidad o *rubba* procede, según la tradición rabínica, de las mismas Escrituras. Así, se dice en el Talmud (Hullin 11a): «¿De dónde se deriva el principio que los rabinos han adoptado, a saber: Sigue a la mayoría? ¿De dónde? [preguntas]; ¿No está escrito expresamente: Sigue a la mayoría?» En realidad, se trata de una peculiar interpretación, que ha pasado a formar parte de la tradición rabínica, de un versículo que lo que establece expresamente no es que se deba seguir a la mayoría (Jacobs, 1984: 50), lo que ilustra una vez más la libertad de interpretación de la tradición judía. El texto bíblico literalmente dice (Éxodo 23:2): «No sigas a la mayoría para hacer el mal; ni te inclines en un proceso por la mayoría en contra de la justicia».

El Talmud también muestra un gran respeto por la *dignidad humana*, situando las normas en un nivel inferior a aquella. En algunas discusiones (ver especialmente Berakhot 19b-20a; comentado por Jacobs, 1984: 115-121) surge la cuestión de en qué casos, si los requerimientos de las leyes entran en conflicto con la dignidad de una

⁷ Que no ha sido sacrificado de acuerdo con las leyes de *shehitah*.

persona, es posible relajar la ley. Incluso una prohibición bíblica puede ser puesta a un lado para respetar la dignidad de alguien (Menachoth 37b): «¿Pero no ha dicho el Maestro, Grande es la dignidad del hombre porque invalida un precepto negativo de la Torah?»

Al fin y al cabo, el Talmud muestra una gran predilección por el razonamiento concreto, situado en un contexto espacial y temporal, frente a las normas abstractas. El rabino Johanan, por ejemplo, afirma (Kiddushin 34a): «No podemos aprender con principios generales, incluso cuando se incluyen excepciones.» Sin duda, una de las razones es que la argumentación judía es fundamentalmente *práctica* —al contrario de lo que sucedía con la argumentación budista, que como vimos consistía en discusiones teóricas. Varios pasajes del Talmud otorgan una gran importancia a la vida práctica frente a la vida puramente teórica. Por ejemplo (Kiddushin 40b):

El Rabino Tarfon y los Ancianos estaban una vez recostados en la planta superior de la casa de Nithza, en Lydda, cuando se planteó esta pregunta ante ellos: ¿Es más grande el estudio o la práctica? El Rabino Tarfon contestó diciendo: La práctica es más grande. El Rabino Akiba contestó diciendo: El estudio es más grande, porque lleva a la práctica. Entonces todos ellos contestaron diciendo: El estudio es más grande, porque lleva a la acción.

Y también (Avot 1:17): «El estudio no es la cosa más importante, sino las obras».

Sin embargo, recordemos que, como ya se indicó en la introducción, hay un componente teórico y académico en el Talmud, evidente en algunas discusiones que carecen de consecuencias prácticas (Jacobs, 1984: 210). ¿Estamos ante una contradicción? En lugar de ello, lo más probable es que nos encontremos ante una mezcla de dos tradiciones. Antes de la composición del Talmud, lo que se valoraba era la puesta en práctica de la Torah y no había una tradición del estudio por sí mismo; en el *Bavli*, en cambio, cobra fuerza el ideal del estudio de la Torah por sí mismo (*Torah lishma*) (Kraemer, 1990: 169). En cualquier caso, no cabe duda de que las discusiones de los rabinos siempre giran en torno a cuestiones que, aunque el contexto político y social de la época puedan haber dejado obsoletas, o aunque a veces sean incluso inverosímiles, poseen siempre un carácter más práctico que teórico. Las discusiones de los rabinos son *deliberaciones*, no indagaciones filosóficas.

3.4. VIRTUDES DEL ARGUMENTADOR

De todo lo que se ha visto hasta ahora se pueden extraer ciertas conclusiones sobre el tipo de carácter más valorado por la tradición judía en aquellos que participan en una

discusión. En todo lo anterior ha quedado clara, por ejemplo, la importancia de que el argumentador tenga en cuenta todos los puntos de vista sobre una misma cuestión, especialmente los contrarios a su propia opinión. En Eruvin 13b, una de las razones por las que Dios escoge la interpretación de la escuela de Hillel es que estudian los puntos de vista de la escuela de Shammai y los exponen antes que los suyos propios, en una muestra de *humildad* y *modestia*.

