

# FILOSOFÍA VS. ERÍSTICA SEGÚN PLATÓN Y ARISTÓTELES: ACERCA DE LA DISTINCIÓN ENTRE ESTAR PROBLEMATIZADO Y HABLAR POR EL GUSTO DE HABLAR

---

**GRACIELA E. MARCOS**  
UBA- CONICET  
grelmarcos@gmail.com

En este artículo pretendo echar luz sobre la distinción entre filosofía y erística en Platón y Aristóteles, dirigiendo la atención a la noción de *aporía*. En la sección I, sobre la base de un examen de las ocurrencias de *eristikós* en *Menón*, intento mostrar que Sócrates aparece estrechamente conectado al erístico, quien suele ser presentado como su oponente más peligroso. En la sección II, analizo la taxonomía de Aristóteles de los opositores al principio de no-contradicción en *Metafísica IV*, con el fin de aclarar la distinción entre filósofos, genuinamente problematizados, y erísticos, que buscan la victoria verbal. En este punto, sostengo, Aristóteles sigue de cerca las enseñanzas de Platón en *Menón*.

erística / filosofía / aporía / paradoja de Menón /  
principio de no contradicción

## PHILOSOPHY VS. ERISTIC IN PLATO AND ARISTOTLE. ON THE DISTINCTION BETWEEN BEING GENUINELY PROBLEMATIZED AND TALKING FOR THE PLEASURE OF TALKING

In this paper I attempt to shed light on the distinction between philosophy and eristic in Plato and Aristotle by turning my attention to the notion of *aporia*. In section I on the basis of an examination of the occurrences of *eristikos* in *Meno*, I try to show that Socrates appears closely connected with the eristic, who is usually portrayed as his most dangerous opponent. In section II, I analyse Aristotle's taxonomy of the opponents of the principle of non-contradiction in *Metaphysics IV* in order to clarify the distinction between philosophers who are in genuine perplexity and eristics who look for verbal victory. At this point, I argue, Aristotle follows closely Plato's teachings in *Meno*.

eristic / philosophy / aporia / Meno's paradox /  
principle of non-contradiction

**E**n *Men.* 80a, Platón presenta una concepción de la aporía como inevitable y productiva, que le permite sacar a la luz el costado constructivo de la práctica refutativa de Sócrates<sup>1</sup>. Esa concepción influye decisivamente en Aristóteles, quien en *Metaph.* I, 2, tras asociar el estado de aporía al reconocimiento de la propia ignorancia y a la experiencia del asombro, formula una concepción de la filosofía de inspiración platónica<sup>2</sup>. Asimismo, su metáfora del hombre encadenado y paralizado, de la que se sirve al comienzo de *Metaph.* III, evoca inmediatamente la comparación de Sócrates y el pez torpedo en el mencionado pasaje de *Men.*<sup>3</sup>. No se duda, en general, de que la concepción aristotélica de aporía como instrumento dialéctico es herencia de Platón, en cuyos diálogos estaría ya en germen el proyecto de conducir la aporía metódicamente, como procedimiento de búsqueda que permite arribar a un resultado positivo<sup>4</sup>. En este trabajo, asumiendo que la noción aristotélica de aporía es efectivamente herencia platónica, me detendré a considerar un uso específico que tanto Platón como Aristóteles hacen de ella a la hora de distinguir al filósofo del erístico. Maestro y discípulo no solo coinciden al reivindicar el estado de aporía en virtud de su fecundidad filosófica, sino que a partir de ello enfocan de modo similar el antagonismo entre filosofía y erística. En apoyo de esta interpretación, recurriré a un conjunto acotado de pasajes de Platón y de Aristóteles pertenecientes a *Men.* y a *Metaph.* IV respectivamente, en cuya vinculación no suele hacerse hincapié en la vasta bibliografía sobre ellos. En ambos textos, como trataré de mostrar, aflora una concepción similar de la filosofía como actividad nacida de una genuina problematización y encaminada a despejar las dificultades envueltas en la búsqueda de la verdad, en contraste con la cual emerge la erística como una práctica que ni aspira a la verdad ni estimula la búsqueda de saber, aunque exteriormente se le asemeje. Esta continuidad de los enfoques de ambos filósofos, espero también poder mostrar, no impide detectar una diferencia importante en sus respectivos tratamientos del contraste entre

<sup>1</sup> Toda mención a Sócrates en estas páginas lo es al Sócrates platónico.

<sup>2</sup> Cf. *Metaph.* I, 2, 982b12-19. REALE (2004: 710, n. 10 *ad loc.*) remite el vínculo que traza Aristóteles entre el amante del saber (*philosophos*) y el amante del mito (*philomthos*) a *Tht.* 155d, donde Platón sitúa el origen de la filosofía en el asombro. Sobre la conexión entre los planteos de ambos filósofos cf. también CRUBELLIER-LAKS (2009: 4).

<sup>3</sup> Cf. *Metaph.* III, 1, 995a31-33. Además de *Men.* 80d, AUBENQUE (1961: 5) aduce *Ly.* 216c, *Hp. Ma.* 297d, *Grg.* 522a-b, *Tht.* 149a, *Sph.* 244a, etc., para corroborar que Aristóteles no es ajeno a la concepción socrática de la aporía como situación existencial, magistralmente expresada en la citada metáfora.

<sup>4</sup> Cf. CRUBELLIER-LAKS (2009: 5). Para estos autores, sin embargo, los pasajes platónicos que más luz echan sobre el procedimiento de exploración de las aporías que Aristóteles recomienda en *Metaph.* III, 1 no son propiamente aquellos en que aparece el vocabulario de la aporía, sino la primera parte de *Prm.*, espec. 135a-c, 131a-134e.

filosofía y erística. Mientras que Platón, consciente de que el ojo inexperto de la mayoría llega a confundirlas, busca mostrar que bajo el ropaje de la erística puede anidar la filosofía, Aristóteles, sin ignorar las diferentes motivaciones e intereses que guían una y otra práctica, alerta más bien sobre el riesgo de que la filosofía se degrade en erística.

El examen que sigue comprende dos secciones. En la primera, me concentraré en la distinción entre filosofía y erística en *Men.* tomando como hilo conductor los tres usos de *eristikós* que allí se registran<sup>5</sup>. La singularidad del enfoque platónico de la erística en ese diálogo, sugeriré, es que en lugar de encarnarse en un personaje ajeno a la filosofía<sup>6</sup>, la erística es más bien la apariencia bajo la cual se presenta el propio Sócrates ante el joven tesalio. Incapaz de reconocer que el estado de problematización en que se encuentra tras dialogar con Sócrates no es producto del empeño de éste por entorpecerlo y acorralarlo sino que nace de una dificultad genuina, que afecta a ambos e invita a seguir investigando, Menón ve a su interlocutor como polemista empeñado en ponerlo en aprietos antes que como filósofo aplicado a la búsqueda de la verdad. La noción de aporía es clave, como veremos, para disipar esta confusión, de ahí que Platón eche mano a ella para dar cuenta de una diferencia esencial entre filósofo y erístico, mostrando de paso que estar problematizado es una situación fecunda y aun deseable para el filósofo, en la medida en que pone en marcha la búsqueda. El erístico, en cambio, se complace en plantear dificultades a su interlocutor para reducirlo e inmovilizarlo, poniendo freno a la indagación. Tal es, a mi entender, una de las principales enseñanzas del *exkursus* sobre la aporía en *Men.*, donde Platón hace explícito quizás por primera vez el costado constructivo de la práctica refutativa socrática<sup>7</sup>. Una vez examinados los pasajes seleccionados de *Men.*, en la segunda sección de

<sup>5</sup> Cf. *Men.* 75c9, 80e2 y 81d6. En el *corpus* se registran otros nueve empleos: *Ly.* 211b8, *Euthd.* 272b10, *R.* 454b5, 499a7, *Sph.* 225c9, 225d1, 226a2, 231e2 y *Phlb.* 17a4.

<sup>6</sup> En cuyo caso el candidato no sería otro que Menón, discípulo y admirador de Gorgias, a quien de hecho se le adjudica corrientemente el argumento calificado de "erístico" en *Men.* 80e2. Sobre las razones para asociar a Menón con la erística cf. DIVENOSA (2007: 162-163), cit. *infra* n. 16.

