

LA PEIRÁSTICA SOCRÁTICA DE ARISTÓTELES*

ARISTOTLE'S SOCRATIC PEIRASTIC

Eduardo H. Mombello**

MOMBELLO, E. H. (2014). La peirástica socrática de Aristóteles. *Archai*, n. 14, jan - jun, p. 109-136

DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_14_9

RESUMEN: *El propósito de este ensayo es presentar una lectura de los pasajes principales en los que Aristóteles deja ver qué comprende por πεῖραστική: una noción que los intérpretes consideran que él recortó sobre el perfil filosófico de Sócrates y su elenchos. Frente a una cantidad de dificultades presentadas por perspectivas influyentes, argumentaré que no hay razones para considerar que Aristóteles habría diferenciado la peirástica de la dialéctica ni por la forma de sus silogismos ni porque sus puntos de partida tengan una naturaleza diferente de los endoxa. Por el contrario, defenderé la tesis de que la peirástica puede ser vista como un cierto conocimiento experto que en la práctica se hace manifiesto como un momento refutatorio exitoso de la dialéctica filosóficamente aplicada: aquel en el cual la dialéctica stricto sensu se vuelve reluctante a la pérdida del rumbo en la búsqueda de los principios del conocimiento experto que representa la amenaza sofística de la sabiduría aparente sobre un asunto dado. Intentaré mostrar cómo parte de la actividad – dialéctica a los ojos de Aristóteles – de Sócrates se ajustaba a varios requerimientos de su arte inferencial de Tópicos. Sugeriré que ello no significa que Aristóteles haya edificado la peirástica sobre el elenchos socrático, sino que parte de la actividad de Sócrates ha sido utilizada como evidencia filosófica de sus propias concepciones dialécticas fundamentales.*

PALABRAS CLAVES: *peirástica; dialéctica; elenchos; Sócrates; Aristóteles.*

*El presente estudio es parte de los resultados de investigaciones realizadas en el proyecto 04/H153, *Lógica, lógica informal y evaluación de argumentos* (Univ. Nac. del Comahue), dirigido por Eleonora Orlando y Verónica G. Viñao, y en el PIP-CONICET (11220110100094-KS3), *Problemas epistemológicos en la teoría de la ciencia de Aristóteles: Demostración, empirismo, axiomatización y análisis*, dirigido por Fabián Mié. Agradezco especialmente la generosidad de la profesora Viñao que me ha brindado las condiciones para profundizar estos estudios y su constante estímulo. Estoy en deuda, también, con los profesores F. Mié y María Angélica Fierro por sus valiosas observaciones sobre una versión preliminar de este escrito. Los errores que subsistan, naturalmente, me pertenecen.

**Universidad Nacional del Comahue - CONICET (eduardo.mombello@gmail.com)

§1. *Socrática venena*

En las últimas décadas, algunos estudios pertenecientes al dominio de la lógica informal contemporánea¹, y otros de la esfera clásica, han comenzado a remover el polvo del desinterés filosófico que se acumuló por siglos sobre las piezas de la doctrina de la “peirástica” de Aristóteles. Como si se tratase de uno de los efectos intelectuales primarios de los encantamientos del gran personaje dramático de la obra de Platón, de manera virtualmente indiscutida entre los helenistas se considera que Aristóteles introduce esa doctrina para dar cuenta del tipo de actividad que solemos asociar² de buen grado al *elenchos* socrático³. Son los alcances problemáticos de esa asociación, y de otros vínculos conceptuales, los que han hecho que la noción de peirástica haya comenzado a recibir una mirada, todavía marginal, en investigaciones mayores enfocadas sobre todo en otros tópicos⁴. En cualquier caso, el cuadro de la situación presente, ni tan aristotélicamente consistente ni tan socráticamente reconocible como podría esperarse, muestra un profundo desacuerdo, incluso posturas vacilantes, entre los especialistas, en relación con la naturaleza de la peirástica⁵. En buena medida, la razón de esta dificultad se cifra en las lacónicas formulaciones textuales sobre la

ABSTRACT: *The aim of this essay is to present a straightforward interpretation of some main passages where Aristotle reveals what he understands by $\pi\epsilon\iota\rho\alpha\sigma\tau\iota\kappa\acute{\eta}$. Usually interpreters believe his inspiration has drawn from the philosophical profile of Socrates and its elenchus. Faced with a number of difficulties presented by influential views, I argue that there are no reason to believe that Aristotle would have distinguished peirastic from dialectic neither by the figures of their syllogisms nor because their starting points have a different nature of the endoxa. By contrast, I defend the thesis that peirastic can be seen as a certain kind of expert knowledge that in practice becomes manifest as a successful refutation moment of the philosophically applied dialectic; at that moment the dialectic stricto sensu becomes reluctant to change the course of search for the principles of expert knowledge, insofar as such a movement would be a change in the direction posed by the sophistic threat of apparent wisdom on a given subject. I try to show how part of the – in Aristotle’s view – dialectical activity of Socrates fits in with various requirements of their inferential art of Topics. I suggest that this does not mean that Aristotle has built the peirastic on Socratic elenchus, but that he has used part of Socrates’ activity as philosophical evidence for his own fundamental dialectical conceptions.*

KEYWORDS: *peirastic, dialectic, elenchus, Socrates, Aristotle.*

doctrina que conservamos del filósofo de Estagira.

En efecto, en el noveno libro de los *Tópicos*, conocido como *Refutaciones sofísticas*⁶, Aristóteles vuelve sobre sus pasos para expresar nuevamente⁷ cuál era el propósito que perseguiría al comenzar su obra:

(C1) descubrir un cierto arte⁸ inferencial relativo al <asunto> que se propuso, a partir de las cosas que se dan de la manera más reputada⁹, porque esto es una función de la dialéctica por sí misma y de la <técnica> facultada para examinar¹⁰.

Para referir con brevedad a esta última técnica cuyo $\xi\rho\gamma\omicron\nu$ corresponde a la $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ inferencial que Aristóteles estuvo orgulloso de poner al descubierto¹¹, en las lenguas modernas suele recurrirse, a falta de una expresión mejor¹², a un cultismo como “peirástica” (y sus cognados). Aquí, la peirástica es

elevada al estatuto de un arte o técnica apta para evaluar o poner a prueba cierto tipo de artículos, tomando como punto de partida las opiniones más reputadas disponibles¹³. La dificultad general surge inmediatamente: ¿cuál es su diferencia, entonces, con la dialéctica por sí?. ¿Hay en (C1) dos técnicas diferentes con un mismo $\xi\rho\gamma\omicron\nu$ (función u ocupación)? La frase “ $\tau\eta\varsigma \pi\epsilon\iota\rho\alpha\sigma\tau\iota\kappa\eta\varsigma$ ” podría remitir, simplemente, a una segunda especificación de la dialéctica. En ese caso tendríamos una misma función de «la dialéctica por sí y de la <dialéctica> facultada para examinar» (i.e. de la dialéctica-peirástica).

Por otra parte, aun cuando deja ver, con mayor o menor profundidad, unos pocos aspectos decisivos que – a su juicio – la peirástica tiene, Aristóteles nunca ofrece la definición que considera que es propia de la peirástica, por lo cual no cuenta como un término técnico de su teoría filosófica¹⁴, aun cuando él parece tener cierta noción precisa sobre ella, la que se revela parcialmente en su aplicación *passim*. Él procede como si su auditorio conociera perfectamente de qué se trata, explicando por qué la peirástica logra lo que logra, cómo se relaciona con los saberes expertos, qué índole tienen las proposiciones que utiliza, *et alia*. Ello no sería extraño si, como en una lectura dominante se suele señalar¹⁵, la peirástica corresponde a la actividad próxima a la de *peiran lambanein*, tal como fue descrita por Platón en *Prt.* 348a, por ejemplo. En Aristóteles, sin embargo, incluso algunas menciones a la peirástica suelen ser tan conceptualmente próximas – explícita o implícitamente – con lo que cabría decir también respecto de su dialéctica que, junto con la carencia textual de su definición¹⁶, importantes lecturas han seguido rumbos muy diversos hacia la comprensión sobre la naturaleza de la peirástica y su diferencia respecto de la dialéctica¹⁷. Él dice, por ejemplo:

(C2) Pues la peirástica es una cierta dialéctica [por eso reflexiona sobre todas las cosas]¹⁸ y considera no a quien conoce sino a quien ignora y pretende <tener el conocimiento experto¹⁹ >²⁰.

Aquí se expresa una función – con su correspondiente objeto – más restringida para la peirástica que la mencionada en (C1) también para

la dialéctica, aunque no parecen ser a primera vista incompatibles. La finalidad de la peirástica no es expresa, pero se infiere fácilmente. El objeto en consideración de la peirástica es una persona que ignora pero pretende que sabe cierto asunto, no una tesis²¹; su finalidad, ponerlo en evidencia como ignorante del asunto²². En otro pasaje que exhibe la proximidad conceptual mencionada entre ambas, él reitera esa finalidad específica de la dialéctica cualificada en (C2) como peirástica, al diferenciarla de la refutación sofística y de los (falsos) silogismos sofísticos:

(C3) Son estos los que no refutan con relación al hecho y no muestran que <los individuos> ignoran, lo cual era precisamente materia de la peirástica. Pero la peirástica es una parte de la dialéctica. Sin embargo, esta última²³ puede inferir silogísticamente una falsedad en virtud de la ignorancia de quien da el enunciado²⁴

“Refutar con relación al hecho” o asunto (κατὰ τὸ πρᾶγμα ἐλέγχειν) parece ser otra forma de descripción de la función recién mencionada que la peirástica, a su juicio, tiene: considerar (θεωρεῖ) peirásticamente a quien pretende tener conocimiento experto sobre un asunto (πρᾶγμα) dado, sin tenerlo realmente, equivale a refutarlo con relación a ese asunto preciso²⁵; con ello se cumple la finalidad de mostrar que el individuo ignora eso que afirma saber. Mas la dialéctica, de la cual la peirástica es —en algún sentido nada claro— una parte, suma una posibilidad de falla inferencial distintiva.

Así pues, algunos influyentes especialistas modernos comprendieron la dialéctica de Aristóteles como una forma de razonamiento diferente de la propia de la peirástica y, consecuentemente, como una actividad argumentativa teóricamente diferenciada, paralela e independiente que se basa «en otro tipo de razonamiento»²⁶. En esta línea de interpretación, que se presenta como una de las más consistentes entre una cantidad de posiciones incompatibles entre sí, en parte sobre la base de las propiedades que Aristóteles le asigna a la peirástica en pasajes como (C2) y (C3), se suele comprender que «la refutación [socrática] es consumada por la “peirástica”»²⁷ aristotélica²⁸; para el profesor Gre-

gory Vlastos, incluso, esa consumación se realiza en forma independiente de la dialéctica aristotélica²⁹. Las evidencias centrales que confirmarían esta lectura, sin embargo, se han encontrado³⁰ en los siguientes pasajes, el primero de los cuales es la continuación inmediata de (C1):

(C4) Pero ya que uno se debe preparar de antemano³¹ con relación a aquel mismo <arte inferencial>, debido a la vecindad suya con la sofística, de modo tal que uno no sólo sea capaz de [1] encontrar una prueba dialécticamente³², sino incluso [2] <encontrarla> con motivo de quien conociera, por eso no sólo nos hemos propuesto como tema de discusión de la incumbencia <de la dialéctica por sí y la peirástica>³³ la función que se mencionó (el hecho de que [a] se sepa recibir³⁴ una explicación) sino también para que [b], cuando sostengamos una explicación, defendamos la posición de la misma manera que por obra de las opiniones más reputadas. Pero la causa de esto la hemos dicho ya, si bien incluso por ello Sócrates preguntaba pero no respondía (pues admitía no saber).³⁵

(C5) Cuatro géneros, exactamente, constan de las razones <comprometidas> en el hecho de que se obtengan conclusiones por una discusión: <las razones> de enseñanza, dialécticas, peirásticas y erísticas. [...] Dialécticas son las <razones> inferenciales de la proposición contradictoria que surgen de opiniones reputadas, en cambio, peirásticas, las <razones inferenciales> que surgieron de las creencias en el que responde y que es necesario saber para quien pretende tener el conocimiento experto»³⁶.