En el mismo pasaje se ensalza la *gentileza*. Las virtudes éticas, como ya se ha señalado, son muy valoradas en un argumentador, hasta el punto de hacer que sus opiniones sean más tenidas en cuenta. Además, las virtudes del *coraje* y la *audacia* son necesarias para atreverse a argumentar ante Dios, como hemos visto que hacían Abraham y Moisés (Frank, 2004: 85). En el caso de Job puede verse muy bien el peligro que puede conllevar tal hazaña, pero Job, no obstante, encuentra el valor para decidirse a «presentar su caso» ante él.

Muchas de las virtudes que pueden encontrarse en la Biblia Hebrea y en el Talmud forman parte del comportamiento del mismo Dios. En el siguiente pasaje, por ejemplo, Dios da una lección de humildad extrema al solicitar a un rabino que lo bendiga a él (Berakhot 7a):

El Rabino Yishmael b. Elisha dijo: Una vez entré en la parte más recóndita del Templo para ofrecer incienso y vi que Dios, el Señor de los Ejércitos, estaba sentado en un trono alto y ostentoso. Me dijo: Yishmael, hijo Mío, ¡bendíceme!

Esta historia, junto con otras en las que se ve al propio Dios aceptar argumentos de los humanos y cambiar de opinión —en lugar de dar órdenes inamovibles con un espíritu intransigente—, muestra la importancia que se otorga a la *flexibilidad* (Waisanen et al., 2015: 8). A pesar de que la relación de Dios con los humanos es sin ninguna duda jerárquica, Dios está dispuesto a bajar ocasionalmente al nivel de los humanos, a escuchar argumentos y negociar, e incluso a pedir a un rabino su bendición.

Nos encontramos así con una virtud más específicamente argumentativa. Dios demuestra tener una *mentalidad abierta* y estar dispuesto a aceptar sugerencias de los humanos y a modificar sus opiniones (Waisanen et al., 2015: 11). Un ejemplo más de esto se encuentra en el siguiente pasaje del Talmud (Chagigah 15b):

Rabbah b. Shila se encontró [una vez] con Elijah. Le dijo: ¿Qué está haciendo el Único Santo, Bendito sea Él? Contestó: Pronuncia tradiciones en el nombre de todos los Rabinos, pero en el nombre del Rabino Meir no pronuncia. Rabbah le

preguntó, ¿Por qué? — Porque él aprendió tradiciones de los labios de Aher⁸. Le dijo [Rabbah]: Pero, ¿por qué? ¡El Rabino Meir encontró una granada; comió [la fruta] en ella, y la piel la arrojó! Él respondió: Ahora Él dice: Mi hijo Meir dice...

Aparte de lo sorprendente que resulta que Dios cite a intérpretes de la Torah (cuya fuente es *él mismo*), vemos aquí que al principio Dios reniega del rabino Meir pero, tras el argumento de Rabbah —una analogía—, cambia su opinión sobre él y empieza a citarlo: «Mi hijo Meir dice...» Existe incluso un Midrash⁹ (Números Rabbah 19:33) donde se señalan tres partes de la Biblia en las que Moisés está en desacuerdo con Dios y, al final, Dios llega a decirle: «Me has enseñado» (Waisanen et al., 2015: 12).

Por último, en cuanto a los métodos de argumentación, gran parte de la literatura judía representa a un Dios interesado en una forma de argumentar *abductiva* y *flexible*, y no en deducciones con un carácter universal y permanente (*Ibid.*). Este rasgo, como ya se ha mostrado, caracteriza igualmente a los *amoraim* cuyas discusiones están recogidas en el Tamud.