<sup>7</sup> CROMBIE (1963: 537-538) vincula la introducción del procedimiento hipotético en *Men.* con la práctica paralizante de Sócrates, quien insiste hasta el final en que no puede decirse cómo es algo que no sabemos qué es (cf. *Men.* 100b5). La enseñanza metodológica del diálogo, sugiere este autor, es que desviándonos del orden socrático, aun así la búsqueda puede progresar gracias a una hipótesis, es decir, desoyendo la pretensión de que no podemos decir cómo es algo sin antes definir qué es. *Contra* cf. BEDU ADDO (1984: 4-5), para quien argumentar a partir de una hipótesis no contradice la regla socrática de que no podemos saber cómo es algo a menos de definir antes qué es, simplemente muestra que podemos avanzar opiniones verdaderas sobre cosas cuya definición no hemos alcanzado.

este trabajo me detendré en el uso que el estagirita hace de la noción de aporía a la hora de dar cuenta de los complicados vínculos que reúnen y, a la vez, separan al filósofo del erístico. Después de una breve referencia al capítulo inicial de *Metaph.* III, dirigiré la atención a las conexiones que se establecen entre filósofos y erísticos a lo largo de los capítulos 3-6 del libro IV, en el marco de la defensa aristotélica del principio de no contradicción (PNC). Sirviéndome como hilo conductor, en este caso, de los usos de *aporía* / *aporeîn*, intentaré mostrar que los vínculos que Aristóteles reconoce entre unos y otros toman sentido a la luz de distinciones que Platón ya vislumbraba en *Men.* En efecto, la distinción relevante a la hora de distinguir en *Metaph.* IV al filósofo del erístico no es otra que la distinción entre estar en aporía, genuinamente problematizado, y hablar por el gusto de hablar con la intención de poner en problemas al adversario mediante artugios verbales. Esto no impide a Aristóteles servirse de tal distinción con un propósito distinto del que guiaba a su maestro. Mientras que este veía a la erística como una apariencia posible, aunque engañosa, de la filosofía, el planteo aristotélico legítima, en cierto modo, esa apariencia, al hacer hincapié en que el filósofo, aun cuando lo guíen motivaciones elevadas desde el punto de vista especulativo, puede proceder al modo erístico.

I. *Ocurrencias de eristikós en Menón. La distinción entre lógos erístico y lógos socrático a la luz de la noción de aporía*

Así como *dialéctica* tiende a designar en Platón el método ideal, cualquiera sea él, al punto de que se la ha entendido como la filosofía misma en su aspecto metódico, *erística* es término usado en sus diálogos en sentido siempre negativo, peyorativo, con referencia al método a evitar<sup>8</sup>. Frecuentemente la erística es presentada como una práctica refutativa vinculada a la contienda verbal con fines pugilísticos, esencialmente negativa, aplicada a contradecir el argumento del oponente ateniéndose solo a las palabras. Platón ve en ella un procedimiento agresivo impropio del filósofo, dirigido a reducir al adversario antes que a alcanzar la verdad. Su empeño en diferenciar ambas prácticas revela, sin embargo, que no es ajeno a la confusión de las que ambas, más allá de sus diferencias, pueden ser objeto<sup>9</sup>. En este sentido, una mirada atenta a los usos de *eristikós* en *Men.*,

<sup>8</sup> ROBINSON (1962: 70). Sobre las referencias platónicas a la dialéctica y a la erística cf. también KERFERD (1981: 59-66).

<sup>9</sup> Según NEHAMAS (1990: 3-4), la distinción platónica entre filosofía y sofística, como la que hay entre dialéctica y erística, merecen reexaminarse no porque sean parciales, o erróneas, sino porque son mucho más complejas que lo que suele reconocerse. La clasificación de Sócrates como sofista y erístico, a juicio del autor, no es fruto de una confusión superficial

debidamente contextualizados, aporta elementos novedosos a la habitual presentación que Platón hace de este tipo de práctica.

Tres son los pasajes que nos atañen. El primero es *Men.* 75c8-d7, donde el grupo de los erísticos (*eristikôn*, *Men.* 75c9) es vinculado al de los sabios (*sophôn*) –posiblemente Sócrates sea irónico en este punto– y al de los amantes de las controversias (*agonistikôn*), cuyo móvil no es otro que refutar al adversario. Este *modus operandi* se contrapone expresamente a la conversación en la que los interlocutores discuten amigablemente y responden de manera más calma y “más dialécticamente” (*dialektikóteron*), lo cual consiste, explica Sócrates a Menón, “en responder no solo la verdad, sino también con aquello que el interlocutor reconozca saber” (*Men.* 75d5-7)<sup>10</sup>. Esta precisión resulta clave para la interpretación del conjunto del diálogo, cuya conclusión de que la virtud no es enseñable ha sido y sigue siendo fuente de arduas discusiones entre sus intérpretes, por ser contraria a la tesis frecuentemente atribuida a Sócrates de que la virtud, por ser conocimiento, es enseñable<sup>11</sup>.

En cuanto a los restantes usos de *eristikós* en *Men.*, en 80e2 y 81d6 el término caracteriza no ya a un individuo sino a un *lógos*, un singular argumento de matriz eleática que Platón pone en boca de Menón en 80d5-8. Su formulación toma sentido a la luz de la discusión precedente sobre la virtud, más precisamente a partir del fracaso de la búsqueda en la que Sócrates y Menón se han embarcado en aras de una definición de virtud, tras la insistencia del primero en que no es posible saber si la virtud es o no enseñable a menos de conocer previamente *qué es*. Al cabo de sucesivos intentos infructuosos de responder la pregunta socrática sobre la virtud, Menón se rehúsa a continuar la búsqueda y expresa su disgusto por haberse sometido a la exigencia socrática de dar una definición de virtud

---

entre sofística y verdadera filosofía. Si la actividad refutativa de su maestro puede ser caracterizada por Platón mismo como una sofística de noble linaje en *Sph.* (230d, 2312b), es porque el método socrático no es suficiente, afirma el autor (1990: 13), para distinguir con claridad la práctica de Sócrates de la de los sofistas.

<sup>10</sup> Las traducciones de *Men.* son propias y siguen la edición de BURNET 1957.

<sup>11</sup> Cf. *Men.* 94e2, 96c10-d1. Dicha conclusión tiene pleno sentido, empero, en el contexto dialéctico en que se formula. A la luz de *Men.* 75d5-7 queda claro que la respuesta que está en condiciones de obtener Menón, para quien no hay más enseñanza que la que pregonan los sofistas, no puede ser otra. Para Sócrates/Platón la virtud es de suyo enseñable en tanto asequible a través del proceso de reminiscencia, no ya si enseñar se redujese a transmitir a la manera sofística. La virtud es realmente enseñable, entonces, aunque esto no es algo que Menón esté en condiciones de comprender. En esta dirección cf. DEVEREUX (1978: 123), para quien no cabe interpretar el argumento del final del diálogo como un intento de probar que la virtud no es enseñable *simpliciter*, sino que "la conclusión intenta aplicarse sólo a la concepción sofística de la enseñanza".

antes de pronunciarse sobre su enseñabilidad. Reprocha a Sócrates: “tú no haces más que problematizarte y hacer que los demás se problematizcen (*sù oudèn állo è autòs te aporeis kai toùs àllous poieis aporeîn*)”; ahora mismo “me hechizas, me embrujas y me encantas<sup>12</sup> por completo dejándome lleno de problemas (*mestòn aporías*)” (*Men.* 80a1-4). Como el pez torpedo, que entorpece a quien se le acerca, así Sócrates, según el joven tesalio admirador de Gorgias, lo ha entorpecido hasta volverlo incapaz de decir qué es la virtud, cuando miles de veces ha dado discursos sobre ello.

Ahora bien, ¿es justa la comparación de Sócrates y el pez-torpedo? Lo es si nos atenemos a la letra de algunas de sus afirmaciones al comienzo del diálogo, en ocasión de formular la tesis de la prioridad de la definición. Allí, a la pregunta de si es enseñable la virtud, Sócrates admite no saber en absoluto acerca de ella (*ouk eidôs peri aretês tò parâpan*):

Y de aquello que no sé qué es, ¿cómo sabría cómo es? ¿O te parece que es posible que quien no conozca por completo (*tò parâpan*) quién es Menón sepa si es bello, rico y noble, o todo lo contrario? (*Men.* 71b3-7)<sup>13</sup>

La dificultad de este planteo es que si bien es cierto, como puntualiza Sócrates, que no podríamos atribuir propiedades a algo absolutamente ignorado, tampoco se ve cómo podría prosperar la búsqueda de definición de algo sobre lo que nada sabemos. Así como la pretensión de Menón de dictaminar si la virtud es enseñable antes de definir qué es resulta problemática a Sócrates, no lo es menos la insistencia del último en dar una definición de algo de lo que admite no tener ningún tipo de conocimiento. Como objetará más tarde Menón –y ello explica, a mi entender, que tome por erístico el planteo de su interlocutor–, la exigencia socrática se torna paralizante.