En este ensayo me propongo argumentar en favor de una lectura de conjunto de estos y otros pasajes decisivos que permiten reconstruir lo que Aristóteles entiende por *πειραστική*. Espero poder mostrar no sólo algunos de los límites no del todo claros entre la peirástica y la que Aristóteles describe como *διαλεκτική καθ’ αὐτήν*, sino también el modo en que, dentro del marco perfilado por esos límites, admisiblemente Aristóteles pudo comprender el proceder socrático. En §2, intento deslindar (i) las finalidades primordiales que la posesión del arte inferencial mencionado en (C1) permite alcanzar,

(ii) las funciones mediante las cuales se les puede dar cumplimiento a esos fines y (iii) los dominios a los que tales funciones se aplican para alcanzarlos. Considerando las interpretaciones y discusiones más vigorosas de los aristotelistas, examinaré, junto con las señaladas arriba, una cantidad de dificultades textuales y sistemáticas, e intentaré defender la idea de que la dialéctica *stricto sensu* y la *peirástica* proceden inferencialmente por *endoxa*, i.e. de manera dialéctica (*διαλεκτικῶς*). Sin embargo, ambas presentan algunos aspectos diferenciados en sus fines y dominios específicos, de los cuales la *peirástica* resulta – propondré – una forma de la dialéctica filosóficamente aplicada, aquella en la cual esta se vuelve reluctante a la pérdida del rumbo en la búsqueda de los principios del conocimiento experto que representa la amenaza sofística de la sabiduría aparente. En §3 ofrezco algunos argumentos para mostrar que Aristóteles, en (C5), no está comprometido con diferenciar la dialéctica *stricto sensu* y la *peirástica* por la forma de sus razonamientos³⁷, sino con clasificar el conjunto mayor de las que en ocasiones llama “proposiciones inferenciales dialécticas”, “proposiciones dialécticas” o – como allí – “razones inferenciales”. Él diferencia específicamente las *peirásticas* por cierta legitimidad requerida para su utilización por parte del conductor de la discusión dialéctica. Las razones inferenciales utilizadas por el interrogador se revelan como genuinamente *peirásticas* al tener siempre algún grado de reputación (*endoxon*) que no puede resultar ajeno a quien, pretendiendo tener un saber que no tiene, es interrogado. Bajo esa circunstancia, tales razones en algún caso podrían coincidir con consideraciones de verdaderos sabios. Ya que esta posibilidad queda abierta y que tales razones no son ajenas al compromiso del interrogado y, sin embargo, se utilizan para mostrar su propia ignorancia, en §4 considero brevemente cuál es el tipo de saber que es ignorado por el individuo interrogado en un encuentro *peirástico* efectivo. Debido a que, en mi lectura, dialéctica y *peirástica*, como actividades filosóficas, no encuentran una diferencia decisiva en la forma de sus argumentos, sino en los aspectos analizados en §2, en §5 me propongo defender la idea de que la segunda se manifiesta únicamente como el momento

refutatoriamente exitoso de la actividad dialéctica *stricto sensu*, al poner en evidencia la ignorancia de las causas sobre un asunto dado de quien procede como si supiera (*ὡς εἰδῶς*). Analizada la actividad en el requerimiento cognitivo de quien la realiza, como en la tradición de su maestro, la *peirástica* de Aristóteles se revela como un conocimiento experto (*ἐπιστήμη*) muy peculiar, el cual no es implausible que Aristóteles haya atribuido a Sócrates a pesar de que éste no contara con el contenido explícito de su arte inferencial. Finalmente (§6), con el foco puesto en el sentido difuso de la mención de Sócrates en (C4), sugeriré un modo en que el estagirita pudo comprender que el proceder socrático se ajustaba bien a su propia concepción de la dialéctica por sí y de la *peirástica*, la última de las cuales parece haber sido edificada por él, sin embargo, sobre la base de un hecho cultural más amplio que el solo *elenchos* socrático.

§2. Fines, funciones y dominios de un mismo arte inferencial

1. El pasaje (C4) introduce una precisión al objetivo que Aristóteles recapitula en (C1), de manera general, sobre su trabajo realizado. Aquí se especifica que aquella *dynamis syllogistike* faculta a quien la tiene —el interrogador aristotélico— para cumplir dos fines principales: 1) saber encontrar una prueba de manera dialéctica (*διαλεκτικῶς*) y 2) saber hallarla como si conociera (*ὡς εἰδῶς*). Pero esta segunda finalidad no deja en claro dos cuestiones no menores: ¿Cómo si conociera quién?: ¿el interrogador o el interrogado? Además, ¿el interrogador debe saber encontrar una prueba de manera dialéctica o de otra manera?

Resulta bastante claro que los fines anteriores se distinguen por tratarse de casos o circunstancias diferenciadas en que el conductor del encuentro inferencial se revela como capaz de realizar y comprender su prueba o ensayo (*πεῖρα*): en el primer caso él procede meramente *διαλεκτικῶς*, en el segundo a su proceder se le suma o incluye (*ἀλλὰ καὶ*) lo que sea que la circunstancia *ὡς εἰδῶς* quiera decir.

Una prueba silogística realizada por su ejecutor de manera dialéctica es aquella que no tiene

como punto de partida el qué es (τὸ τί ἐστίν, de *An.* 402b26) del asunto a explicar (lo que ocupa el término medio del silogismo) y, por ende, no está comprometida – como lo está la filosofía³⁸ – con la verdad que procede de las circunstancias reales que atañen al hecho (πρὸς ἀλήθειαν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων *APo.* 81b23, κατ’ ἀλήθειαν *Top.* 105b30). En su lugar, el ejecutor recurre a la opinión corriente (κατὰ δόξαν, *APo.* 81b18, πρὸς δόξαν *Top.* 105b31) o a la más reputada (o más generalmente admitida) posible (ἐξ ὧν ἐνδέχεται ἐνδοξοτάτων, *APo.* 81b20-21) para la formación del razonamiento³⁹. Entonces, una prueba realizada διαλεκτικῶς cumple con la función de la dialéctica por sí y de la peirástica que estipulaba (C1), ya que procede ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ὡς ἐνδοξοτάτων. Ello significa que el hecho de alcanzar la finalidad 1 no permite distinguir si la actividad del ejecutor de la prueba (o conductor del encuentro dialéctico) ha sido dialéctica por sí o diferenciadamente peirástica. Luego, según (C1) y (C4), no hay – en principio – razones sistemáticas para pensar que el interrogador que ejecutó una prueba peirástica no la ha encontrado διαλεκτικῶς también. El tipo de prueba peirástica debería sumar alguna característica o circunstancia peculiar – la que razonablemente se cifra en la frase “ὡς εἰδῶς” – para ser reconocida como tal y, así, poder ser distinguida de la dialéctica por sí.

Determinar, sin embargo, en qué consiste el segundo caso o modo de realizar la prueba resulta más problemático. Incluso se ha considerado, no muy convincentemente por cierto, que existía una cierta oposición entre διαλεκτικῶς y ὡς εἰδῶς pero que, sin embargo, carecía de sentido⁴⁰. Vlastos creyó que ὡς εἰδῶς aludía a un modo de argüir que no podía ser realizado por quien presume de no tener conocimiento, como Sócrates, a quien, por tanto, no le quedaba otra opción que emplear lo que – según su visión – Aristóteles llamó “peirástica” y que consistía en argumentar a partir de las creencias del que responde, nunca a partir de *endoxa*⁴¹. Al margen de que su lectura desestima el punto de partida explícito que es requerido por la función que cumplen la dialéctica por sí y la peirástica en (C1), una clave de su interpretación está en el hecho de que,

en (C4), argumentar ὡς εἰδῶς es algo que Sócrates no pudo haber realizado. Vlastos creyó, pues, que la expresión “ὡς εἰδῶς” se aplicaba al conductor del encuentro dialéctico, i.e. a quien interroga, y no al interrogado; también, que el proceder ὡς εἰδῶς no puede ser peirástico. A continuación trataré de mostrar, sin embargo, que hay buenas razones hermenéuticas (#2) y sistemáticas (#3 y #4) para pensar que en ambos supuestos el caso es justamente el contrario y, por ende, para rechazar una visión que proponga, para Sócrates, el proceder peirástico sin *endoxa*. Así, en #5 argumentaré que un cierto estado de reputación *endoxon* es un requerimiento de legitimidad básico para proposiciones dialécticas utilizadas incluso en la refutación peirástica, lo cual deja algunas enseñanzas sobre las difusas demarcaciones entre la dialéctica y la peirástica, y sobre cómo la actividad filosófica de Sócrates se relaciona con ellas para Aristóteles.

2. Por cierto que Aristóteles no es nada claro sobre aquello a lo que se refiere con este caso de argumentación ni tampoco sobre si εἰδῶς (lit. “<el> que sabe”) apunta al interrogador dialéctico o a su interlocutor, pero algunas señales pueden sugerir con más fuerza la última posibilidad. Al margen del uso repentino del masculino singular del participio εἰδῶς (con la posibilidad de introducir un segundo individuo en las acciones descritas), la fórmula ὡς + participio parece señalar la razón o el motivo de la acción⁴² que, en este caso, realizará el interrogador entrenado en el arte inferencial que describe (C1): hallar una prueba o ensayo de lo propuesto por el interlocutor dialécticamente con motivo de quien conociera. Pero esto es ambiguo, porque ese motivo puede involucrar, como señalé, un cierto conocimiento o bien del interrogador o bien del interrogado. En ese último caso, sería ese motivo externo al interrogador dialéctico el que modificaría, en cierto sentido, el modo en que éste realiza dialécticamente su prueba.

En favor de que el conocimiento aludido pertenece al interrogado⁴³, hay una primera razón hermenéutica: la mención de la vecindad del arte inferencial establecido por Aristóteles con la sofística. Independientemente de a qué aluda esa vecindad⁴⁴, parece claro que esta segunda finalidad del arte

inferencial es incluida y subrayada por Aristóteles debido a que esa proximidad es, precisamente, el caso: ella es la razón por la que el interrogador debe saber realizar su prueba (διαλεκτικῶς) ὡς εἰδῶς. En ocasiones, el sofista representa para Aristóteles, paradigmáticamente, el caso platónico⁴⁵ del individuo que simula tener algo en su mente como si conociera (ὡς εἰδῶς) acerca de un asunto dado. En efecto, entre otros fallos, el sofista que sólo aparenta considerar con relación al hecho (κατὰ τὸ πρᾶγμα) ciertos objetos de examen (SE 171b6-7, cf. tamb. (C3)), y pretende pasar por sabio con fines de lucro⁴⁶, no cuenta como quien realmente conoce, sino como quien ignora pero se precia de (προσποιούμενος) saber; él mismo es el objeto de consideración característico de aquella cierta dialéctica que Aristóteles llama peirástica en (C2), tanto como del Sócrates platónico⁴⁷.