4. APÉNDICE: REFLEXIONES FEMINISTAS

La inclusión aquí de un apéndice con aportaciones de la teoría feminista al estudio de la argumentación no pretende sugerir, desde luego, que tales voces provengan de una *cultura* diferente. En cierto sentido, provienen de una *percepción* diferente de la realidad humana, y por ese motivo sus reflexiones son suficientemente importantes para ser tenidas en cuenta por una teoría de la virtud argumentativa. Sin embargo, no se trata sino de voces críticas dentro de nuestra propia sociedad —lo que muestra, por otra parte, que las culturas no conforman sistemas fijos y únicos de creencias. Desde hace aproximadamente dos décadas, las teóricas feministas tienen algo que decir sobre la teoría de la argumentación, y la incorporación de sus ideas puede contribuir a enriquecer cualquier teoría que tenga un mínimo afán de integración.

Muchas de las reflexiones feministas van dirigidas a llamar nuestra atención sobre determinados valores que, aunque sean asumidos por la sociedad como virtudes universales, en realidad representan únicamente al género masculino, mientras que determinados valores tradicionalmente asociados al género femenino son menospreciados o ignorados. Un ejemplo de esto lo constituye la *agresividad* (Moulton, 1983: 149):

⁸ Nombre que se dio a Rabbi Elisha b. Avuyah, que se convirtió en un hereje (Waisanen et al., 2015: 11).

⁹ Exégesis de historias bíblicas.

Definida como “una acción o un procedimiento ofensivo, especialmente un ataque culpable abiertamente hostil y no provocado”, la agresión normalmente tiene unas connotaciones negativas bien merecidas. [...] Sin embargo, este concepto negativo, cuando está específicamente vinculado a los hombres en tanto que hombres o a los trabajadores en ciertas profesiones (ventas, administración, leyes, filosofía, política) a menudo asume asociaciones positivas.

La crítica de Janice Moulton va dirigida concretamente a la práctica filosófica. Moulton explica que la filosofía ha incorporado la agresividad en su metodología al instaurar como paradigma dominante el “Paradigma de de la Confrontación” (*Adversarial Paradigm*). Bajo este paradigma, se asume que el mejor o incluso el único modo de evaluar una propuesta filosófica consiste en someterla a las críticas más fuertes posibles (*Ibid.*, 153). Si la tesis sobrevive después de esta prueba, entonces es probable que sea correcta. Así, debido al predominio de este método crítico de indagación y evaluación en filosofía, se privilegia el razonamiento *deductivo* y las afirmaciones *generales*, que permiten que el oponente lleve a cabo una búsqueda de *contraejemplos* para intentar refutar la propuesta (152).

Este método de argumentación en filosofía puede ser una de las razones por las que en esta disciplina hay aún tan pocas mujeres, muchas de las cuales puede que se sientan menos cómodas con las confrontaciones. Tal conclusión habitualmente está basada en la creencia de que —posiblemente debido a la forma de socialización, aunque diferentes enfoques señalan diferentes causas— las mujeres se caracterizan por ser más cooperativas y comprensivas, mientras que los hombres suelen ser más agresivos y combativos en las discusiones y debates. No obstante, caracterizaciones como estas a menudo son puestas en cuestión, tanto desde el feminismo como desde fuera de él. Como explica Gilbert (1994: 97), no solo hay una diferencia de opinión entre las teóricas feministas que sostienen que existen diferencias *esenciales* entre hombres y mujeres y aquellas que rechazan que tales diferencias existan —pueden admitir que haya diferencias, pero *no esenciales*—; además, los estudios que respaldan la existencia de diferencias en la forma de comunicarse de hombres y de mujeres se limitan a individuos occidentales, blancos y de clase media.

En cualquier caso, incluso aunque no se comparta esa visión sobre las diferencias entre géneros, lo cierto es que en la filosofía se han perpetuado unas visiones de la razón y la irracionalidad que establecen unos vínculos entre ellas y lo que se entiende como propiamente masculino y como propiamente femenino .