<sup>12</sup> Si bien Platón suele apelar al vocabulario de la magia y el encantamiento para condenar las prácticas de imitadores (*R.* 598d, 602d), sofistas (*Sph.* 234c, 235a, 241b) y, en general, figuras rivales del filósofo, tanto aquí como en *Smp.* 215c-d compara a Sócrates mismo con un mago hechicero. BELFIORE (1980) describe la magia socrática como una contra-magia, una suerte de antídoto contra las otras formas de magia y encantamiento que Platón habitualmente condena.

<sup>13</sup> Estas páginas del comienzo de *Men.* brindan una de las más célebres formulaciones de la prioridad de la clásica pregunta socrática *tí ésti* (qué es), en este caso “¿qué es la virtud?”, respecto de toda otra cuestión acerca del objeto investigado. Aquí se expresa en términos de la imposibilidad de decir cómo es algo que ignoramos absolutamente qué es. La expresión *tò parâpan* (*de manera absoluta, absolutamente*) da lugar a un planteo radical no exento de problemas, contra el cual bien podría ir dirigida la formulación de 80d5-8 que se conoce como la paradoja de Menón. Cf. en este sentido el comentario de Canto-Sperber (1991b) citado *infra* n. 18.

Es importante aclarar, sin embargo, atentos al tenor de los ejemplos que suelen proporcionar los diálogos platónicos –tanto aquellos anteriores a *Men.* como la sección inicial de este último, dedicada al examen crítico de diversas definiciones de ‘virtud’– que otro es el sentido de la tesis de la prioridad de la definición, un sentido que la pone a salvo del cargo de impedir la búsqueda. Dicha tesis toma en cuenta la posibilidad, obvia por otra parte, de poseer opiniones sobre muchas cosas que no somos capaces de definir. De hecho Menón y Sócrates pueden decir mucho acerca de la virtud, a pesar de no poder dar su definición. La tesis de la prioridad de la pregunta ‘¿qué es X?’ frente a toda otra cuestión relativa a X no expresa, en fin, que la respuesta a esa pregunta es condición para identificar y decir algo sobre X –como la afirmación de Sócrates en *Men.* 71b3-7 podría dar a entender y como de hecho interpreta su interlocutor– sino que lo es para saber y dar razones o explicaciones acerca de X. Si esto es correcto, la práctica socrática tal como la describen los primeros diálogos platónicos condice con la distinción entre conocimiento (*epistēmē*) y opinión (*dóxa*), explícita por primera vez justamente en *Men.*, y en cierto modo la presupone. A la luz de tal distinción, el requerimiento socrático de definición, junto al énfasis en su prioridad, es plausible y justificado. La exigencia de definir virtud *antes* de determinar si ella es o no enseñable no pide algo imposible ni está dirigida a obstaculizar la investigación e impedir su desarrollo, como cree Menón, sino al contrario, invita a poner a prueba opiniones previas acerca de la virtud. No disponer aún de una explicación del significado general de virtud, expresable en una definición, impide tener certezas, no ya hacer afirmaciones o identificar correctamente ejemplos de virtud. Más aún, el hecho de que la mayoría de los hombres no se prive de hablar de cosas de las que no tiene conocimiento es lo que da sentido a la práctica refutativa de Sócrates, convencido de que las más de las veces creemos saber lo que no sabemos. El intercambio dialógico, como bien expresa Aubenque, es para él instrumento de un progreso que solo puede ejercerse en el sentido de la negación: nos libera de nuestras opiniones falsas y, *a fortiori*, de nuestros pretendidos saberes. No es instrumento del saber, no directamente al menos, sino del saber del *no* saber, condición para lanzarse a su búsqueda<sup>14</sup>. Al ignorar Menón cuál es la verdadera naturaleza de la práctica socrática, no se percata de su propósito liberador, purificador, que no clausura la investigación sino que incita a llevarla a cabo.

Hay una segunda razón por la que el símil de Sócrates y el pez torpedado es inadecuado, o cuanto menos insuficiente, a juzgar por lo que Platón hace decir ahora a su maestro:

<sup>14</sup> AUBENQUE (2009: 55); cf. BELFIORE (1980: 132).

En cuanto a mí, si el pez torpedo hace entorpecer a los demás estando él mismo entorpecido, me asemejo, pero si no, no. Pues no es que yo haga que los demás se problematicen (*aporeîn*) estando yo mismo libre de problemas (*euporôn*), sino más bien que estando yo totalmente problematizado (*aporôn*), hago que también se problematicen (*aporeîn*) los demás (*Men.* 80c6-d1).

El estado de aporía en que se encuentra Menón no es producto de artificios verbales obrados por Sócrates con el afán de confundirlo y refutarlo, ni de que éste finja no saber lo que sabe por razones pedagógicas. Es una situación en la que ambos se encuentran. La perplejidad, el entorpecimiento, alcanzan al mismo Sócrates, consciente de su no saber. El interrogatorio dirigido a definir qué es la virtud simplemente ha sacado a la luz la naturaleza de suyo problemática de lo que está en discusión<sup>15</sup>, aun cuando Menón, cuya pretensión de saber acerca de la virtud sigue intacta, crea ser víctima del sortilegio socrático.

El reconocimiento inicial de Sócrates de ignorar absolutamente qué es la virtud parece justificar, sin embargo, el siguiente reclamo de Menón:

¿Pero de qué modo buscarás, Sócrates, eso que no sabes en absoluto (*tò parâpan*) qué es? ¿Cuál de las cosas que no sabes propondrás buscar? Y en el caso de que dieras por azar con ella, ¿cómo sabrás que es esa que tú no conoces? (*Men.* 80d5-8)<sup>16</sup>

A los ojos de Menón, la búsqueda socrática de una definición de virtud se aplica vanamente a la caza de lo ignorado, por eso es paralizante, estéril: no sería posible constituir en objeto de investigación algo de lo que

<sup>15</sup> Este significado objetivo de *aporía* reaparecerá en Aristóteles. Cf. *Metaph.* III 1, 995a30-31, citado *infra.* 30.

<sup>16</sup> Tal el argumento conocido como “paradoja de Menón”, que pone en tela de juicio la búsqueda de conocimiento. Aristóteles parece tener en mente este pasaje cuando en *Metaph.* III, 995a34-b2, refiriéndose a quienes buscan sin haberse detenido antes en las aporías, dice que se parecen a los que ignoran adónde tienen que ir e incluso ignoran si han encontrado o no lo que buscaban. La paradoja ha sido extensamente discutida mucho más allá del círculo de los estudiosos de filosofía antigua, como muestra p.e. la compilación de CANTO-SPERBER (1991a), cuya última sección reúne ensayos que proceden de muy diversos ámbitos (la filosofía de la ciencia, la psicología cognitiva, etc.). DIVENOSA (2007: 213 n. 59 *ad loc.*) destaca la posible relación de este planteo de Menón con el pensamiento gorgiano expresado en el tratado *SNS* y subraya que el joven no solo ha tenido a Gorgias por maestro, sino que algunas de sus intervenciones en la discusión indican que se sirve de recursos erísticos o retóricos. Debe de haber sido, sugiere, “en su acción pública, en tanto ciudadano de educación cuidada y políticamente activo, un hombre que supo aprovechar los ardises sofísticos” (162-163).



nada sabemos ni reconocerlo como tal en caso de que por azar diéramos con ello. No habría, en fin, punto de partida para investigar ni tampoco un punto de llegada, por eso el fracaso –siempre desde la perspectiva del joven tesalio– de la empresa de definir qué es la virtud.