Un primera consecuencia de esa lectura consiste en que la segunda finalidad del arte inferencial de (C4) es incluida para cubrir el caso sofístico, de modo tal que el interrogador sea capaz de encontrar un modo de poner a prueba dialécticamente al interlocutor que procede, engañosamente, como si conociera. Otra consecuencia sería la confirmación de que la actividad de Sócrates como refutador de pretendidos conocedores encaja perfectamente en la actividad que Aristóteles llama peirástica, pero no por el hecho de no utilizar *endoxa* – como entendió Vlastos – sino por someter a examen dialécticamente a su interlocutor, precisamente, ὡς εἰδῶς⁴⁸. Con esta lectura intento hacer plausible la idea de que la expresión “ὡς εἰδῶς” es una referencia a cierta característica epistémica del interrogado que puede activar el modo peirástico de refutación del interrogador dialéctico. No habría por qué atribuirle esa característica epistémica al interrogador para formarle buen sentido al texto. Sin embargo, mi lectura se enfrenta al aparente problema de que, ciertamente, existe evidencia textual – no menor, aunque escasa y generalmente desestimada – de que es el interrogador quien puede proceder ὡς εἰδῶς⁴⁹.

3. En efecto, precisamente al expresar su consideración sobre la sofística en general y el sofista en particular, Aristóteles contrapone la tarea del que sabe, a la tarea de quienes ignoran e intentan

parecer que actúan como el que sabe y que, por ende, mienten. Él dice:

(C6) Es evidente que es necesario para ellos que parezca que cumplen también una función del sabio, antes que realizarla y no que [meramente] parezca»⁵⁰.

(C7) Sin embargo, es función de quien conoce que [i] él mismo diga la verdad – una por una, por así decirlo – acerca de aquellas cosas que sabe, y que [ii] sea capaz de poner de manifiesto a quien miente. Y esas cosas están comprometidas, la una, [iii] con el hecho de ser capaz de ofrecer una explicación, la otra, [iv] con el hecho de recibirla»⁵¹.

La tarea ii-(C7) de quien conoce (τοῦ εἰδότος), ser capaz de poner en evidencia a quien miente, no es otra que la función específica de la peirástica señalada en (C3). Si esto es así, el saber de quien pone en evidencia (i.e. el interrogador) a quien ignora no es del mismo tipo que el saber de quien pretende tenerlo no teniéndolo realmente: el interlocutor que se presenta como si supiera (ὡς εἰδῶς). El saber del interrogador, al menos en función refutatoria, es un saber de procedimientos (los necesarios para poner en evidencia al pretendido sabio), y no de contenidos sobre el asunto en cuestión que el sofista pretende que conoce⁵². Un punto importante para mi argumento aquí es que aun en el caso en que ὡς εἰδῶς remitiera, en (C4), a cierta cualidad epistémica del interrogador, Sócrates podría igualmente contar como procediendo, peirásticamente, precisamente ὡς εἰδῶς conforme a (C7). Por tanto, la ambigüedad en el referente de la expresión ὡς εἰδῶς no es obstáculo para pensar que, en cualquiera de los dos casos, la segunda finalidad del arte inferencial, en (C4), es la de permitir – contra lo que creyó Vlastos – la realización de la peirástica a la manera socrática. Todo el saber requerido para contar como el que sabe, en este caso, es el de ser capaz de poner en evidencia al que miente (ii): un saber que Aristóteles ve involucrado en el hecho de saber recibir un lógos del interlocutor (iv), i.e. saber cómo proceder frente al tipo de individuo que ofrece explicaciones como en (C2), por oposición al saber de tipo (i), que está involucrado en el hecho de ser capaz de ofrecerlo (iii). El ejercicio de este último

saber parece evidenciarse únicamente en el hecho de decir la verdad acerca de cada una de las cosas que el interrogador conoce, si es que las conoce⁵³.

Parece natural para la interpretación intentar poner, pues, en relación las funciones a y b de (C4) que permiten alcanzar los fines 1 y 2 del arte inferencial puesto al descubierto por Aristóteles, con los saberes (y sus compromisos) con los que ha de contar el interlocutor según (C7). Si como he sugerido la finalidad 2-(C4) está vinculada al saber ii-(C7), el cual está comprometido con el hecho de ser capaz de recibir una explicación (iv-(C7)), entonces la función a-(C4) debe corresponder a aquella misma finalidad del arte inferencial de (C1). El paralelo sugiere que la finalidad 1-(C4) está vinculada al saber i-(C7), decir la verdad, el cual está comprometido con el hecho de ser capaz de ofrecer una explicación (iii-(C7)); luego, la función b-(C4) corresponde a aquella misma finalidad 1-(C4). Esto parece encajar bastante bien. Si ello es así, encontramos también una primera razón sistemática para sugerir que “ὡς εἰδῶς”, en (C4), remite al saber presunto del interrogado, ya que allí ambas finalidades del arte inferencial deben diferenciarse por esa circunstancia. Sin embargo, según (C7), en el cumplimiento de ambas finalidades el interrogador desempeña el ἔργον τοῦ εἰδότης indiferenciadamente: esta última es la razonable función de quien conoce los procedimientos y compromisos – que Aristóteles se preocupó de objetivar en una técnica – para alcanzar aquellos fines diferenciados por la presencia, o no, de una pretensión de conocimiento experto aducida engañosamente por el interrogado.

4. Ahora bien, volviendo a los fines 1 y 2 de (C4), el texto señala que ellos se pueden alcanzar gracias a las dos funciones, que atañen a la dialéctica por sí y a la peirástica, relativas a quien conduce la indagación: a) saber estimar o recibir la explicación o definición (τὸ λόγον λαβεῖν) en juego; b) defender la posición de nuestra propia explicación o definición de un asunto en cuestión a partir de los mejores *éndoxxa* disponibles.

La función b-(C4), apta al menos para alcanzar el fin 1 por su compromiso con los *éndoxxa*, parece sobre todo dirigida a uno de los dominios de incumbencia de la dialéctica en la que ella es de

utilidad; un foco que es probablemente exclusivo de ella o adecuado a ella en mayor grado (*Top.* 101b2): la *phronesis* y los saberes expertos (*epistemai*) concernientes a la filosofía (101a34, 163b9-12), v.g. los principios más universales como los *axiomata* y su valor veritativo (*Metaph.* 997a12-15, 1005a19ss.)⁵⁴, abordados con la ayuda del planteo de explicaciones aporéticas en sentidos opuestos que facilitan discriminar – a quien tiene ciertos talentos naturales para ello (εὐφύα) – en cada caso lo verdadero y lo falso e, incluso más específicamente, los saberes relativos a los principios propios (τὰ πρῶτα, *Top.* 101b36; πρῶται αἱ ἀρχαί, 39) de cada ciencia (36-37) entre los que cuentan – como en (C4) – las enunciados definicionales (*logoi*). A cada uno de esos saberes relativos a principios epistémicos regionales para cada ciencia, como las definiciones, únicamente se los puede revisar en detalle (διελθεῖν) mediante *éndoxxa* (101b). Por brevedad, consideraré a la dialéctica empleada en este dominio como “filosóficamente aplicada”. El caso, expresado en b-(C4), de sostener una explicación alude al trabajo intelectual del dialéctico aristotélico que puede realizar su estudio y argumentación asumiendo mentalmente, en soledad, tanto la función del interrogador como del interrogado al defender una *thesis* o definición (*Top.* 160b14-16)⁵⁵. Pero el hecho de que aquellos sean unos de los focos de incumbencia o dominios de la dialéctica no quiere decir que constituyan el rango de su función, vale decir, que sean sus objetos de estudio alcanzados o de descubrimiento logrados⁵⁶: la dialéctica filosóficamente aplicada, como un vigía atento capaz de examinar en (ἐξεταστική⁵⁷) el horizonte del saber, sólo se ocupa de mantener el rumbo hacia los principios de todas las búsquedas de conocimiento⁵⁸. Ya que el foco anterior de la dialéctica filosóficamente aplicada procede por *éndoxxa*, tal como propone la función b-(C4), parece razonable identificarla, cuanto menos, con la actividad del arte inferencial que Aristóteles describe en (C1) como “dialéctica por sí”. ¿Pero no es esta misma razón – el hecho de proceder por *éndoxxa* – la que nos habilita a cierta identificación también entre la dialéctica filosóficamente aplicada y la peirástica, la que está tal vez por ello unida a la dialéctica por sí en (C1)? Si nuestra respuesta es afirmativa, a favor de lo cual

parece estar el texto, la lectura que excluye – como la de Vlastos – la utilización de *endoxa* de la esfera de la *peirástica* no se puede mantener en pie.

La función a-(C4), por su parte, se dirige a otra de las utilidades, quizá la más difundida, en las que se enfoca la dialéctica: la *enteuxis*, el encuentro controversial más popular (cf. *Top.* 101a30 y *Rh.* 1355a29), típicamente conversacional y refutatorio⁵⁹, en el cual el interrogador entrenado, que ha evaluado las opiniones de la mayoría, conversa con su interlocutor no a partir de opiniones o creencias ajenas a él sino a partir de las que le resultan apropiadas (*Top.* 101a31-33). Si esta utilidad encaja bien en la finalidad 2 del arte inferencial elaborado por Aristóteles – y, por cierto, parece estar a tono con el tipo de razones inferenciales *peirásticas* que el interrogador debe utilizar según (C5) –, entonces contamos con una segunda razón sistemática según la cual la lectura sobre la finalidad determinada por la frase “ὡς εἰδῶς” en (C4) no puede ser otra que la que apunta al pretendido saber del interlocutor con ocasión del cual el interrogador debe poder mostrarse como capaz de poner en evidencia la ignorancia de aquél, estimando correctamente la explicación que recibe de su interlocutor, y encontrando dialécticamente la prueba refutatoria correspondiente. El dominio de la función a-(C4) está constituido, entonces, por la *sofística* entendida como *sabiduría aparente*. Lo engañosamente curioso es que, aunque se la mencionó en (C1) como unida a “la dialéctica por sí”, en (C4), su continuación textual inmediata, no se dice nada acerca de la “*peirástica*”. Sin embargo, Sócrates, con su característica actividad refutatoria – la cual, según (C3), es materia de la *peirástica* –, aparece en (C4) como un caso peculiar de alguna de las dos funciones señaladas para este arte inferencial. Ya que esto es claro, uno podría pensar – y los argumentos anteriores nos lo han sugerido fuertemente – que la *peirástica* debe caer entre la finalidad, foco y utilidad que el arte inferencial de tipo 2 tiene, y que la función (a) permite lograr. Con ello, al menos el supuesto de Vlastos sobre la independencia entre *peirástica* y dialéctica parecería estar momentáneamente a salvo. Sin embargo, Aristóteles compromete a la *peirástica* también con el foco principal que compete a la finalidad de tipo