Phyllis Rooney (2010) explica la cuestión de la incomodidad de las mujeres en las discusiones agresivas a partir de esas visiones simbólicas y metafóricas subyacentes en la filosofía sobre la razón y lo femenino. No solo las discusiones

argumentativas han sido representadas por medio de la metáfora de la batalla o la guerra, sino también la *razón* misma; desde Aristóteles hasta Pierce, pasando por Filón de Alejandría, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Rousseau, Kant, Hegel y Nietzsche, entre otros, la narrativa filosófica ha retratado a la razón como la parte *masculina* del ser humano, que debe estar siempre en guardia ante las amenazas de la sinrazón, la emoción, la tentación y el instinto *femeninos* (*Ibid.*: 224-225). Este tipo de metáforas solo tienen sentido entre hombres y en un contexto cultural misógino. La imagen de la batalla masculina de la razón ha impregnado igualmente nuestra comprensión de la práctica argumentativa (227): «El éxito en la argumentación (razonamiento) está fundamentalmente unido, metafóricamente, al éxito de la masculinidad en la superación o el control de una femineidad no racional amenazadora».

Algunas feministas, por tanto, sostienen que el Paradigma de la Confrontación en la argumentación proviene de una visión misógina de la razón. De este modo, se comprende el hecho de que las mujeres no se sientan atraídas en igual medida por la filosofía y por este tipo de práctica argumentativa.

No obstante, aun concediendo que el Paradigma de la Confrontación tenga un sesgo de género en su origen y que las mujeres se sientan menos cómodas ante comportamientos agresivos, ¿no es posible mantener en nuestra visión de la argumentación un componente de confrontación, siempre y cuando se respeten unas *normas de cortesía* que impidan comportamientos innecesariamente agresivos? Trudy Govier (1999: 55) sostiene, por ejemplo, que el enfoque de la confrontación no es necesariamente conflictivo y que puede limitarse a una oposición *mínima y respetuosa*. Al fin y al cabo, las manifestaciones extremas de agresividad en una discusión, tales como insultos o amenazas, son rechazados no solo por las teóricas de la argumentación feministas, sino también por prácticamente cualquier teórico. Sin embargo, según Catherine Hundleby (2013), la cortesía no resuelve el problema. El problema con las normas de cortesía, señala Hundleby, es que *también* tienen un sesgo de género. Por ejemplo, al menos en las culturas europea y estadounidense, las normas de educación tienden a exigir más pasividad y conformidad en las mujeres y más agresividad en los hombres. Por eso (*Ibid.*: 246):

Lo que cuenta como una violación confrontativa o agresiva del protocolo depende en buena parte del género percibido del argumentador. [...] Los modos discursivos confrontativos, por su parte, excluirán a ciertas personas cuyos roles sociales no permiten el juego duro cortés, y los esfuerzos de las mujeres por argumentar no serán reconocidos o parecerán desproporcionadamente

maleducados.

Sylvia Burrow (2010: 246-247) explica los estereotipos que existen sobre las diferentes estrategias discursivas de cortesía: las de los hombres tienden a favorecer el estatus, la independencia y la competición, mientras que las de las mujeres buscan la cooperación por medio de la expresión de valores como la intimidad, la conexión, la inclusión y la compartición de los problemas. Estos estereotipos constituyen diferentes expectativas según el género. El comportamiento cortés, por tanto, es diferente para mujeres y para hombres, y por ello las normas de cortesía dejan en una posición diferente a unas y a otros (*Ibid.*: 254): la cortesía femenina socava la capacidad de las mujeres para poseer autoridad.

Pero no se trata solo de que este modelo de la práctica argumentativa sea perjudicial, sino que además *representa inadecuadamente* la realidad. Hundleby (2013: 255) advierte de que, aunque el Paradigma de la Confrontación pueda ser un modelo suficientemente bueno para caracterizar las *controversias*, resulta totalmente inadecuado para otros tipos de argumentación. Moulton (1983: 159) ya señalaba que las discusiones pueden darse no solo entre partes enfrentadas sino también con otros que comparten nuestro punto de vista o que se muestran indiferentes. Además, Rooney (2010: 222) rechaza las expresiones de *ganar* y *perder* una discusión porque quien termina la discusión modificando sus creencias —quien supuestamente *pierde* la discusión— es en realidad quien obtiene una *ganancia* epistémica. El Paradigma de la Confrontación, por tanto, no constituye un problema únicamente para las mujeres. De hecho, encontramos críticas similares que no provienen de la perspectiva feminista; Daniel Cohen (1995: 181) habla de una «ideología de la argumentación» y señala, como Hundleby, que hay muchos tipos de discusiones aparte de las controversias (*Ibid.*, 187):