Sócrates reformula ahora el planteo de Menón en la forma de un dilema:

Sóc.-... ¿Ves el argumento erístico que traes, que no le es posible a un hombre buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues no buscaría lo que sabe, puesto que lo sabe, entonces no le es necesario buscarlo, ni lo que no sabe, puesto que no sabría qué buscar (*Men.* 80e1-5)<sup>17</sup>

El argumento que Sócrates califica aquí de erístico no es otro que el que le acaba de presentar Menón en 80d5-8, y si esas líneas, como sugiero, no describen la posición del tesalio sino el problema en el cual, a juicio de éste, desemboca la exigencia socrática de definir algo que se ignora totalmente,<sup>18</sup> entonces Sócrates no está considerando erístico a Menón, o a su razonamiento, no primariamente al menos, sino al argumento que Menón erróneamente le ha achacado. En otras palabras, la práctica refutativa de Sócrates ha contribuido a que su interlocutor vea en él un erístico. La erística, degeneración de la filosofía, es una apariencia que esta última puede asumir ante jóvenes como Menón, de ahí que Platón se preocupe por aclarar de inmediato que la posición de su maestro no es la que su interlocutor le adjudica:

Men. -¿Acaso no te parece, Sócrates, que este argumento está bien formulado?  
Sóc.- A mí no" (*Men.* 81a1-3)

Al *eristikòs lógos* opone Sócrates otro que dice haber oído de sabios en asuntos divinos, de acuerdo con el cual el alma del hombre es inmortal, ha aprendido todo y, en consecuencia, el buscar y el aprender son una reminiscencia. Aunque confiesa no estar en condiciones de defender este discurso en todos sus aspectos, Sócrates se declara dispuesto a darle cré-

<sup>17</sup> Sobre las diferencias entre el planteo de Menón en 80d5-8 y la presente reformulación de Sócrates en forma de dilema, explícitamente referido al conocimiento, cf. CANTO-SPERBER (1991b: 69-74), para quien la tesis de la reminiscencia que aporta una solución a la paradoja responde no tanto al argumento reiterativo de Menón como a esta reformulación socrática.

<sup>18</sup> Mi interpretación de 80d5-8 va en línea con el comentario de CANTO-SPERBER (1991b: 247, n. 104 *ad loc.*), para quien el planteo de Menón "puede ser un sarcasmo y una referencia irónica a la lección de lógica que Sócrates dio al comienzo del diálogo (71b)".

dito porque está persuadido de que tal creencia nos hace mejores. Volveré sobre esto a propósito del tercer uso de *eristikós* en *Men.* 81d6.

De momento, el *eristikós lógos* puede caracterizarse como un tipo especial de argumento regido por el criterio eleático “o bien ... o bien ...”, cuya aplicación en el terreno del conocimiento genera una cantidad de aporías que, si damos fe al testimonio de Platón en *Euthd.*, se planteaban en el círculo de Protágoras con relación al aprender y el conocer. Mediante una maniobra lingüística consistente en explotar la ambigüedad de ‘aprender’ (*manthánein*), allí se concluía que el aprendizaje es imposible, y lo cierto es que el argumento expuesto en *Men.* pertenece a la misma familia eleática<sup>19</sup>. La solución consistirá aquí en introducir una doctrina, la reminiscencia, que da cuenta de la paradójica situación de que algo pueda ser a la vez conocido y no conocido. La reminiscencia implica un proceso que como tal no puede ser explicado a partir de los dos estados contrarios, omnisciencia e ignorancia, sobre los que se apoya el planteo de Menón, incapaz de explicar fenómenos como el aprendizaje y el olvido, asociados al reconocimiento de grados de saber<sup>20</sup>. En tanto llave de la solución del argumento erístico formulado en *Men.* 80d5ss., la tesis de que conocer es recordar conlleva que no hay un corte abrupto, sin transiciones, entre conocer e ignorar, sino que solemos tener creencias verdaderas acerca de cosas sobre las que no poseemos todavía conocimiento, de las que precisamente ha de partir la búsqueda.

La siguiente referencia al *eristikós lógos* en *Men.* 81d6 atañe no ya a sus resortes teóricos sino a las consecuencias prácticas de tenerlo por verdadero. Sócrates se muestra dispuesto a darle crédito porque está persuadido de que ello nos hace mejores:

<sup>19</sup> Los dos primeros argumentos presentados por Eutidemo y Dionisodoro guardan estrecho parentesco con la reformulación socrática del *eristikós lógos* de Menón. El primero (*Euthd.* 275d-276d) inquiriere si aprenden los sabios o los ignorantes, posibilidades que se plantean excluyentes y exhaustivas y que impiden, cualesquiera de ellas, una respuesta positiva. El siguiente plantea el dilema en términos de conocer o no conocer (276d-277c) y sostiene que quienes aprenden no aprenden lo que no conocen ni tampoco lo que conocen. Sobre la matriz eleática de estos y otros argumentos ofrecidos en los diálogos platónicos cf. KENT SPRAGUE (1986: 92-94).

<sup>20</sup> La posterior comprobación de que conocer no es otra cosa que recordar a través del célebre episodio en que Sócrates instruye al joven esclavo de Menón (*Men.* 82a-85d) saca a la luz un sentido intermedio de *saber/conocer* (*eidénai*), mostrando que no es cierto que conocemos algo de modo exhaustivo o bien estamos en la más absoluta ignorancia acerca de ello, como pretende Menón –y el mismo Sócrates en el pasaje ya mencionado del comienzo del diálogo–, sino que casi siempre estamos en la situación intermedia de saber y no saber.

Es necesario entonces no dejarnos persuadir por este argumento erístico, pues nos volvería indolentes y es a los hombres débiles a los que les complace escucharlo. Este, en cambio, nos hace esforzados e indagadores, y como yo confío en que es verdadero, quiero buscar contigo qué es la virtud (*Men.* 81d5-e2)

No es la única vez que el Sócrates platónico admite que hay relatos de cuya verdad se considera incapaz de dar razón, pero que así y todo le merecen plena credibilidad por las consecuencias provechosas que tal creencia depara al agente. El relato de origen órfico-pitagórico que proclama la inmortalidad del alma, en la medida en que da apoyo a la tesis de que conocer es recordar, es claro ejemplo de ello<sup>21</sup>. Este *lógos* es mejor que el otro porque nos hace “esforzados e indagadores” (*ergatikoús te kai zetetikouús*), esto es, porque a diferencia del argumento erístico, que nos sume en la inacción, darlo por verdadero nos invita a adoptar un curso de acción que sirve a nuestro mejoramiento. Líneas después, mediante un ejercicio mayéutico que protagonizan Sócrates y el esclavo de Menón, la tesis de que conocer es recordar resulta, por así decirlo, verificada empíricamente, consolidando la creencia de que el alma es inmortal. Un presupuesto mítico, con función de fundamento, se transforma así en conclusión<sup>22</sup>, la fe deviene certidumbre y el *mýthos* se vuelve *lógos*<sup>23</sup>, con la particularidad de que es en el plano práctico, a través de una experiencia adecuada, donde consigue corroborarse. Las palabras que Platón pone entonces en boca de Sócrates no dejan lugar a dudas:

creemos que es necesario buscar lo que no se sabe para ser mejores, más enérgicos y menos indolentes que si creyéramos que no es posible encontrar ni es necesario buscar lo que no sabemos” (*Men.* 86b6-c2).

A diferencia del argumento erístico, que clausura la búsqueda de saber, este otro *lógos* nos insta a investigar y de ese modo contribuye a mejorarnos. Justamente porque no suprime la actividad especulativa sino que le confiere un sentido, el *lógos* socrático responde al anhelo humano de

<sup>21</sup> Cf. MARCOS DE PINOTTI (2008: 97).

<sup>22</sup> Cf. OLMIERI (1983: 278).

<sup>23</sup> Sobre la posibilidad de que un relato tenga rango de *mýthos* o bien de *lógos* según la valoración que de él hagan los distintos destinatarios cf. *Grg.* 523a1-2, donde Sócrates manifiesta su confianza en la verdad del relato que Calicles probablemente tomará por mera fabulación (*mýthos*) y él, en cambio, por un *lógos*. Sobre la oposición entre mito y *lógos* en Platón cf. BRISSON (1982: 125-150).

saber y estimula una práctica que nos ennoblece, sembrando en el alma virtudes ligadas al ejercicio de la filosofía.