1-(C4), i.e. con el dominio de la dialéctica por sí sobre los conocimientos en filosofía:

*(C8) la dialéctica es peirástica acerca <de aquellas cosas> de las cuales la filosofía es capaz de comprender, mientras que la sofística aparenta <ser capaz de comprenderlas>, pero no lo es*⁶⁰

La idea central se repite en *SE* 172a21⁶¹. Los objetos con relación a los cuales la dialéctica toma la forma *πειραστική*, i.e. revela estar facultada para examinar⁶², son aquellas mismas cosas acerca de las cuales un silogismo erístico resulta incluso *sofístico*: el inferencial aparente (*SE* 171b7-9). De manera más específica que en (C8), Aristóteles agrega que «la dialéctica es *peirástica* en lo que respecta a estos» silogismos⁶³. Esta dialéctica es, como lo revela el contexto, la que he caracterizado como filosóficamente aplicada. Es que *dialéctica* y *sofística* se ocupan del mismo género de estudio que la filosofía (*Metaph.* 1004b22-23). Pero tratan con él de manera diferente. Mientras la filosofía tiene la capacidad de comprenderlo, y la *sofística* sólo de aparentar que lo hace, la dialéctica dirige su arte en una trayectoria distinta de la que toma la filosofía (*διαφέρει τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως*, 1004b24)⁶⁴, la señalada en (C2): la ignorancia del pretendido experto⁶⁵. Comprometida con los objetos de la filosofía, a mi entender, la dialéctica mantiene, en este contexto de una contraposición máxima entre filosofía y *sofística*, el rumbo hacia los principios de todas las búsquedas de conocimiento, eliminando *peirásticamente* cierto obstáculo para la nave de la filosofía: lo que únicamente parece *sabiduría* sin serlo (1004b19)⁶⁶. El mismo Aristóteles parece sugerir que hay que echar mano de una forma implacable y extrema de dialéctica muy próxima a esta – que en otros lugares llama *refutación* o *demonstrar refutatoriamente*⁶⁷ – frente a quienes niegan principios fundamentales, como el llamado “de no contradicción”⁶⁸. Sin embargo, lo que Aristóteles no quiere decir en (C8) es que la dialéctica sea únicamente *peirástica* en relación con los objetos que la filosofía es capaz de comprender.

En efecto, Aristóteles parece desentenderse de la *peirástica*, por ejemplo, cuando considera que la

dialéctica filosóficamente aplicada está en contacto con todos los conocimientos expertos, incluso si en un caso extremo una cierta dialéctica universal (τις καθόλου) intentara probar los principios comunes a todas las ciencias (*APo.* 77a29-30), quizá sobre la base de razonamientos que se aplican a lugares comunes a diversas esferas de conocimiento (*Rh.* 1358a10-16), en la medida en que se trata de un arte de proporcionar explicaciones (*Rh.* 1356a30-33), tal como señala el compromiso iii-(C7) de la función b-(C4), la cual es la apropiada para alcanzar la finalidad 1-(C4).

Que la dialéctica no parece ser exclusivamente peirástica en relación con los principios que son objeto de la filosofía, se evidencia aun en lo que Aristóteles reconoció expresamente como una actividad dialéctica⁶⁹ del propio Sócrates (aunque no con la fuerza reflexiva con la que él dotó a su propio arte inferencial): el hecho de determinar lo universal (τὸ ὀρίζεται καθόλου), en la búsqueda del qué es (τὸ τί ἐστί). Ya que ello está involucrado en el principio del conocimiento experto (ἐστὶν περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης), por tanto, para Aristóteles, Sócrates practicaba también una cierta dialéctica, tal vez metodológicamente débil pero filosóficamente aplicada, que encaja mejor con la función, foco y finalidad 1 de la dialéctica por sí que con la peirástica vinculada a la segunda finalidad de (C4).

5. Así pues, la dialéctica, incluso en su propia aplicación filosófica, puede ser tanto peirástica como no serlo, pero la peirástica no es sino una forma relictante al conocimiento aparente; una forma que cobra la dialéctica cuando el foco, sofisticamente amenazado, son los objetos de conocimiento superiores de la filosofía, respecto de los cuales la dialéctica es especialmente útil, precisamente, porque ella realiza su revisión necesariamente «mediante los *éndoxa* concernientes a cada asunto» (*Top.* 101b). Este estado de reputación⁷⁰ *endoxon* es – como insistiré en el punto siguiente – un requerimiento de legitimidad básico para las proposiciones dialécticas en general. Ello convierte a sus silogismos en reputados también (οἱ ἔνδοξοι συλλογισμοί), cuyos puntos de partida (ἐξ ὧν) han de tener la misma índole *endoxon* que la de todos los tipos de refutaciones (ἐλεγχοί⁷¹) que se producen con la ayuda de

principios comunes (γίνεται διὰ τῶν κοινῶν⁷²). En esa clase está incluida la refutación peirástica (πειραστικός <ἐλεγχος>). Con ella se encuentra la refutación dialéctica (διαλεκτικός <ἐλεγχος>) y su contraria, la refutación dialéctica aparente (φαινόμενος διαλεκτικός <ἐλεγχος>)⁷³, i.e. la refutación sofística y su razonamiento (σοφιστικός ἐλεγχος καὶ συλλογισμός⁷⁴). Sin embargo, la refutación peirástica, razonablemente, no tiene una contraria específica: pues alguien que refutara únicamente en apariencia a un sofista que presume de ser sabio sin serlo, no procedería de manera diferente de un sofista⁷⁵. Ello nos dice algo importante sobre la peirástica, porque la distingue de la refutación dialéctica: uno puede ejercer la peirástica o no, pero no puede ejercerla de manera fallida, sea por la utilización estructural de un silogismo o una refutación meramente aparente, sea porque su contenido es apropiado al asunto en discusión sólo en apariencia (*SE* 169b20-23). En otras palabras, cualquier manipulación que vuelva engañosa la parte formal o material del procedimiento expulsará, fuera de la esfera de la actividad dialéctica aristotélicamente legítima, a su ejecutor hacia la refutación sofística. Vale decir que la noción de peirástica está comprometida, únicamente, con cierta clase aristotélicamente exitosa de refutación. No existe, en la teoría dialéctica aristotélica, la refutación peirástica aparente.

Por otra parte, las descripciones de (C1) sobre las funciones inferenciales en las que se desdobra el arte puesto al descubierto por Aristóteles, la dialéctica por sí y la peirástica, se cumplen al alcanzar, respectivamente, las dos finalidades expresadas en (C4). En principio, la finalidad 2, con la que está comprometida la peirástica, parece alcanzarse por el ejercicio exclusivo de la función a-(C4) sobre su propio foco: la sofística qua sabiduría aparente. Sin embargo, al aplicarse estrictamente a ese dominio, la peirástica está a la vez comprometida con el mismo dominio al que se aplica propiamente la función b-(C4) que procede διαλεκτικῶς – i.e. mediante las opiniones más reputadas posibles – para la finalidad 1 de la dialéctica por sí: los saberes expertos concernientes a la filosofía. Por ello resulta implausible que la peirástica no proceda mediante

endoxa o que lo haga mediante unas proposiciones cuyos criterios de legitimidad estén excluidos de los de la práctica dialéctica. Esto, sumado al hecho de que la peirástica es una parte (C3), o forma (C2), de la dialéctica, sugiere que no parece haber tal cosa, en el horizonte conceptual de Aristóteles, como una peirástica independiente de la dialéctica. Por tanto, la posibilidad de subsumir el *elenchos* socrático únicamente al concepto de peirástica con independencia del de dialéctica comienza a resultar poco plausible. Adicionalmente, Sócrates parece haber podido – en una perspectiva admisiblemente aristotélica – ejercer no sólo la forma más específicamente peirástica sino también la más amplia de la dialéctica por sí (filosóficamente aplicada al qué es). Ambas formas se cifran en las finalidades y funciones expresadas en (C4), por lo cual su mención en ese pasaje merece una clarificación en cuanto a cuál de ellas remite y a qué aporte – en la perspectiva de Aristóteles – puede realizar allí su modo de proceder. Ello es lo que intentaré finalmente en §6, luego de examinar algunas dificultades que por el momento impiden perfilar con nitidez suficiente aspectos decisivos de la peirástica: ¿De qué manera, en (C5), Aristóteles establece una diferencia entre ella y la dialéctica? (§3). ¿Qué tipo de saber ignorado es el que pone en evidencia la práctica de la peirástica? (§4). Ya que la peirástica es una cierta de dialéctica, y hay – aparentes o no – refutaciones dialécticas que no se confunden con la refutación peirástica, ¿en qué caso la peirástica se manifiesta como una refutación diferenciada de la dialéctica? (§5).

§3 Proposiciones dialécticas y peirásticas. Estado y grado de reputación.

El pasaje (C5) ha sido confundido con un conjunto de definiciones, entre las que he seleccionado, en la traducción, la de la dialéctica y la de la peirástica; ellas darían cuenta de sus diferentes naturalezas respectivas. La supuesta definición de peirástica establecería, según esa lectura, que se trata «de una forma de silogismo diferente de la dialéctica»⁷⁶, la que corresponde a la «argumentación peirástica»⁷⁷. La falta de consistencia de esta visión

se revela rápidamente no sólo al observar cómo diferentes especialistas presentan consideraciones muy disímiles sobre la naturaleza de la peirástica que se apoyan en diversos lugares textuales⁷⁸, sino al reparar también en que este mismo pasaje a veces es estimado, por unos mismos estudiosos, no como una clasificación de silogismos diversos sino como una descripción de premisas de diversa naturaleza⁷⁹. Una lectura textualista, sin embargo, parece revelar una consideración conceptualmente más estable, de la que resulta, ciertamente, con mayor plausibilidad la última interpretación que la primera.