Tal vez los argumentos sean más como *reuniones ciudadanas* que cualquier otra cosa, porque a veces son polémicos, pero a veces cooperativos; puede que haya varias facciones opuestas, o simplemente ciudadanos interesados pero aún indecisos; a veces dividen y quedan inconclusos, pero otras veces de hecho son constructivos; puede que empiecen con un consenso para la acción y sirvan simplemente como sesiones de estrategia para orquestar las acciones, o puede que empiecen con una cacofonía de voces —y que terminen de la misma forma.

Lo que es más, tanto para las teóricas feministas como para Daniel Cohen, el enfrentamiento de ideas y la crítica dura de cada propuesta *no son* los métodos más adecuados de argumentación. Janice Moulton ya señaló que «los sentimientos de hostilidad pueden ser causa de distracción» (1983: 151) y que además «en general la

incapacidad para ganar un debate público no es una buena razón para renunciar a una creencia» (156). Rooney señala incluso las malas prácticas que promueve este paradigma cuando habla de (2012: 324): «[...] intercambios argumentativos escépticos que dan voz a demostraciones de arrogancia epistémica más de lo que promueven el ejercicio de virtudes epistémicas tales como la humildad intelectual y la credibilidad». La crítica de Cohen va en la misma línea (1995: 180): «Hay un mensaje claro aquí, y no es el declarado oficialmente: La perspicacia y la comprensión están bien, por supuesto, pero si quieres salir adelante, el ingenio y la destreza retórica son lo que de verdad importa en la vida».

Entonces, ¿qué alternativas nos ofrecen quienes hacen estas críticas? Una propuesta fundamental, en la que coinciden prácticamente todas las autoras, es la sustitución de la perspectiva polémica de la argumentación, con todo su vocabulario sobre *ganadores* y *perdedores* o sobre *ataques* y *defensas*, por una visión más cooperativa y que fomente el acuerdo más que la crítica. Michael Gilbert (1994: 100), por ejemplo, propone un modelo «más orientado al consenso» que se enfoque más en «llegar al acuerdo que en eliminar la posición opuesta». Sylvia Burrow (2010: 243) expone la idea de la *argumentación cooperativa*, una perspectiva que rechaza el modelo de la confrontación y, a menudo, también la persuasión como un fin de la argumentación; en lugar de ello, la argumentación cooperativa tiene como objetivos «el respeto mutuo, el consenso, o la construcción de una comunidad».

Phyllis Rooney (2010: 219) considera la *buena* argumentación como «una práctica, o conjunto de prácticas que, *ad minimum*, facilita un intercambio de ideas y pruebas entre interlocutores abierto, justo y respetuoso». Para acabar con el Paradigma de la Confrontación, el primer paso es simplemente evitar ciertas interpretaciones y cierto vocabulario, como por ejemplo evitar pasar «de decir que creo que tu creencia en no-X está equivocada o es incorrecta a “tú estás equivocado”» (*Ibid.*: 221). Se trata, como señala Hundleby (2013: 253), de comprender que el desacuerdo no implica necesariamente la creencia de que la otra persona está equivocada: «Quienes no están de acuerdo y que por tanto están sujetos a la persuasión pueden ser indecisos, vacilantes, o incluso puede que hayan suspendido su creencia o su incredulidad.»

La propuesta de Gilbert, denominada *argumentación coalescente*, es más concreta y tal vez más radical. Se apoya en dos presupuestos (1994: 108-110):

- Toda comunicación es situada, ninguna creencia ni opinión se mantiene en el vacío, y por ello hay que tener en cuenta a las personas y sus necesidades, deseos y sentimientos en relación con la creencia u opinión en cuestión.
- Se hace un mayor énfasis en el *acuerdo* que en el desacuerdo. El primer objetivo de cualquier argumentador no debería ser criticar o refutar el otro punto de vista, sino *comprenderlo* en un sentido amplio, teniendo en cuenta todo lo que lo rodea. «En este modelo, uno no se pregunta, “¿De qué puedo discrepar?” sino, “¿De qué debo discrepar?”» (*Ibid.*, 109).