Las tres ocurrencias de *eristikós* en *Men.* sugieren, en suma, que el contraste entre erística y filosofía es fundamentalmente entre dos tipos de *lógoi* o argumentos de cara a un problema como el del progreso del conocimiento, uno que despoja de sentido a la búsqueda filosófica y otro que mueve a ponerla en práctica. Si acudimos a *Euthd.*, la mayor puesta en escena de la concepción platónica de la erística, vemos que se llega a lo primero a través de explotar las múltiples contradicciones y paradojas que el proceso de conocimiento encierra, esas mismas dificultades que problematizan a Sócrates y lo conducen a investigar seriamente sin cejar en la búsqueda. Esta diferencia esencial entre una y otra posición no impide que Menón, víctima de una confusión, reproche a Sócrates argumentar al modo erístico, cuando la tesis del último acerca de la inmortalidad del alma, de la que se sigue que conocer es recordar, en realidad corrige y supera la consecuencia de tener por verdadero el argumento erístico con el cual su joven interlocutor lo ha llegado a vincular. La confusión, si la lectura que propongo es correcta, se explica tanto a la luz de *Men.* 71b3-7, donde Sócrates planteó la búsqueda de definición asumiendo un punto de partida extremo –la absoluta ignorancia acerca de la naturaleza del objeto que se quiere definir, punto posteriormente rectificado mediante la tesis de la reminiscencia–, como por el fracaso de los sucesivos intentos de definir qué es la virtud. Todo ello contribuyó a hacer de la erística una apariencia que la filosofía puede asumir. De hecho en *Euthd.*, Platón saca a la luz su naturaleza pugilística y la presenta como una degeneración de la dialéctica socrática, a la que se asemeja exteriormente. En ambas hay un ejercicio ordenado de preguntas y respuestas y es central la refutación del interlocutor, pero el erístico busca reducirlo y demoler su tesis, cualquiera sea, mientras que Sócrates, a través de la refutación, aspira a liberarlo de la falsa presunción de saber, liberación que es condición de toda búsqueda. La diferencia entre erística y filosofía es más una diferencia en cuanto a propósito que en cuanto a método<sup>24</sup>. Erísticos y filósofos son hábiles en detectar las aporías que encierra un proceso como el aprendizaje, pero encarnan dos modos distintos de lidiar con ellas. Mientras que el erístico saca ventaja de esas dificultades para acorralar al interlocutor y clausurar la investigación, el Sócrates platónico se sume en aporía y encuentra en ese estado de problematización un estímulo para buscar e investigar seriamen-

<sup>24</sup> Cf. NEHAMAS (1990: 9), quien sobre la base de R. 539c2-8, afirma que el contraste trazado por Platón entre dialéctica y erística no es propiamente entre dos diferentes métodos de argumentación, sino entre dos propósitos –serio el uno, no el otro– a los que el argumento puede servir.

te. No en vano Platón lo describe como un Dédalo que hace móviles tanto sus propias obras como las ajenas en virtud de su arte que ejerce contra su voluntad<sup>25</sup>. Veamos cuánto de esto pervive en Aristóteles.

II. *Tipos de aporía según Aristóteles. El legado socrático de Metaph. IV: la distinción entre estar genuinamente problematizado y discutir por el gusto de discutir*

Examinaré a continuación la distinción entre filosofía y erística en algunos pasajes del libro IV de *Metaph.*, donde la noción de aporía resulta para Aristóteles clave, tanto como para Platón, a la hora de demarcar una y otra práctica. Antes quisiera remitirme brevemente al primer capítulo del libro III de dicha obra, que ofrece una concisa presentación del procedimiento de exploración de las dificultades (*aporíai*) que Aristóteles pone en práctica a menudo en sus investigaciones. Aubenque distingue en ella dos acepciones de *aporía*, ya sea como exigencia metodológica dirigida a liberarse de dificultades perjudiciales en una investigación, ya como situación existencial en la que el investigador se encuentra sumido sin quererlo<sup>26</sup>.

El primer sentido se pone en juego en la siguiente recomendación de Aristóteles:

para quienes quieren resolver adecuadamente una dificultad (*tois euporēsai*) es útil recorrerla (*diaporēsai*) minuciosamente, ya que la resolución (*euporía*) ulterior es la disolución de las dificultades (*aporouménon*) previas (*Metaph.* III 1, 995a27-29)<sup>27</sup>

El segundo sentido, referido a la aporía no ya como objeto de recomendación metodológica sino como una situación inevitable, compara el estar problematizado con la situación de un hombre atado, sobre la base de que “en ambos casos es imposible avanzar”<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Cf. *Euthphr.* 11c-d. En *Ap.* 21c-e (cf. 23a), Sócrates atribuye su impopularidad al *élenchos*.

<sup>26</sup> AUBENQUE (1961: 4-5). Sobre la dificultad, en el marco de la concepción socrática expuesta en la sección anterior, para distinguir con total nitidez uno y otro sentido cf. *infra* n. 28.

<sup>27</sup> Las traducciones de *Met.* son mías y siguen la edición de Ross (1948). Sobre la imposibilidad de retener adecuadamente en la traducción el sutil juego de palabras al que recurre Aristóteles en este primer capítulo del libro III (*aporía, aporein, diaporein, euporía, euporein*) cf. Calvo (1994: 71-72, n. 2 *ad loc. Metaph.* III, 1, 995a28), quien aclara cómo el estagirita juega, coordinándolos, con los distintos significados de *aporía* y sus derivados.

<sup>28</sup> Cf. *Metaph.* III 1, 995a32-33. Por nitidamente que puedan distinguirse ambos sentidos de *aporía* en este pasaje de *Metaph.* III, lo cierto es que en la perspectiva socrática los dos sentidos confluyen. Si el estado de problematización invade a Sócrates tanto como a su interlocutor es porque la aporía se enraiza en la cosa que se investiga, índice de que se

Este sentido recoge el significado socrático de *aporía*, que designa la turbación del alma, perpleja y entorpecida tras la refutación de su presunto saber, como la del mismo Sócrates, consciente de su no-saber<sup>29</sup>. Y así como en *Men.* este sentido de *aporía* remite a la cosa misma como fuente de dificultad –recordemos las palabras de Sócrates en *Men.* 80c3-d1–, también para Aristóteles la situación aporética que embarga al pensamiento pone de manifiesto lo problemático del asunto en discusión<sup>30</sup>. En cuanto a la distinción, implícita en *Men.*, entre estar genuinamente problematizado, allí cuando el fenómeno que se investiga es fuente de dificultad, y discutir por mero gusto con el afán de poner en aprietos al otro, eludiendo un tratamiento serio del problema, en el capítulo 5 de *Metaph.* IV tal distinción se hace explícita y resulta clave a la hora de distinguir entre filósofos y erísticos, que arriban a la negación del PNC pero llegan a ello, a juicio de Aristóteles, por diferentes caminos. Con todo, el estagirita pone en juego una nueva distinción sin la cual serían inexplicables, como veremos, ciertos deslizamientos que, a la altura del capítulo 6, sufre la taxonomía de adversarios del PNC que él mismo ha establecido líneas antes. En lo que resta de mi examen me referiré a ella como la distinción entre *aporía* genuina y *aporía* superflua.

Dos son los tipos de adversarios a los que se enfrenta el estagirita en su defensa del PNC: filósofos y erísticos. Entre los primeros figuran los filósofos que lo precedieron, los llamados físicos, que llegan a la negación del principio por estar genuinamente problematizados, a diferencia de quienes lo niegan por el gusto de hablar (*Metaph.* IV, 5, *lógon chárin*, 1009a21), sólo de palabra (*mónon legónton*, *Metaph.* IV, 6, 1011a4). Al comienzo del capítulo 6 de *Metaph.* IV, sin embargo, el estagirita afirma que ambos grupos de oponentes –tanto los filósofos que hablaron persuadidos de su verdad como los erísticos, que hablaron por hablar– están en situación aporética. Esto lleva a B. Cassin a ver aquí una operación de “recuperación filosófica” que supondría una manipulación por parte de Aristóteles no solo

---

está ante una dificultad genuina, ante un problema cuya complejidad el filósofo no puede desdeñar. Esta situación, sin embargo, desde la perspectiva socrático-platónica está lejos de ser indeseable, pues se considera que cuando el estar problematizado no resulta de un puro artificio metodológico sino de la oscuridad del asunto, invita a buscar e investigar. La *aporía* como tal es filosóficamente fecunda –por eso el esfuerzo del Sócrates platónico por sacarla a la luz a través de la refutación–, y a pesar de su negatividad constituye una situación deseable y, en cierto modo, buscada por el filósofo. Los dos sentidos que al comienzo de *Metaph.* III, según Aubenque, se distinguirían claramente –*aporía* como procedimiento metodológico o bien como situación existencial– se retroalimentan recíprocamente.