En efecto, en primer lugar, (C5) describe una clasificación de – podría decirse con un compromiso teórico mínimo en la traducción – ciertas razones (*logoi*)⁸⁰ utilizadas por la dialéctica general, la peirástica en particular, *et alia*. El sentido del pasaje está lejos de resultar en definiciones de cada una de las actividades mencionadas. Lo que allí se sugiere es que tanto la dialéctica como la peirástica parecen estar comprometidas con razones inferenciales (oί συλλογιστικοί <λόγοι>)⁸¹. Que las razones son inferenciales o silogísticas implica que ellas tienen cierta fuerza deductiva (i.e. de ellas se pueden inferir silogísticamente otras cosas) y que ellas pueden constituir silogismos, i.e. valen como proposiciones suyas, no únicamente como premisas. Aristóteles distingue muy bien entre *logoi* y los diferentes tipos de silogismos que ellos pueden constituir o no: dado un cierto *logos* enunciado es posible que no se produzca un silogismo en absoluto (*Top.* 162a12-15). La lectura que me resulta más razonable, en principio sólo por la economía conceptual en juego y por factores sistemáticos, es que esta clase de razones de (C5) se identifica con la clase de lo que, respecto de la dialéctica, en otros lugares Aristóteles designa como συλλογιστική πρότασις: proposición inferencial o silogística⁸². La proposición inferencial puede ser tanto dialéctica como demostrativa (*APr.* 24b13-15), pero no se confunde con el silogismo (24a12). De hecho, en cuanto al silogismo – i.e. a las posibles estructuras de inferencia – que producen las proposiciones dialécticas y demostrativas no existe ninguna diferencia para Aristóteles (*APr.* 24a25-26). Las proposiciones demostrativas son, como se sabe, aquellas verdaderas y que se comprenden mediante

las hipótesis comprometidas con los principios de una ciencia⁸³. En cambio, para quien aprende indagando, una proposición inferencial dialéctica es un cuestionamiento acerca de la contradicción (ἐρώτησις ἀντιφάσεως), i.e. un tipo de dato propositivo cuyo esquema de expresión podría tener una forma como esta: “¿A es B o no es B?”. Pero para quien, en dialéctica, sólo infiere silogísticamente, se trata de una aceptación o asunción de lo que es manifiesto y opinión reputada (λήψις τοῦ φαινομένου καὶ ἐνδόξου)⁸⁴. *Erotesis* y *lepsis* no son descripciones de las fórmulas diversas del lenguaje mediante las cuales se expresan los tipos de proposiciones inferenciales dialécticas, sino señalamientos sobre la naturaleza cognitiva diferenciada que la misma clase de συλλογιστικὴ πρότασις, la que es διαλεκτικὴ, tiene para quienes la utilizan en momentos inferenciales diferentes de una misma actividad o proceso dialéctico⁸⁵. Porque no se trata de la expresión de tipos de fórmulas del lenguaje, y porque considera la ἐρώτησις como un momento (inicial) del proceso de la indagación inferencial dialéctica, Aristóteles puede identificar el objeto de cuestionamiento inferencial (ἐρώτημα συλλογιστικόν) con la proposición de la contradicción (πρότασις ἀντιφάσεως, *APo.* 77a36-37), por ejemplo. La misma clase de proposición inferencial de aquel pasaje de *Analíticos primeros* A 1, luego, se revela como teniendo naturalezas diversas según la finalidad del momento en que se encuentra quien las utiliza en las dos etapas de la actividad inferencial (πυνθανομένον ο συλλογιζομένον), ambas indiferenciadamente dialécticas. Ello parece razonable, si no se trata de proposiciones que corresponden a tipos de silogismos diferentes y contrapuestos ni, por ende, a actividades de dialécticos de diversa índole⁸⁶, sino de una misma clase de proposiciones que se revela en el análisis teórico de Aristóteles, de manera diferenciada, como perteneciente al mismo fenómeno de un único proceso dialéctico general en momentos diferentes: uno puede comenzar una indagación dialéctica planteando un cuestionamiento sobre una contradicción dada, para luego inferir silogísticamente mediante asunciones de opiniones reputadas – en general o para el interlocutor – relacionadas con cada uno

de los cuernos de la alternativa inicial. En ambos casos, estará utilizando proposiciones dialécticas inferenciales, aunque las considerará de modos distintos correspondientes a los fines intermedios perseguidos en cada etapa del proceso inferencial dialéctico. Aristóteles expone de manera concisa y comprensiva estas dos posibilidades del respecto de su utilidad y naturaleza cognitiva por etapas para una misma indagación racional dialéctica, al definir – como se vio – la proposición dialéctica, en general, como una ἐρώτησις ἔνδοξος (*Top.* 104a8).

Así pues, si mi lectura anterior es admisible, la clase de las razones inferenciales de (C5), sean dialécticas o peirásticas, coincide con la de las proposiciones inferenciales dialécticas de *APr.*, y con la de la proposición dialéctica de *Top.* Ello deja algunas enseñanzas. La más importante es que en (C5) no se trata de una clasificación de argumentos o razonamientos correspondientes a estructuras silogísticas diferenciadas (συλλογισμοί). Aristóteles puede establecer contrastes dentro de una misma clase de proposiciones silogísticas dialécticas (por ejemplo, por su valor cognitivo, como en *APr.*) cuando su análisis teórico se enfoca en la utilización de tales artículos por parte de quien realiza esa búsqueda de conocimiento o examen inferencial dialécticos y no en su virtual interlocutor. En el caso de la diferenciación presente en (C5), el enfoque sobre el punto de vista no parece diverso: las proposiciones inferenciales se distinguen por cierta clase de legitimidad en su utilización para quien lleva adelante el proceso dialéctico en juego; un tipo de legitimidad que la naturaleza de su punto de origen parece requerirles.

En efecto, en segundo lugar, (C5) señala que las razones inferenciales dialécticas, esto es, sus proposiciones peculiares, surgen de *endoxa* y, por tanto, no se identifican necesariamente con ellos ni en su contenido ni en el estado o grado de reputación. Una consecuencia paralela resulta de las razones peirásticas, las que surgen de las creencias del interlocutor.

Según muestra – allí mismo – la caracterización textual de las razones didácticas (*SE* 165b1-3)⁸⁷ y demostrativas (b9), el hecho de surgir de las creencias del interlocutor no opone las razones infe-

renciales peirásticas a las que surgen de *endoxa* sino a las que surgen de los principios apropiados a cada esfera de conocimiento (v.g. las matemáticas)⁸⁸. Por ello, para la peirástica, que procede a dejar en evidencia a quien pretende tener un conocimiento experto no teniéndolo, las razones inferenciales de que echa mano el interrogador peirástico que refuta exitosamente no surgen de cualquier creencia del interlocutor, sino de las que es necesario que el interlocutor sepa *qua* pretendido y falso conocedor. Sus creencias han de coincidir, no con principios propios, sino con ciertas consecuencias (o teoremas)⁸⁹, de la esfera de conocimiento experto que el interrogado pretende engañosamente dominar; las razones inferenciales aducidas por el interrogador surgen de ellas⁹⁰. En otras palabras, la oposición relevante de (C5) es entre razones inferenciales (peirásticas) que surgen de teoremas y las que surgen de principios de la esfera de conocimiento experto. Pienso que no se fuerza el espíritu aristotélico, si se considera – y, por brevedad, me refiero a – esta clase de interlocutor como un caso de *alazon*, el que finge ser experto o sabio (σοφός)⁹¹. Las razones peirásticas surgen de esta clase de *alazones*, y no se oponen tanto a las que proceden de *endoxa* como sí a las que se derivan de principios científicos; ello sólo puede implicar que su valor de verdad es falso, indeterminado o contingente y que no se han comprendido διὰ τῶν ἐξ ἀρχῆς ὑποθέσεων⁹². Esto nos sugiere ya algo sobre el tipo de ignorancia a que la peirástica se ve llamada a poner de manifiesto, pero ese es un asunto diferente sobre el que volveré en §4. De momento quisiera subrayar que (C5) no clasifica argumentos; tampoco *logoi* que se identifiquen necesariamente ni con *endoxa*, para la dialéctica, ni con creencias no-*endoxa*, para la peirástica que solemos vincular al *elenchos* socrático⁹³. De esta manera, aunque Aristóteles no ofrece ejemplos concretos⁹⁴, razones peirásticas resultarán ser todas aquellas proposiciones relativas a un tema dado, las cuales ha utilizado el interrogador refutador, y que hayan tenido origen en una íntima creencia de su interlocutor pretendidamente experto sobre el asunto, quien, sin embargo, lo ignora. Nada indica en el pasaje (C5), empero, que las proposiciones surgidas de ese modo no puedan resultar ser *endoxa* también para la

comunidad general de usuarios de opiniones. Lo que claramente no sucede – no puede suceder – es, como detectó Alejandro⁹⁵, que las razones inferenciales peirásticas que utiliza el interrogador se deriven de (o sean seleccionadas entre) el conjunto de las opiniones reputadas más objetivas o en sentido irrestricto (ἀπλῶς ἔνδοξα) con independencia de las creencias del interlocutor, sino únicamente de creencias subjetivas de – i.e. en un sentido restringido o definido (ὠρισμένως) por – quien es interrogado e ignora el tema puesto en entredicho pretendiendo que lo sabe. Así pues, las proposiciones puestas en juego por el interrogador no pueden tener como punto de partida una valoración y fundamento epistémico (por más objetivamente validado que estuviere) que resulte ajeno (o ignorado) para quien es miembro de esta clase de *alazon*: necesariamente debe saberlas el interlocutor que pretende tener conocimiento experto sin tenerlo realmente. Sin embargo, ninguna razón sistemática impide que estas creencias subjetivas coincidan con aquellas más objetivas correspondientes a *endoxa* (o *adoxa*), pues no es con el estado o valor de reputación⁹⁶ de las creencias del interlocutor y los enunciados que las expresan con lo que (C5) compromete el origen de las razones peirásticas que utiliza el interrogador.

Aristóteles, en efecto, considera que la expresión de la creencia del interrogado puede variar su estado de reputación de manera triangular. Hay tres posibilidades extremas para la *thesis* con la cual está comprometido, no quien lleva adelante el proceso inferencial dialéctico, sino el interrogado (independientemente de que pretenda tener un saber experto sin tenerlo). Es posible, pues, que la posición (*thesis*) del interrogado que se pretende examinar coincida con una opinión reputada (*endoxon*), o bien sea improbable (*adoxon*)⁹⁷, o bien ninguna de las dos cosas, i.e. se trate de una novedosa o sorprendente tesis cuya razonabilidad también cabe evaluar (*Top.* 159a39)⁹⁸. A cualquiera de esas tres posibilidades – y en principio sólo a ellas – puede enfrentarse el interrogador en los encuentros dialécticos, en los que él producirá, por diferentes caminos, razones de prueba (πειρα) o investigación (σκέψις, 159a32-33). Tomando la *thesis* como una base para la discusión, el conductor del

encuentro introducirá sus proposiciones en el proceso dialéctico, las cuales emergen de las diferentes fuentes enumeradas en (C5), ateniéndose siempre a ciertos principios de razonabilidad dialéctica: las proposiciones dialécticas que él introduce no pueden resultar (i) ni completamente inverosímiles, ni (ii) contrarias a los *endoxa*, toda vez que es él quien infiere silogísticamente tal como el caso lo amerita (ὁ καλῶς συλλογιζόμενος)⁹⁹. En efecto, cualquiera sea la proposición dialéctica (πρότασις διαλεκτική)¹⁰⁰ – entendida como un cuestionamiento que descansa en una opinión reputada o generalmente admitida (ἐρώτησις ἔνδοξος)¹⁰¹ – que el interrogador utilice, ella funda su necesidad de contar con esa naturaleza “*endoxon*”, esto es, con cierto grado de reputación al menos mínimo, en la siguiente legalidad dialéctica fundamental:

(C9) *Nadie, entre quienes no han perdido el juicio, (i) presentaría como proposición lo que nadie cree, ni (ii) propondría [i.e. como dificultad] lo que es manifiesto para todos o para la mayoría, porque las unas (ii) no presentan una dificultad (aporía)¹⁰², mientras que las otras (i) nadie las adoptaría¹⁰³.*