Desde esta perspectiva, los argumentos entendidos como conjuntos de premisas y conclusión, que pueden ser válidos o inválidos, o fuertes o débiles, *no son la parte más importante* del proceso argumentativo. El argumento, efectivamente, existe, pero es solo la punta de iceberg, y «es mejor considerar a los argumentos como interacciones que tienen lugar en el marco de un disenso» (*Ibid.*, 110). Los argumentos tienen conclusiones, pero las personas que los presentan tienen *metas*; de la misma forma, los argumentos tienen premisas, pero las personas tienen *motivaciones y antecedentes históricos*, así como un *proceso de razonamiento* que las lleva a la conclusión —que pueden o no coincidir con las premisas (*Ibid.*). Se trata, en fin, de realizar un análisis *situado*, en lugar del análisis *abstracto* que propone la lógica informal. Este modelo ofrece una visión muy diferente de la del Paradigma de la Confrontación (*Ibid.*, 112):

Esto requiere una perspectiva de la argumentación más incluyente y menos competitiva. Una en la que se dé por hecho que las posiciones involucran muchos aspectos del comportamiento humano, nunca son simples, y casi siempre incluyen algo de corrección, algo de incorrección, algo de bueno y algo de malo.

5. CONCLUSIÓN

Las conclusiones de este trabajo no incluyen una lista concreta de virtudes argumentativas que sean comunes a las culturas estudiadas o que sean aportaciones valiosas de alguna de las culturas; mucho más estudio y análisis es necesario para elaborar dicha lista. En lugar de ello, voy a limitarme a destacar ciertas ideas que considero que deberían ser tenidas en cuenta por una teoría de la virtud argumentativa. Siguiendo las preguntas propuestas en la introducción, se trata de ideas en las que o bien a) parece haber una coincidencia en los valores de estas culturas y la nuestra o hay una base suficiente para que sea posible llegar a un

acuerdo, o b) hay algo cuya importancia puede ser apreciada desde otras culturas y que, por lo tanto, puede adoptarse.

En primer lugar, resulta llamativa la importancia que se otorga a la *validez formal* del argumento en la lógica de la escuela Nyāya-Vaiśeṣika y budista. La lectura de textos como el *Nyāya-sūtra* nos recuerda a la doctrina de los silogismos de Aristóteles. Pero obsérvese que, aunque se presta una gran atención a la forma del argumento en la India, los criterios de corrección incluyen al mismo tiempo una *validez material*, pues están estrechamente vinculados a la teoría del conocimiento de cada escuela. Ya hemos visto, por ejemplo, que el caso particular del razonamiento completo debe ser algo en lo que exista un acuerdo general, y que la razón o justificación debe ser una regla comúnmente aceptada.

Por otro lado, recordemos que para la escuela Nyāya-Vaiśeṣika el testimonio es una de las fuentes de conocimiento. Además, en el caso de la argumentación talmúdica hemos conocido otras muchas formas de argumentar más flexibles, menos sujetas a los rigores formales del modelo de razonamiento indio. La argumentación talmúdica se apoya firmemente en comparaciones, analogías, argumentos *a fortiori*, argumentos basados en reglas, y precedentes. Tanto este tipo de argumentos como otros formalmente más estrictos han sido tomados en cuenta en nuestros días por la lógica informal (Marraud, 2013; Walton, Reed, & Macagno, 2008) y puede considerarse que un conocimiento de los mismos y una habilidad para usarlos adecuadamente son rasgos característicos del argumentador virtuoso.

Pasemos ahora a cuestiones más relacionadas con la práctica argumentativa que con los argumentos mismos. Como ya hemos visto, uno de los rasgos más llamativos de la argumentación talmúdica es la *confianza en la razón* de los rabinos, quienes incluso llegan a silenciar a las voces celestiales. Una confianza similar puede considerarse que subyace en la lógica budista, especialmente en su rechazo de los argumentos de autoridad, aunque en este caso ello se deba al escepticismo propio del budismo.