<sup>29</sup> Tal es el significado de *aporía*, según AUBENQUE (1961:6), asociado a la experiencia fundamental del asombro en *Metaph.* I, 982b17; cf. *supra* n. 2.

<sup>30</sup> *Metaph.* III 1, 995a30-31: *hē tēs dianoías aporía deloi peri tou pragmatos*.

de sus adversarios sino de sus propias taxonomías, en la medida en que del lado malo de la dicotomía –el de los que discuten con propósitos meramente erísticos, por puro afán de victoria verbal–, finalmente no quedaría nadie.<sup>31</sup> Considero, en cambio, que si bien a esa altura de *Metaph. IV*, físicos y sofistas se acercan uno al otro, lo hacen en el sentido opuesto al que indica Cassin: son los filósofos los que, en ocasiones, defienden tesis erísticas. Aristóteles, como Platón, no ignora las diferencias entre unos y otros ni deja de reconocer que el fenómeno sensible, sujeto a devenir, parece desmentir la vigencia del PNC. Tampoco pone en duda que buena parte de los filósofos que lo precedieron, genuinamente problematizados, dijeron lo que dijeron persuadidos de que era verdad, pero advierte que corren el riesgo de proceder como erísticos cuando en el transcurso de su búsqueda, estimulada por problemas cuya legitimidad no cuestiona, llegan a soluciones insuficientes que implican de uno u otro modo un quiebre con el punto de partida suministrado por la experiencia. En este sentido, mientras que en los pasajes que examinamos en la sección anterior, afloraba el interés de Platón por mostrar que bajo el ropaje del erístico puede anidar el filósofo, estos textos aristotélicos contemplan la posibilidad de que el filósofo llegue a proceder erísticamente.

En la singular taxonomía de adversarios del PNC trazada en *Metaph. IV*, propongo distinguir, en principio, tres momentos. En el primero, que sitúo en el capítulo 3, la argumentación conlleva que todo aquel que niega el PNC lo hace por mero afán de disputar y se comporta, en cierto modo, como un erístico. En un segundo momento, junto al erístico que habla por el gusto de hablar surge, en el capítulo 5, otro tipo de adversario, encarnado en el físico, que llega a la negación del principio por estar genuinamente problematizado. Y en un tercer momento, al comienzo del capítulo 6, Aristóteles concede que tanto entre los que están persuadidos como entre los que hablan por hablar, hay quienes se sienten en una situación aporética. Ahora bien, el significado de *aporía* que le hace decir aquí que tanto físicos como erísticos negadores del PNC están problematizados (*Metaph. IV*, 6, 1011a3-4) tiene que ser por fuerza distinto, a mi juicio, del empleado en el capítulo 5, donde en 1009a18-21, afirma inequívocamente que solo los primeros arribaron a esa negación por estar envueltos en una aporía. La explicación que propongo es que la distinción entre estar en aporía y discutir por el gusto de discutir, o entre estar problematizado y problematizar a otro sin estarlo uno mismo, es clave a la hora de explicar las *motivaciones* del filósofo y las del erístico. Cuando se trata, en cambio, de ponderar el tipo de *respuesta* o solución a la que arribaron sus precededores, Aristóteles se torna más severo. Es entonces cuando echa mano a una distin-

---

<sup>31</sup> CASSIN (1989: 42).

ción entre aporía genuina y aporía superflua, a cuya luz las doctrinas de sus predecesores físicos, a pesar de sus motivaciones especulativamente elevadas, confluyen con las de sofistas y controversistas que se mantienen al margen de la filosofía.

En el capítulo 3 de *Metaph. IV*, en lo que he identificado como un primer momento en la taxonomía aristotélica de adversarios del PNC, no hay una referencia explícita a la noción de aporía o problematización que nos ocupa. De la caracterización que Aristóteles ofrece de dicho principio surge, no obstante, que su negación es ociosa e insincera, lo cual en cierto modo anticipa la distinción entre estar genuinamente problematizado y disputar por mero afán erístico. Al tratarse del más firme de todos los principios, sobre el cual es imposible errar, el más conocido y no hipotético, afirma el estagirita,

es imposible para cualquiera creer que lo mismo es y no es, como algunos piensan que Heráclito dice, pues no es necesario que las cosas que uno dice también las crea (*Metaph. IV, 3, 1005b23-26*).

Si bien considera la posibilidad de que Heráclito no haya dicho lo que algunos le atribuyen, Aristóteles vincula aquí al efesio con una negación insincera del PNC, propia de quien dice cosas distintas de las que cree (*hypolambánein*). El estagirita se expresa como si nuestro pensamiento no pudiera dejar de someterse al citado principio, como si fuese imposible no darle crédito, lo admitamos o no públicamente. La distinción entre decir algo y creérselo (sostenerlo, abrazar su verdad) parece tener que entenderse aquí, pues, como la que hay entre lo reconocido a nivel meramente verbal y lo que íntimamente se tiene por verdadero. Es posible, de la boca para afuera, negar el PNC, pero se trataría de una negación vana a la que nadie seriamente daría crédito<sup>32</sup>.

Ya en el capítulo 5 de *Metaph. IV*, en lo que identifiqué como un segundo momento en el trazado de la taxonomía de los adversarios del PNC, se registran tres usos de *aporía*, *aporeîn*: 1009a18, a22 y 1010b4. Pasemos a analizarlos.

Al atender a las *causas* que llevaron a distintos pensadores a negar el principio, Aristóteles afirma que la doctrina de Protágoras y la de quienes sostienen que “lo mismo es y no es” (*Metaph. IV, 5, 1009a12*) –en esta fórmula es fácil reconocer la arriba citada, atribuida en el capítulo 3, 1005b25, a los seguidores de Heráclito– se implican mutuamente, lo que

<sup>32</sup> El posterior planteo acerca de Heráclito y el conjunto de los físicos, en el capítulo 5 (2do. momento), como genuinamente problematizados, no condice con lo dicho aquí, como bien advierte Kirwan (cf. *infra* n. 34).



no impide hacer una distinción estratégica<sup>33</sup> entre ambos: los unos han de ser persuadidos, mientras que los otros tienen que ser forzados (*hoi mèn gàr peithoûs déontai, hoi dè bias*, 1009a17-18)<sup>34</sup>.

A continuación se aclara que la persuasión es aplicable a quienes llegaron a pensar de ese modo como consecuencia de hallarse en una aporía (*ek toû aporesai*, *Metaph.* IV, 5, 1009a18), filósofos cuya ignorancia es fácil de curar, diagnostica el estagirita, ya que su tratamiento no se refiere a las palabras sino al pensamiento. Esta estrategia se distingue de la que requiere la otra clase de adversarios –la de quienes hablan por el gusto de hablar–, descrita por Aristóteles mediante la metáfora de la lucha, que sugiere violencia o coerción de algún tipo. En rigor, la curación de este tipo de adversario consiste no ya en una persuasión, esto es, en hacerlos cambiar de opinión, sino en refutar su discurso “en la expresión y en las palabras” (*toû en tēi phonēi lógou kai toû en tois onomásin*, *Metaph.* IV, 5, 1009a21-22)<sup>35</sup>.

Los primeros, que no son otros que los físicos liderados por Heráclito, se habrían sumido en aporía a partir de la observación de las cosas sensibles (*tois diaporousin...ek tōn aisthetōn*, *Metaph.* IV, 5, 1009a22-23), justifica el estagirita, al ver surgir los contrarios de lo mismo.

De modo que aunque los seguidores de Heráclito y los de Protágoras hayan arribado a doctrinas similares, que llegan a implicarse una a la otra, ni lo que sostienen posee igual valor ni la estrategia al enfrentarlos ha de ser la misma. Los fenómenos investigados por los físicos plantean una aporía real, el problema del movimiento, cuya solución exigirá a Aristóteles elaboradas conceptualizaciones y distinciones clave de su filosofía<sup>36</sup>. Su respuesta a las dificultades con que se toparon sus predecesores físicos evidencia así el carácter problemático pero también fecundo de los fenómenos que

<sup>33</sup> Ya que determina, como explica acertadamente Cassin (1989: 42), el modo en que hay que enfrentarlos.