Entonces, para cada uno de aquellos tres valores de *thésis* recibida, el interrogador deberá evaluar el grado de reputación y – según se requiera, de cognoscibilidad – conveniente de las proposiciones inferenciales que él introducirá, en relación con el estado de reputación esperable en su conclusión¹⁰⁴, a fin de que resulten aceptables para su interlocutor (159b4-35). En ello se apoya la legitimidad de utilización de sus proposiciones: él siempre infiere silogísticamente a partir de las opiniones más reputadas y más cognoscibles (ἐξ ἔνδοξοτέρων καὶ γνωριμωτέρων, b8)¹⁰⁵ que el caso en el triángulo de reputación exige. La insistencia de Aristóteles en ese punto no es más que el resultado de la coherencia de su concepción respecto del arte inferencial que creyó haber descubierto para la función de la dialéctica por sí y la *peirástica*¹⁰⁶: las proposiciones introducidas por el interrogador deben tener siempre cierto grado de reputación y, por tanto, valer como *endoxa*¹⁰⁷, lo cual transmitirá cierto carácter probatorio y de reputación al silo-

gismo que constituye¹⁰⁸. Pues aun en el peor de los casos, cuando él necesita concluir algo completamente improbable (ἀπλῶς ἄδοξον), i.e. absurdo para cualquiera, sus proposiciones son o bien todas opiniones corrientes (τὰ δοκοῦντα πάντα) o bien cuantas son menos *adoxa* que la conclusión; en otras palabras, deben tener un grado aunque sea mínimo del carácter *endoxon* (cf. 159b14-19). Éste es el caso extremo en que el interlocutor propone una *thesis* objetiva y completamente *endoxon* y el dialéctico llega a refutarla. ¿Pero qué sucede cuando el interlocutor propone una *thesis* cuyo estado de reputación no es tan objetivo o difundido, sino que lo tiene de un modo definido por él mismo? ¿Está el interrogador exceptuado de introducir una proposición con algún grado de reputación, i.e. con cierto carácter *endoxon*? La respuesta de Aristóteles es negativa. El modo de proceder del conductor del encuentro dialéctico no presenta diferencias sustanciales en relación con la *thesis* que revista algunos de los estados de reputación ἔνδοξον o ἄδοξον del triángulo, ya revistieran alguno de esos estados de manera irrestricta (ἀπλῶς), ya lo hicieran de manera definida o determinada (ὠρισμένως)¹⁰⁹ por el interrogado. Este último caso es aquel en el cual el interrogador debe establecer su proposición con relación a la opinión – que el mismo interrogado juzga (κρίνοντα) como – corriente (τὸ δοκοῦν) en cierto círculo¹¹⁰, y no establecer las que el interrogado no considera así¹¹¹.

En síntesis, ya que (C5) compromete el origen las razones silogísticas *peirásticas* con las creencias del interrogado alaz n independientemente del estado de reputación que sus expresiones tengan para el interrogador, el pasaje deja abierta –razonablemente – la posibilidad de que cualquiera de los tres estados de reputación de las creencias sean el origen de las proposiciones *peirásticas* que utiliza el interrogador. Así, en un proceder efectivamente *peirástico* con origen en cualquiera de esos tres casos, el dialéctico no podrá evitar el requerimiento de contar con cierto grado de reputación para sus proposiciones dependiendo de – i.e. restringiéndose a – las creencias o consideraciones del interlocutor *alazon*. Si esto es así, la *peirástica* comporta la refutación exitosa del *alazon* que presume de poseer un conocimiento

experto sin tenerlo, como indicaban (C2) y (C3), y su ejecutor procede a partir de las proposiciones con el mayor grado de reputación posible según sea el caso, i.e. de algún tipo de *endoxa*.

Así pues, el sentido de la clasificación en géneros de razones inferenciales dialécticas y peirásticas en (C5) es mostrar en qué caso resultará una diferencia en la naturaleza de las proposiciones inferenciales del interrogador dialéctico: cuando ateniéndose al precepto de contar con cierto grado de reputación de sus proposiciones, en cualquier caso de estado de reputación de la *thesis* a la que se enfrenta, el interlocutor haya tenido la pretensión de poseer un saber experto sin tenerlo y el interrogador haya tenido presente que el grado de reputación de sus proposiciones dialécticas introducidas es dependiente de las creencias de ese interlocutor. Las proposiciones silogísticas utilizadas por quien lleva adelante el proceso pueden valer cognitivamente para él, en diferentes momentos del proceso, tanto como cuestionamientos como por asunciones de opiniones reputadas y, en ambos casos, pueden haber surgido de opiniones reputadas: en el caso general de un proceso dialéctico, con independencia de lo que crea el interlocutor que sostiene cierta tesis en relación con un asunto dado, en el caso específico de la refutación peirástica exitosa del interlocutor, sin independencia de ello.

§4 Lo que ignora el individuo que es objeto de la peirástica

En contra de la idea que propongo de que las razones peirásticas introducidas por el interrogador siempre deben tener algún grado de reputación y valer como cierta clase de *endoxa*, estaba la concepción contratextual de que las razones de esa clase deben revestir un carácter puramente subjetivo sin grado de reputación alguno (i.e. no *endoxon*), tal como deberían ser, según esa hipótesis, las creencias que les dan origen¹¹². Pero esa lectura no es aristotélica. A partir de la concepción de Aristóteles que he mostrado, puede verse que el interrogado está habilitado a introducir tesis de diferente estado de reputación, e incluso irrestrictamente *endoxa* y ser – peirásticamente – refutado. Un caso como ese,

muestra que la ignorancia del que pretende tener un saber experto, la cual es aludida como característica del origen de las proposiciones peirásticas del interrogador, no puede referirse al conocimiento del interrogado de la propia *thesis* que introduce en la discusión. Una *thesis* que incluso puede resultar una consecuencia o teorema perteneciente a cierta esfera de conocimiento experto que el interrogado pretende dominar¹¹³. Aquella ignorancia refiere al conocimiento experto (*episteme*) sobre el *pragma* en discusión que el interrogado pretende tener pero no tiene, mientras que un sabio experto en esa materia sí lo tendría.

En efecto, los *endoxa* pueden ser, característicamente, opiniones reputadas para los sabios, pero lo que hace sabio a alguien, o conocedor experto respecto de cada una de las materias científicas, no es meramente conocer los *endoxa*, ni tener una noción verdadera, sino el hecho de ser minucioso y capaz de enseñar las causas (*aitiai*) relacionadas con el conocimiento experto que tiene¹¹⁴. Ya que parte de los *endoxa* son opiniones reputadas para los sabios, y que la ignorancia aludida en el origen de las razones peirásticas está ligada a desconocer las explicaciones causales que debería tener el conocedor y no a no conocer los *endoxa*, nada impide que esta clase de ignorante – sobre la que opera la peirástica – pueda sostener una tesis *endoxon*, incluso una que sea verdadera. En efecto quien mediante un razonamiento erístico, i.e. sofístico, defiende y concluye en la *thesis* que, introducida en un encuentro dialéctico, el peirástico aristotélico es capaz de refutar con éxito, podrá haber introducido una *thesis* verdadera pero no podrá dar cuenta – como un sabio o experto sí podría – de las causas, ya que su *thesis* surge de un razonamiento falaz del porqué (τοῦ διὰ τί ἀπατητικός, SE 171b10), y quien no comprende la explicación del porqué (lo que equivale a no tener demostración de la causa¹¹⁵), no cuenta como conocedor experto *more scientium* (ἐπιστήμων)¹¹⁶. En otras palabras, el *alazon* desconoce lo que concierne a los principios del conocimiento experto en cuestión y, por ende, la *thesis* que introduce no la ha comprendido διὰ τῶν ἐξ ἀρχῆς ὑποθέσεων: esta falta de comprensión corresponde, como se ha visto, a la que caracteriza a la sofística frente a la

filosofía¹¹⁷. A descubrir silogísticamente esta falla de quien procede como si conociera (ὤς εἰδὼς), i.e. fingiendo tener un saber que no tiene, es a la que está llamada la peirástica.

El interrogador aristotélico no espera del interlocutor, quien cualifica para él como miembro de un encuentro dialéctico, que pueda reconocer su propia *thesis* como perteneciente a alguno de los estados de reputación (*endoxon*, *adoxon* o *paradoxon*). Todo lo que de él requiere es que esté en su sano juicio y precise de una explicación. Este requerimiento que, en parte, era el expresado en (C9) como fundamento racional del carácter *endoxon* de las proposiciones dialécticas del propio interrogador en general, se expresa mejor en *Retórica*: la dialéctica «infiere silogísticamente <pero> no a partir de cualquier cosa al azar (pues también algunas cosas les resultan manifiestas a los locos¹¹⁸), sino que ella <lo hace> como consecuencia de quienes están necesitados de una explicación»¹¹⁹. Entonces, el interrogado podría introducir una *thesis* que fuera evaluada por su interrogador como completamente *adoxon*, pero no que lo fuera para él mismo sin violar los requerimientos racionales (especialmente (C9)-i) para contar como interrogado en un encuentro dialéctico. Se sigue que, en cualquier caso, el mismo interrogado en un encuentro de tal índole debe considerar con cierto grado de reputación su propia *thesis* aun cuando el dialéctico considere y muestre, por refutación, que no lo tiene¹²⁰.

§5 La peirástica manifiesta como cierto momento de la dialéctica.

El pasaje (C3) indica que la dialéctica, en función refutatoria, puede fallar y concluir falsedades pero la peirástica no puede hacerlo. Aristóteles contempla aquí el caso de la refutación dialéctica aparente, en la que se hace presente la inferencia silogística de falsedades¹²¹. He mostrado¹²² que en la clasificación de las refutaciones no existe una que sea peirástica aparente, aunque sí una que sea dialéctica. La razón por la cual la dialéctica puede producir ese fallo es la ignorancia del interlocutor¹²³, i.e. que Aristóteles no considera como posibilidad de falla de la dialéctica el yerro del interrogador que

sabe recibir el *logos*, tal como el caso de la función peirástica a-(C4) y iv-(C7) indican. Ello entraña, a mi juicio, dos consideraciones.

Primero, a la luz de los fines y funciones del arte de inferir a partir de *endoxa* que (C1) presenta (cf. §2), la más obvia consiste en que la dialéctica admite un empleo, sin un éxito garantizado, con la función general de tipo a-(C4): saber recibir o estimar el *logos* en juego; y no únicamente defender el propio *logos* por *endoxa* en un empleo de tipo b-(C4). Aun cuando el interrogador sepa cómo tratar con el *logos* recibido de su interlocutor y conozca los procedimientos aristotélicos requeridos para revelar al que miente sobre su saber experto por refutación¹²⁴, su proceder dialéctico puede fallar, i.e. la práctica de su técnica inferencial puede no lograr alcanzar su fin de encontrar una prueba dialécticamente ὤς εἰδὼς, aunque ciertamente cumple el fin de encontrar una prueba dialécticamente pero que no es exitosamente peirástica. Así, en segundo lugar, (C3) parece entrañar, que sólo cuando la dialéctica en función refutatoria tiene éxito al mostrar la ignorancia del interlocutor con relación al asunto preciso en discusión, es reconocida por Aristóteles como un caso específico de sí misma: la peirástica.