En las tres corrientes que se han presentado se enfatiza de una forma u otra un cierto *espíritu cooperativo*. Lo hemos visto claramente en Dharmakīrti, quien rechaza el debate «entre personas deseosas de victoria», y para quien las únicas discusiones legítimas son aquellas en las que se persigue la verdad con respeto, sin «perturbar a los oponentes». El *respeto* al interlocutor es manifiesto también en el feminismo y, en la argumentación talmúdica, como hemos visto, se hace un gran esfuerzo por respetar opiniones minoritarias.

De hecho, en la argumentación talmúdica se sitúan el respeto al interlocutor y el valor del desacuerdo *por delante de la verdad misma*. Las diferencias de opinión no son, por tanto, un problema, sino lo que fortalece a la comunidad en realidad. Esto muestra que *la práctica argumentativa tiene un valor en sí misma*, más allá de consideraciones de verdad o de búsqueda de un consenso. Debe reconocerse que esta actitud está muy lejos de la que caracterizaba a los monjes que participaban en los debates en la India durante los primeros siglos de nuestra era, quienes perseguían la victoria a toda costa en busca de una recompensa. No obstante, tales prácticas terminaron por abandonarse, y el gusto por el debate se encuentra ya en el escolasticismo tibetano de la tradición Geluk. ¿Significa eso que la verdad no debe importar en la práctica argumentativa? No, se trata más bien de un reconocimiento de que la verdad no es fácilmente accesible y está sujeta a diferentes interpretaciones, y la mejor manera de aproximarse a tal verdad es tener en cuenta todas las interpretaciones razonables.

En las narraciones budistas de los grandes debates podemos encontrar la *humildad* como un rasgo característico de los vencedores, lo que indica que este rasgo era valorado. Igualmente, hemos visto que en el Talmud Dios elige la interpretación de la escuela de Hillel en parte porque sus miembros se caracterizaban por ser humildes. Y, en el feminismo, la humildad intelectual se presenta como una virtud en contraposición con la arrogancia que fomenta el Paradigma de la Confrontación.

Por último, es interesante destacar el reconocimiento, tanto en el pasaje final del *Vādānyaya* de Dharmakīrti como en el judaísmo y el feminismo, de que la argumentación tiene un componente ético. La exaltación de ciertos comportamientos argumentativos no es inocua, sino que en muchas ocasiones posee un valor ético. Esto es algo que debe tenerse también en cuenta a la hora de elaborar una teoría de la virtud argumentativa.

Este trabajo no supone sino un pequeño paso hacia el desarrollo de una caracterización de las virtudes del argumentador que tenga en cuenta diversas culturas y perspectivas. Algunas de las ideas que se han presentado no son realmente virtudes, sino elementos que el argumentador virtuoso debería tomar en consideración —algo especialmente manifiesto en los casos de la importancia de la validez formal y de la validez material del argumento. Es necesario, por tanto, encontrar la manera de articular esos elementos en una perspectiva de la virtud en argumentación. Y, sin duda, estos brevísimos estudios deben ampliarse —a otras culturas y periodos— si

queremos tomarnos en serio la incorporación de un enfoque plural en nuestra teoría de la virtud argumentativa. Espero que este artículo sirva de punto de partida.