<sup>34</sup> La filosofía, aclara Kirwan (1984: 106, n. *ad loc.* 1009a16), está interesada solo en los primeros (cf. *Metaph.* IV 2, 1004b25-26), con quienes no es necesario forzar el acuerdo. Esta modalidad terapéutica de filosofía, en tanto invita a enfrentar el “pensamiento” del oponente, plantea algún conflicto, sin embargo, con la ya citada afirmación, en *Metaph.* IV 3, 1005b23-26, de que Heráclito, si es que dijo lo que le atribuyen, no creía en ello.

<sup>35</sup> Los erísticos, como mencioné anteriormente a propósito de algunas de las falacias expuestas por Platón en *Euthd.*, explotan las ambigüedades semánticas de ciertos términos a la hora de construir sus argumentos, de ahí la necesidad de darles batalla en este terreno. Aristóteles, contra lo que podría suponerse, considera más fácil enfrentar a los que están verdaderamente persuadidos de lo que dicen que a los otros, pues se trataría en definitiva de generar en los primeros un cambio de opinión, de modo que se convenzan de lo contrario.

<sup>36</sup> Tales como –aclara el propio Aristóteles–, la distinción entre ser en acto y ser en potencia, o el reconocimiento de una *ousía* en la que no se da en absoluto movimiento, ni corrupción, ni generación (*Metaph.* IV, 5, 1009a34-38).

investigaron. Pues bien, esta es una diferencia fundamental con las aporías que Aristóteles menciona a continuación en conexión con Protágoras, cuyo planteo, netamente erístico, concuerda en lo que hace a su conclusión con el del grupo de los físicos en tanto sostiene que todo lo que aparece es verdadero, pero se demora en planteos que el estagirita minimiza:

Es digno de asombro que se planteen dificultades (*aporoûsi*) como esta: si las magnitudes y los colores son tales como aparecen a los que están lejos o a los que están cerca, o si son tales como aparecen a los sanos o a los enfermos, o si son más pesadas las cosas que aparecen tales a los débiles o a los fuertes, o si son verdaderas las que aparecen tales a los dormidos o a los despiertos (*Metaph. IV, 5, 1010b3-9*).

La clave para la comprensión de este pasaje la proporciona el comienzo del siguiente capítulo del libro IV, que corresponde ya al tercer momento en la taxonomía de los adversarios del PNC. Me refiero a *Metaph. IV 6, 1011a3-8*, donde Aristóteles hace un profuso empleo del término *aporía*:

Hay algunos que plantean dificultades (*aporoûsi*), tanto entre quienes están persuadidos como entre quienes sostienen solo de palabra de estas doctrinas, y plantean quién es juez del hombre sano y, en general, quién es el que juzga rectamente acerca de cada cosa. Tales problemas (*aporémata*), sin embargo, son semejantes a problematizar (*aporeîn*) si en este momento estamos dormidos o despiertos.<sup>37</sup>

La primera novedad es que ambos grupos de adversarios –los físicos, que dijeron lo que dijeron persuadidos de su verdad, pero también los erísticos, que hablaron por hablar– están ahora en una situación aporética. La segunda es que las aporías en cuestión son superfluas, ociosas, por formular como problema algo que se resolvería atendiendo a lo evidente.

En este pasaje, como he adelantado, ve Cassin el resultado de una operación de recuperación filosófica que lleva a que del lado malo de la dicotomía –el de los que discuten con propósitos meramente erísticos– finalmente no quede nadie; las dos categorías de adversarios tenderían a

<sup>37</sup> Para Aristóteles es claro que tales planteos carecen de toda convicción y son propios de quienes exigen que haya demostración de todas las cosas. En este capítulo 6, apela por última vez al vocabulario de la aporía en 1011b2, con referencia a los relativistas que niegan el PNC no por hallarse en una situación aporética (*di' aporian*) sino por el gusto de discutir.

unirse, sugiere la estudiosa, bajo la égida de la mejor<sup>38</sup>. Creo, sin embargo, que si bien físicos y sofistas se acercan aquí unos a otros, lo hacen marchando en la dirección opuesta: son los filósofos los que en ocasiones se comportan erísticamente. Esto no necesita sorprendernos viniendo de Aristóteles, quien de hecho en *Ph. I* aplica el apelativo de erísticos a filósofos como Parménides, Meliso o Heráclito (*Ph. I*, 2, 185a8-9; 3, 186a6, 10-11, etc.). Por otra parte, en el mismo momento en que reúne a ambos grupos de adversarios, el estagirita evoca la división anterior entre quienes están persuadidos de cuanto dicen y los que hablan por hablar, distinción que mal podría traer a colación para ignorarla en el mismo instante. En este pasaje que abre el capítulo 6 de *Metaph. IV* se pondría en juego, hasta donde puedo ver, un nuevo significado de *aporía*, que no describe ya los problemas con que se toparon los físicos en su búsqueda de la verdad, problemas genuinos cuyo costado paradójal Aristóteles no cuestiona, sino aporías que no son realmente tales, o en todo caso son dificultades cuyo planteo no es filosóficamente fecundo ni sería sensato, por consiguiente, considerar seriamente. El estado de *aporía* en que se hallaron sus predecesores físicos, genuinamente persuadidos de cuanto sostuvieron, tiene para el estagirita una raíz objetiva. Son aporías que nacen del reconocimiento del hecho del cambio y su solución involucra complejas conceptualizaciones que es cometido del filósofo elaborar, pero difícilmente pueda decirse lo mismo de las que el estagirita menciona con desdén en este pasaje del capítulo 6, cuando se refiere a poner en duda si en este momento estamos dormidos o despiertos. Plantear aporías del tipo de si las cosas son tales como aparecen a un observador lejano o al que está cerca, al sano o al enfermo, a los dormidos o a los despiertos –recordemos los ejemplos antes citados (*Metaph. IV*, 5, 1010b3-9) en conexión con el protagorismo–, son planteos superfluos, palabrería vana de quienes se niegan a reconocer que no todo lo que aparece se nos presenta con el mismo grado de certidumbre ni recibe necesariamente nuestro asentimiento.

Si bien una *aporía* genuina es un problema real, que arraiga en la cosa misma y que reclama al pensamiento una solución, lo cual la hace filosóficamente fértil, su tratamiento insuficiente puede derivar en un ejercicio especulativo que se aparta de la sensación y se fía solo de sí mismo, arribando a conclusiones que el filósofo no debe defender seriamente. Este pasaje de *Metaph. IV*, 6 expresaría así el rechazo aristotélico de todas aquellas formas vacías de discurso, independientemente de las razones que

<sup>38</sup> Aristóteles, a juicio de CASSIN (1989: 43), "manipula no solo a sus adversarios, sino también sus propias taxonomías". Cf. también CASSIN-NARCY (1989: n. *ad loc. Metaph. IV*, 1011a3-4), para quienes la taxonomía propuesta inicialmente sufre ahora "una distorsión importante".

llevaron a ella. Sin desconocer, entonces, las diferencias entre quienes discuten por mero gusto, apartándose voluntariamente de la experiencia en aras de la victoria verbal, y los filósofos que en su intento de resolver las aporías que encontraban en su búsqueda de la verdad, llegan a soluciones que implican de algún modo un quiebre con el punto de partida suministrado por la experiencia, Aristóteles ve en ambos la encarnación de un tipo de pensamiento “que se desarrolla en el vacío y se nutre de sus propios fantasmas”<sup>39</sup>. Considera que así como es signo de incultura ignorar de qué cosas hay demostración y de qué cosas no es necesario (*Metaph.* IV, 6, 1011a8-10, cf. 4, 1006a7), lo es exigir razón de todo, planteando aporías ociosas, que se resolverían atendiendo a lo evidente<sup>40</sup>. Una incapacidad para reconocer lo obvio arrastraría por igual a físicos y erísticos a negar el PNC, si bien la experiencia directa de los hechos, confía el estagirita, termina por derrotar cualquier teorización vana que los tergiverse o los niegue<sup>41</sup>. La rehabilitación de lo sensible, el recurso a los hechos, son los medios para combatir un tipo de razonamiento que desdeña los datos sensibles y se fía de la pura deducción conceptual, cuando es la experiencia sensible la que nos pone en presencia de las cosas mismas<sup>42</sup>. Aristóteles, benévolo al considerar las motivaciones especulativamente elevadas de quienes lo precedieron en la búsqueda de la verdad, juzga con severidad las conclusiones que alcanzaron tras un tratamiento insuficiente de la cuestión. Cree que lejos de dar solución al problema que su búsqueda estaba llamada a resolver, estos pensadores recaen en aporías ociosas, indignas de la atención del filósofo. Eso no significa que pierda de vista la distancia que se-

<sup>39</sup> ROMEYER DHERBEY (1983: 34). Una crítica tal, como observa AUBENQUE (1962: 206), alcanza no solo a los sofistas y a los platónicos que arriban a la universalidad o la unidad al precio de la vacuidad del discurso, sino que aflora en la polémica aristotélica contra los físicos y los teólogos, sea el uno eleático, el *ápeiron* de Anaximandro o aun la noche de Hesíodo. Que hay movimiento o cambio p.e. es algo evidente que no necesita prueba alguna, en todo caso el problema, apunta BOERI (2006: 49), es explicarlo. Aristóteles lo intenta en *Fis.* I, que pone de manifiesto su "esfuerzo por mostrar ciertos aspectos de índole metodológica que tanto a Heráclito como a Parménides se les habrían pasado por alto en su consideración del mundo natural".