Si esto es así, se puede sumar otra razón para afirmar que no hay, en Aristóteles, una forma de silogismo o razonamiento propio de la peirástica, sino unas ciertas circunstancias determinantes en el origen de la actividad, la realización efectiva de una función, y un fin (i.e. unos resultados) diferenciados en la aplicación de las mismas formas silogísticas utilizables en la dialéctica¹²⁵. En efecto, nótese que, según (C3), sería imposible detectar si un encuentro dialéctico es peirástico hasta que no finalice con éxito, es decir, hasta que no se observe el cumplimiento de la finalidad que allí se expresa (mostrar que el individuo ignora lo que pretende que sabe). Pues es imposible detectar si un individuo meramente pretende – o ha hecho profesión de – tener conocimiento experto sin tenerlo realmente, hasta finalizar exitosamente una refutación, i.e. hasta que haya tenido efectivo cumplimiento la función peirástica de refutar al individuo, a quien se considera, con relación al asunto en juego, según se desprende de los pasajes (C1) a (C4). En otras palabras, uno

puede intentar refutar y proceder peirásticamente, pero mientras lo intenta – sin obtener todavía el resultado – sólo puede afirmar que está procediendo dialécticamente; y, si uno no tiene éxito finalmente en la refutación y en mostrar la ignorancia de quien pretende saber exponiendo cierta tesis, uno no podrá afirmar, ciertamente, que ha desarrollado una actividad peirástica, pero siempre podrá decir que se comportó como un dialéctico, aunque haya concluido algo falso debido a la ignorancia de su interlocutor que uno no ha podido revelar argumentativamente. Por ende, los elementos argumentales de la técnica que la peirástica requiere, para Aristóteles, están contenidos en, o son idénticos a, los de la dialéctica¹²⁶. Podría decirse, pues, que la peirástica consiste o se revela en cierto momento refutatorio exitoso de la dialéctica filosóficamente aplicada¹²⁷. Si ello es así, Aristóteles no ha tenido necesidad de incluir la peirástica como un tipo de silogismo más entre los que clasifica en *Top. I 1* y, por tanto, no hay razón para echarla allí de menos¹²⁸. Ese momento refutatorio es aquel en el que efectivamente se realiza con éxito la parte de la tarea dialéctica consistente en poner en evidencia al que no sabe o miente al pretender que sabe, parte la cual, en algún caso, puede no realizarse de ese modo debido a la especial ignorancia del interrogado analizada en §4. Además, ya que la cualidad del *alazon* entendido como pretendido y falso conocedor que puede tener el interlocutor no se revela inmediatamente o por sí misma, pues según (C3) revelarla es precisamente la finalidad de la peirástica como actividad dialéctica, también la caracterización conceptual de las razones peirásticas de (C5) fuerza a que la detección teórica de una razón como efectivamente peirástica no pueda resultar segura sino hasta que el dialéctico haya probado la ignorancia de su interlocutor, por la utilización de esa razón surgida de su creencia, refutándolo como conocedor del asunto en cuestión. Este parece ser, razonablemente, el motivo por el cual Aristóteles no ha podido ofrecer ejemplos de razones peirásticas. A diferencia de un científico que enseña, quien podría saber de antemano que las proposiciones inferenciales que utilizará al instruir a un discípulo resultan aristotélicamente didácticas, el dialéctico no podrá saber que las razones inferen-

ciales dialécticas que ha utilizado han resultado ser efectivamente peirásticas hasta concluir con éxito su refutación del interlocutor, aun conociendo de antemano la clasificación teórica de Aristóteles presente en (C5).

Así pues, en su visión la dialéctica en general es, consistentemente, una técnica no sólo de formular preguntas (ἐρωτητική, *SE* 172a18), sino también facultada para el examen o evaluación (πειραστική, a21). Al ocuparse efectivamente en estas tareas, ella misma podrá resultar en una actividad y un tipo de saber operativo característicamente distinguidos bajo el rótulo sustantivo de “peirástica”, sin embargo:

(C10) La peirástica es conocimiento experto (episteme) sobre nada determinado. Por eso se ocupa, incluso, con todas las cosas¹²⁹, y uno puede ejercerla aun ignorando el asunto de que se trata¹³⁰.

La caracterización anterior puede parecer provocativa, pero es bastante ajustada a la propia doctrina aristotélica, la cual se yergue sobre, y plausiblemente en respuesta a, la herencia platónica sobre el mismo programa fallido de contar, en aquel caso bajo la noción de σωφροσύνη, con un «conocimiento experto del conocimiento experto y de la carencia de conocimiento experto»¹³¹, el cual no sólo fuera ejercido sobre el mismo individuo que lo tiene, sino sobre los otros¹³², en relación con todos los temas relativos a los conocimientos expertos¹³³, y capaz alejar a los charlatanes¹³⁴ (*alazones*). De ese modo se impediría que, inmiscuyéndose, la carencia de conocimiento experto (*anepistemosyne*) colabore¹³⁵ en la empresa humana de actuar y vivir con conocimiento experto (ἐπιστημόνως)¹³⁶. A diferencia de la dificultad platónica de considerar aquella *episteme* como un saber de contenidos¹³⁷, Aristóteles parece haber pensado que se trata, tal como señalaba (C7) para la función de quien tiene ese conocimiento, de un saber que puede ser tenido con certeza, como lo que modernamente comprendemos como un saber de uso – i.e. procedimental – susceptible de ser estructurado y puesto al descubierto en una cierta técnica, tal como hizo Aristóteles a lo largo de *Tópicos*. Ese tipo de saber no tiene como

contenido un género temático en particular, sino que – platónicamente – puede abordarlos todos. Con esa particularidad, el estagirita distingue claramente su saber de uso del carácter que tienen los conocimientos expertos o disciplinas restringidas a un género de estudio como la geometría (a21-22).

(C11) *Por eso también todos los legos utilizan en cierto sentido la dialéctica y la peirástica, pues todos en cierta medida intentan examinar al que hace profesión de <tener el conocimiento experto>*¹³⁸.

(C12) *Así pues, todos refutan: porque comparten, sin las reglas de la técnica, eso que, de manera regulada, es materia de la dialéctica*¹³⁹, *y el peirástico con técnica silogística es un dialéctico*¹⁴⁰.

El pasaje (C11) confirma que el hecho de intentar refutar a quien pretende que tiene conocimiento experto sin tenerlo no es la actividad exclusiva de la peirástica. En la lectura que he defendido, ello se explica porque todo intento tal es dialéctico, pero sólo cuando es exitoso – i.e. alcanza su fin – es considerado por Aristóteles como peirástico. Eso cuyo saber comparten en (C12) tanto los expertos como los legos que refutan son ciertos artículos comunes (*koína*) utilizados por todas las disciplinas (*SE* 172a29, 32)¹⁴¹, diferenciados de los principios no compartidos por – i.e. propios de – cada una de ellas¹⁴². Las finalidades de la dialéctica en sentido amplio y de la peirástica en particular pueden intentar ser perseguidas por cualquier lego que, de manera natural, sepa poner en obra las funciones inferenciales correspondientes al caso. La dialéctica aristotélica codificada en *Tópicos*, sin embargo, objetiva las reglas de uso de esos dialécticos e incluso peirásticos naturales que, como Sócrates, fueron capaces de refutar con éxito sin conocer la *dynamis* o *techné syllogistike* descubierta por Aristóteles, lo que los hubiera convertido en verdaderos dialécticos aristotélicos. Pero Sócrates, no pudo serlo y, por ende, tampoco su actividad una peirástica aristotélica *stricto sensu*. Si puede llamarse “fuerte” (*ισχύς*), con Aristóteles, al nivel hasta cual él creyó elevar a la dialéctica y, consecuentemente, a la peirástica, la dialéctica sin las reglas de la técnica a las que alude (C12), ejercida naturalmente por Sócrates, como un

lego en esa técnica finalmente develada en *Tópicos*, ha sido para Aristóteles una dialéctica, refutatoria y exitosa y, por ende, peirástica, pero ambas cosas en un sentido metodológicamente débil¹⁴³.

En nuestros términos, pienso que el saber de uso de Sócrates, por lo que nos ha llegado al menos, admite una adecuada proximidad con la descripción que Wolfgang Wieland hace de la muy discutida dialéctica platónica, la cual «no es por tanto una conformación del tipo de una teoría o de un sistema de proposiciones. No es casual que con frecuencia se hable de ella en Platón como de una capacidad. Así, no hay tampoco una doctrina dialéctica sino siempre un poder dialéctico. Lo que distingue al dialéctico – en Platón casi siempre personificado por la figura de Sócrates – no es la posesión de un saber que se pueda expresar en proposiciones fijables por escrito [...] Lo que lo distingue es la posesión de un saber de uso que no consiste en la posesión y el conocimiento de proposiciones sino que se acredita en el trato con proposiciones de modo adecuado a la situación. Respecto de ese saber de uso, sin embargo, está Sócrates por encima de todos sus interlocutores y contemporáneos. Este saber de uso no es nada “indecible” en el sentido de que no se pudiera hablar sobre él. Por el contrario, precisamente en Platón se lo hace a menudo objeto de una elucidación»¹⁴⁴. Y, cabe agregar, en Aristóteles se codifica, finalmente¹⁴⁵.

§6 El sano juicio dialéctico de Sócrates

Ahora bien, en la última oración de (C4) Aristóteles dice que la causa de que deba defenderse la tesis de la misma manera que por obra de las cosas más generalmente admitidas o reputadas (*éndoxa*) ya fue explicitada. Es textualmente claro que la afirmación es parte de su explicación de la función b-(C4) señalada en §2: el recurso de utilidad filosófica de la dialéctica el cual puede volverse incluso, según (C8), peirástico. La explicación causal (*aitia*) elidida en (C4) debe, pues, dar cuenta de por qué conviene proceder *ὡς δι' ἐνδοξοτάτων ὁμοτρόπως* en relación con un *logos* defendido por el investigador dialéctico. Aunque no sería

improbable que Aristóteles se refiera a un conjunto de razones previamente manifestadas, debido a que expresa el fundamento racional de la necesidad de contar con esa naturaleza “*éndoxon*” – i.e. con cierto grado de reputación – que la proposición dialéctica (πρότασις διαλεκτική) en general debe tener, pienso que aquella causa elidida en (C4) ha de corresponder a la legalidad dialéctica mínima que hemos visto expresada en (C9)¹⁴⁶.

Inmediatamente, (C4) continúa con la aclaración concesiva (ἐπει) ¹⁴⁷ del especial caso socrático y finaliza con la razón (γὰρ) directa de por qué, en su caso, se da esa circunstancia particular de no responder a la pregunta qué es x. Esta última razón – su admisión de ignorancia – no puede ser inconsistente con la *aitia* elidida (C9). En otras palabras, la razón general (C9) y la explicación de la función b-(C4) parecen tener estrecha relación con el caso de la actividad socrática que, al menos para nosotros, resulta sobre todo refutatoria. Sin embargo, esa relación no es explícita. Quisiera sugerir que ella abarca dos aspectos sintetizados en la mención de Sócrates en (C4): uno restringido al visible objetivo argumental del pasaje y, consecuentemente, a la perspectiva de Aristóteles sobre la peculiar pregunta socrática; otro más sistemático concierne a las aristas del proceder filosófico general de Sócrates que se pueden iluminar mediante proyección de elementos de la dialéctica más amplia de Aristóteles, lo cual muestra una visión filosófica plausible del último sobre el primero. Así, por una parte, pienso que en el esquema dialéctico de Aristóteles, el impulso que mueve a Sócrates en la búsqueda del qué es, visible en la formulación de su característica pregunta, está motivado por el mismo fundamento racional que los *éndoxa* mediante los cuales un dialéctico aristotélico puede aplicar filosóficamente su arte, incluso, de manera no peirástica. Por la otra, sugiero, Sócrates procedía por *éndoxa* en su indagación refutatoria, tanto al formular preguntas con ánimo de aprender de su interlocutor lo que él confiesa no saber, como en el curso de los razonamientos involucrados en esa clase de indagación.