REFERENCIAS

- Aberdein, A. (2010). Virtue in argument. *Argumentation*, 24(2), 165–179.
- Anacker, S. (2005). *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Annas, J. (2011). *Intelligent virtue*. New York: Oxford University Press.
- Aune, J. A. (2004). Justice and argument in judaism: a d'var torah on shofetim. *Rhetoric & Public Affairs*, 7(4), 449–460.
- Bharadwaja, V. (1997). Logic and language in Indian philosophy. In B. Carr & I. Mahalingam (Eds.), *Companion encyclopedia of Asian philosophy* (pp. 208–226). New York: Routledge.
- Burrow, S. (2010). Verbal sparring and apologetic points: politeness in gendered argumentation contexts. *Informal Logic*, 30(3), 235–262.
- Cabezón, J. I. (2008). Buddhist Narratives of the Great Debates. *Argumentation*, 22(1), 71–92.
- Cohen, D. H. (1995). Argument is war... and war is hell: Philosophy, education, and metaphors for argumentation. *Informal Logic*, 17(2), 177–188.
- Cohen, D. H. (2013). Virtue, in context. *Informal Logic*, 33(4), 471–485.
- Dreyfus, G. B. (2008). What is Debate for? The Rationality of Tibetan Debates and the Role of Humor. *Argumentation*, 22(1), 43–58.
- Frank, D. A. (2003). The Jewish Countermodel: Talmudic Argumentation, the New Rhetoric Project, and the Classical Tradition of Rhetoric. *Journal of Communication and Religion*, 26, 163–194.
- Frank, D. A. (2004). Arguing with god, Talmudic discourse, and the Jewish countermodel: implications for the study of argumentation. *Argumentation and Advocacy*, 41, 71–86.
- Gilbert, M. A. (1994). Feminism, argumentation and coalescence. *Informal Logic*, 16(2), 95–113.
- Gillon, B. S. (2008). An Early Buddhist Text on Logic: Fang Bian Xin Lun. *Argumentation*, 22(1), 15–25.
- Gokhale, P. (1993). *Vādanyāya of Dharmakīrti*. Shakti Nagar, Delhi: Sri Satguru Publications.
- Govier, T. (1999). *The philosophy of argument*. Newport News, VA: Vale Press.
- Hundleby, C. (2013). Aggression, politeness, and abstract adversaries. *Informal Logic*, 33(2), 238–262.
- Jacobs, L. (1984). *The Talmudic argument: A study in Talmudic reasoning and methodology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kraemer, D. (1990). *The Mind of the Talmud: An Intellectual History of the Bavli*. New York: Oxford University Press.
- Marraud, H. (2013). *¿Es lógic@? Análisis y evaluación de argumentos*. Madrid: Cátedra.
- McClintock, S. L. (2008). Rhetoric and the Reception Theory of Rationality in the Work of Two Buddhist Philosophers. *Argumentation*, 22(1), 27–41.
- Moulton, J. (1983). A paradigm of philosophy: The adversary method. In S. Harding & M. B. Hintikka (Eds.), *Discovering reality: Feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology, and philosophy of science* (pp. 149–164). Dordrecht: Springer.
- Perelman, C. (1979). *The new rhetoric and the humanities: Essays on rhetoric and its applications*. Dordrecht: D. Reidel.
- Rooney, P. (2010). Philosophy, adversarial argumentation, and embattled reason. *Informal Logic*, 30(3), 203–234.
- Rooney, P. (2012). When philosophical argumentation impedes social and political progress. *Journal of Social Philosophy*, 43(3), 317–333.
- Schorr, J. (2015). Nyāya's logical model for ascertaining sound arguments. In M. Banerjee & S. Krishna (Eds.), *Logic and Its Applications: 6th Indian Conference, ICLA 2015, Mumbai, India, January 8-10, 2015. Proceedings (Vol. 8923)* (pp. 170–182). Springer.
- Sen, A. (2005). *The argumentative Indian: Writings on Indian history, culture and identity*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.

- Solomon, E. A. (1976). *Indian dialectics: Methods of philosophical discussion* (Vol. 2). Ahmedabad: B.J. Institute of Learning and Research.
- Stcherbatsky, F. T. (1962). *Buddhist logic* (Vol. 2). New York: Dover Publications.
- Waisanen, D., Friedman, H. H., & Friedman, L. W. (2015). What's so funny about arguing with god? A case for playful argumentation from Jewish literature. *Argumentation*, 29(1), 57–80.
- Walton, D., Reed, C., & Macagno, F. (2008). *Argumentation schemes*. New York: Cambridge University Press.

AGRADECIMIENTOS: Este trabajo se ha realizado dentro del proyecto I+D+I titulado “La argumentación en la esfera pública: el paradigma de la deliberación (PADEL)”, REF.: FFI2011-23125.

J. A. GASCÓN: Licenciado en filosofía por la Universidad de Valladolid. Ha cursado el máster de Lógica y Filosofía de la Ciencia en el curso 2012-2013 y actualmente realiza el programa de Doctorado en Filosofía en la UNED. En el número 8 de esta revista ha publicado el artículo “El problema de Gettier y la concepción argumentativa de la justificación”.