<sup>40</sup> El error de quienes exigen demostración de todo, explica REALE (2004: n. *ad loc.* *Metaph.* IV 1011a8-9), es que piden razón aun de lo que es obvio. Se trata, pues, de dificultades que se resolverían simplemente sobre la base de la evidencia.

<sup>41</sup> La confianza en el acceso a las cosas mismas como límite del poder del *lógos* puede ser rastreada en varios argumentos aristotélicos. Sobre la cuestión cf. DÍAZ-MARCOS DE PINOTTI (2008: 53-55).

<sup>42</sup> ROMEYER DHERBEY (1983: 157) remite a *Cael.* 293a29-30, donde Aristóteles critica a los pitagóricos que no obtienen su convicción de los hechos observados sino de los razonamientos, y *GC* 325a13,17-18, que brinda una crítica al eleatismo sobre lineamientos similares a los de *Fs.* I (n. 91, p. 170). Cf. otros pasajes citados por BOERI (2006: 53-54).

para al filósofo del erístico, evocada a través de la misma noción de aporía que signaba la búsqueda viva de Sócrates.

Sobre la base de los pasajes examinados de *Men.* y *Metaph.* IV, quisiera subrayar, a modo de conclusión, la marcada afinidad de los enfoques de Platón y Aristóteles respecto del contraste entre filosofía y erística. En ambos casos, la delimitación entre una y otra adquiere buen sentido a la luz de la noción de aporía, que para maestro y discípulo tiene tanto un significado subjetivo como objetivo, con referencia ya sea a la turbación del alma en su búsqueda de saber, ya sea al objeto que provoca tal estado. Una aporía o problema real, con todo, así como es objeto de una indagación seria por parte del filósofo, puede también ser explotada por los amantes de las controversias. En tal sentido, la diferencia entre el filósofo y el erístico es ante todo entre dos modos diferentes de lidiar con problemas o aporías genuinas, por guiarlos motivaciones bien distintas: en un caso dar con la verdad, en el otro, imponerse en un debate. Estas continuidades permiten afirmar que el enfoque del contraste entre filosofía y erística en *Met.* IV, en el contexto de la defensa aristotélica del PNC, recupera buena parte del legado socrático que llega al estagirita a través de su maestro. Tanto la distinción entre un sentido subjetivo y un sentido objetivo de aporía como la que hay entre estar problematizado y discutir por mero gusto revelan familiaridad con los planteos ofrecidos en *Men.* Nada de esto impide, naturalmente, que Platón y Aristóteles aborden el contraste entre filosofía y erística con propósitos diversos, que toman sentido del peculiar contexto de problemas en cuya discusión están embarcados. Si la interpretación aquí sugerida es correcta, en *Men.* Platón busca ante todo sacar a la luz el aspecto positivo, constructivo, del procedimiento refutativo que había contribuido a la impopularidad de Sócrates entre sus conciudadanos, mostrando que bajo el ropaje del erístico puede anidar el filósofo. En *Metaph.* IV, en cambio, Aristóteles no vacila en reunir a filósofos y erísticos, las dos categorías de negadores del PNC que previamente ha distinguido, valiéndose de una distinción entre aporía genuina y aporía superflua que le permite dar cuenta de la posible degradación de la filosofía en erística. Esto acontece cuando los filósofos, en lugar de arribar a explicaciones que iluminen la experiencia sensible, se apartan de ella y argumentan a la manera de los que gustan de las controversias. Como sea, el estagirita se mantiene fiel a la concepción de la filosofía heredada de su maestro, como una actividad nacida de una genuina problematización y dirigida a la búsqueda de la verdad.

## Bibliografía

- AUBENQUE, P. (1961) "Sur la notion aristotélicienne d' aporie", en MANSION, S., *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, pp. 1-19.
- AUBENQUE, P. (2009) "La dialectique chez Aristote", *Problèmes Aristoteliciens. Philosophie théorique*, Paris, pp. 53-67.
- BEDU ADDO, J. T. (1984) "Recollection and the Argument 'from a Hypothesis' in Plato's *Meno*", *JHS*, 104, pp. 1-14.
- BELFIORE, E. (1980) "'Elenchus, Epode', and Magic: Socrates as silenus", *Phoenix*, 34, n° 2, pp. 128-137.
- BOERI, M. (2006) "Aristóteles contra Parménides. El problema del cambio y la posibilidad de una ciencia física", *Tópicos* 30 (bis), pp. 45-68.
- BRISSON, L. (1982) *Platon, les mots et les choses. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?*, Paris; citado según trad. española de J. M. Zamora Calvo, Madrid, 2005.
- BURNET, J. (1957, 1903') *Platonis Opera*, vol. III, Oxford.
- CALVO MARTÍNEZ, T. (1994) *Aristóteles, Metafísica. Traducción y notas*, Madrid.
- CANTO-SPERBER, M. (1991a) *Les paradoxes de la connaissance. Essais sur le Menón de Platon*, Paris.
- CANTO-SPERBER, M. (1991b) *Platon, Ménos. Trad. inédite, introduction et notes*, Paris.
- CASSIN, B. (1989) "Parle, si tu es un homme", en CASSIN, B. ET NARCY, M. (eds.), *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, pp. 9-60.
- CROMBIE, I. M. (1963) *An examination of Plato's Doctrines. Volume Two*, London.
- CRUBELLIER, M. AND LAKS, A. (eds.) (2009) *Aristotle Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, New York.
- DEVEREUX, D. (1978) "Nature and Teaching in Plato's *Meno*", *Phronesis*, 23, n° 2, pp. 118-126.
- DÍAZ, M. E. – MARCOS DE PINOTTI, G. (2008) "La experiencia como límite del poder político del *lógos*. Inesperadas raíces platónicas de dos argumentos aristotélicos", *Philosophica*, 33, pp. 41-60.
- DIVENOSA, M. (2007) *Platón, Menón*, en Platón, *Laques – Menón. Introducción, traducción y notas*, Buenos Aires, pp. 135-266.
- KENT SPRAGUE, R. (1986) "Apories sophistiques et description du processus", en CASSIN, B. (éd.), *Positions de la sophistique. Colloque de Cerisy*, Paris, pp. 91-104.
- KERFERD, G. (1981) *The sophistic movement*, Cambridge.
- KIRWAN, CH. (1984, 1971') *Aristotle's Metaphysics. Books IV-V-VI. Translated with notes*, Oxford.

- LAKS, A. (2009) "Aporia Zero (*Metaphysics* B I, 995a24-995b4)" en CRUBELLIER, M. – LAKS, A. (eds.), *ob. cit.*, pp. 25-46.
- MARCOS DE PINOTTI, GRACIELA E. (2008) "Mentiras semejantes a verdades según Platón. Justificación y alcance del *pseûdos* en *República* II", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, nº 117/118, pp. 95-103.
- NEHAMAS, A. (1990) "Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry", *HPhQ*, 7, pp. 3-16.
- OLIVIERI, F. (1983) Platón, *Menón*, en Platón, *Diálogos. Traducciones, introducciones y notas. Vol. II*, Madrid, pp. 273-337.
- REALE, G. (2004) *Introduzione, Traduzione e Commentario della Metafisica di Aristotele*, Milano.
- ROBINSON, R. (1962, 1941') *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford.
- ROMEYER DHERBEY, G. (1983) *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne.
- ROSS, W. D. (1948, 1924') *Aristotle, Metaphysics*, 2 vol., Oxford.

Fecha de recepción: 12-01-2014  
Fecha de aceptación: 12-03-2014