Comienzo por el aspecto que concierne al marco argumental de (C4). En la mente de Aristó-

teles, como he mostrado, Sócrates pudo, en cierta forma, proceder como un dialéctico no peirástico en relación con el qué es (τί ἐστιν)¹⁴⁸, pero él no respondía a qué es x. Al comienzo de §2 se pudo ver que, al no poseer la respuesta a esa pregunta, Sócrates no podía obrar inferencialmente de otra manera que διαλεκτικῶς y, por tanto, debió proceder, a juicio de Aristóteles, ἐξ ὧν ἐνδέχεται ἐνδοξοτάτων¹⁴⁹. Este parece ser el trasfondo de aquella relación no explícita.

En efecto, la sola formulación de la pregunta socrática parece haberle sugerido a Aristóteles que aquél buscaba proceder como indica b-(C4), defendiendo una *thesis* propia sin poder hacerlo realmente por no tener el qué es como punto de partida para su prueba silogística. Desde la óptica del estagirita, Sócrates «razonablemente buscaba el qué es, porque buscaba inferir silogísticamente, y un principio de los silogismos es el qué es»¹⁵⁰. Lo que Aristóteles parece haber visto, pues, es que la causa (C9) de que se deba proceder ὡς δι' ἐνδοξοτάτων ὁμοτρόπως en relación con un *logos* – explicativo o definicional – defendido silogísticamente según b-(C4) es, incluso, la misma que movía a Sócrates a preguntar (aunque no pudiera responder definicionalmente debido a su confesada ignorancia de) qué es x, porque al formular ese cuestionamiento buscaba inferir silogísticamente, defendiendo una posición, conforme a b-(C4) sin hacerlo. En otras palabras, Aristóteles parece querer decir que a la base de la dialéctica filosóficamente aplicada, pero aristotélicamente débil, del proceder de Sócrates se encuentra la misma legalidad (C9) que él exige a la dialéctica *stricto sensu* de b-(C4). En este aspecto, (C9) es una razón que está detrás de la búsqueda casi obsesiva pero nunca satisfecha de Sócrates, esa que a los ojos de Aristóteles lo mostraba concentrado en las definiciones (περὶ ὀρισμῶν ἐπιστήσας)¹⁵¹ que él mismo no podía ofrecer. Una búsqueda que en el fondo no era otra que la de obrar dialécticamente según b-(C4): si bien Sócrates no procedía – no podía hacerlo debido a la admisión de su ignorancia – según b-(C4), preguntaba incluso debido a (καὶ διὰ τοῦτο) la misma legalidad dialéctica (C9), porque – por así decir – había caído en la esfera de la fuerza atractiva de querer defender silogística-

mente él mismo una posición, como indica b-(C4), y esa es una operación regulada por aquella misma legalidad. Este aspecto revela, pues, una parte no menor del sano juicio dialéctico que Aristóteles pudo ver proyectado en Sócrates.

Ahora bien, aquella debilidad dialéctica detectada por Aristóteles abre paso al segundo aspecto, mediante el cual subrayo algunos elementos decisivos de la teoría dialéctica de Aristóteles que pueden proyectarse sin conflicto sobre la actividad del *elenchos* socrático. Ciertamente, esa debilidad no dice nada acerca de la actividad peirástica inferencial de Sócrates; sólo indica que él no podía proceder argumentando en favor de una *thesis* ofrecida por él como respuesta a qué es x, porque la dialéctica no era todavía lo suficientemente poderosa. Ello lo ubica, dentro del esquema de la teoría dialéctica del estagirita, en el lugar de quien sólo puede considerar una *thesis* ajena, naturalmente, de manera dialéctica (*διαλεκτικῶς*), esto es, en el camino a-(C4) de quien sabe recibir un *logos*. Además, al quedar exclusivamente en el lugar que la teoría reserva para el interrogador dialéctico (cf. *Top.* 159a18-20), Sócrates debió razonar correctamente a partir de las opiniones más reputadas y más conocidas según sea el caso¹⁵². A esto se podría sumar la actitud típica de Sócrates de afirmar que él pregunta con el deseo de aprender de su interlocutor, en lugar cuestionar directamente la *thesis* introducida por el interrogado, ya que ello es un buen recurso – en términos aristotélicos – para obtener una posición falsa o absurda del interlocutor, porque su «investigación produce el lugar propio del argumento dialéctico del ataque»¹⁵³ con miras a la refutación. Aristóteles considera que una forma de las proposiciones inferenciales dialécticas es esta, precisamente, utilizada por Sócrates en esos casos: la de quien aprende indagando según el pensamiento de otro¹⁵⁴. Pienso que esto tiene su importancia porque, para él, Sócrates pudo mostrar con ello que, sin necesidad de saber nada sobre el *pragma* del conocimiento experto en cuestión, sabía recibir una explicación (*λόγον λαβεῖν*)¹⁵⁵ de parte de su interlocutor que procedía como si supiera (*ὡς εἰδῶς*) respecto de ese asunto, tal como el ejercicio de la función a-(C4) requiere. Tenemos, al menos, una evidencia sugestiva de ello:

el personaje Sócrates confiesa con cierta claridad que lo que sabe con certeza consiste exactamente en esa clase de recepción de una explicación, pero también sabe «comprenderla en su debida medida» (*ἀποδέξασθαι μετρίως*)¹⁵⁶. Si Aristóteles pudo considerar esta última parte de la actividad frente a la explicación recibida por parte de Sócrates, como la de quien infiere silogísticamente como el caso el caso lo amerita (*ὁ καλῶς συλλογιζόμενος*)¹⁵⁷, entonces, desde su óptica, tiene sentido que haya reconocido que Sócrates buscaba inferir silogísticamente a partir del qué es, aunque sólo pudiera hacerlo peirásticamente a partir de ciertos *endoxa*¹⁵⁸. En otras palabras, para Aristóteles, Sócrates no sólo pudo cumplir la función de la recepción de un *logos*, formulando preguntas porque confiesa que no sabe y que quiere aprender indagando, sino que razonaba silogísticamente como el caso lo ameritaba i.e. comprendía el *logos* recibido en su debida medida. Cabe recordar que la clase de actividad puramente inferencial (*συλλογιζόμενον*) consiste en un momento dialéctico complementario del de aprender indagando sabiendo recibir una explicación del interlocutor y que, como ella, procede por proposiciones inferenciales dialécticas¹⁵⁹. Si esto fuera así, no cabrían dudas de que las proposiciones utilizadas por Sócrates en sus razonamientos deben haber correspondido – a juicio de Aristóteles – a asunciones de lo que era manifiesto y opinión reputada, en la dirección que fuera determinada por el interlocutor. Pero el procedimiento característico de Sócrates tiene ciertos pasos más o menos reconocibles, comenzando por su declarada confesión de ignorancia, el punto de partida de su búsqueda refutatoria¹⁶⁰, la cual resulta consistente con la práctica, y doctrinalmente coherente con las reglas, del «debate eléctico»¹⁶¹. Si bien, pues, la declarada confesión de ignorancia sobre el *pragma* en cuestión impedía a Sócrates transitar b-(C4) dejándole abierto el camino peirástico de a-(C4), no es difícil ver que esa declaración tampoco se aparta de la legalidad (C9).

En efecto, ella puede ser vista como una posición que no resultaba absurda o inadmisibles para todos ((C9)-i), y que era propuesta como algo manifiesto para la mayoría ((C9)-ii) de sus interlocutores reales o potenciales sin la pretensión de

establecer en sí misma una dificultad a ser discutida. Por el contrario, ella lo habilitaba directamente, a formular su característica pregunta “¿qué es x?”. Lo que sucede en estos momentos iniciales de su investigación, cuando el interlocutor introduce su *thésis*, ‘T’, como respuesta a la formulación de la pregunta socrática, puede traducirse a los términos de la dialéctica aristotélica como el momento estructural en que el conductor del diálogo introduce su proposición dialéctica inicial, la cual no es otra que la determinación del objeto de cuestionamiento inferencial (ἐρώτημα συλλογιστικόν), y cuyo esquema de expresión puede tener esta forma “¿x es T o no es T?”. Este cuestionamiento acerca de la contradicción es la etapa que antecede al silogismo que se desencadena en el examen refutatorio así iniciado¹⁶² y, como se ha visto¹⁶³, cuenta – para Aristóteles – como un tipo de proposición inferencial dialéctica. Por tanto, encuentra en (C9) también su fundamento. En tales circunstancias, el proceder del personaje Sócrates se muestra como el caso de quien aprende indagando (πυνθανομένον, *APr.* 24b10) mediante la evaluación de la *thésis* de su interlocutor. Mas, al lograr refutar con éxito a un interlocutor *alazon*, el personaje Sócrates revela otro elemento decisivo de su adecuación a la dialéctica aristotélica restringidamente *peirástica*: que el conocimiento experto que posee para realizar tal cosa era puramente procedimental, en el ejercicio de quien, por ignorar los teoremas introducidos por el interlocutor, ignora necesariamente el conocimiento experto material del asunto (*prágma*) de que se trata¹⁶⁴.

En síntesis, si mi lectura resulta admisible, el caso de la conocida confesión de ignorancia de Sócrates y su proceder interrogativo es presentado por Aristóteles como una evidencia más de que la función b-(C4) debe proceder ὡς δι’ ἐνδοξοτάτων ὁμοτρόπως. Precisamente, Sócrates puede contar como irónico al renunciar completamente a tener el conocimiento de los *éndoxa* relacionados con el *prágma* en discusión¹⁶⁵, pero para hacerlo debe afirmar expresamente su ignorancia y preguntar, todo lo cual – para Aristóteles – se apoya en el mismo fundamento de un *éndoxon* que no puede ser racionalmente rechazado sin desbaratar la posibilidad de realización de la indagación del *elenchos* ulterior.

Luego, el proceder refutatorio que nos resulta característicamente socrático reviste entre sus puntos de partida, en la consideración de Aristóteles, un carácter *éndoxon* también¹⁶⁶. Vale decir que por obra de las cosas más generalmente admitidas o reputadas no sólo se puede defender la propia *thesis* encontrando una prueba dialécticamente sino estimar *peirásticamente* una ajena sin ofrecer una respuesta (o definición) sobre el asunto en discusión.

Así pues, si bien Sócrates puede proceder bajo la circunstancia ὡς εἰδῶς (i.e. en el marco de la actividad dialéctica de la *peirástica* orientada al tipo 2-(C4)), desde el punto de vista de Aristóteles, no se sigue de allí que su actividad no esté regida por el postulado dialéctico (C9), i.e. que ella no involucre asunciones o proposiciones con cierto valor de reputación. Además, aun cuando Aristóteles hubiera reconocido que Sócrates utilizaba en el desarrollo de su *elenchos* “razones silogísticas *peirásticas*” que surgen de las creencias de un interlocutor¹⁶⁷, próximas a las que se mencionan en (C5), su búsqueda infructuosa del qué es, la declaración de su ignorancia y su proceder refutatorio admisiblemente *peirástico*, sin embargo, cuentan para Aristóteles como sujetos al mismo fundamento racional que regula los *éndoxa*. Luego, mi lectura se suma a la línea de argumentación conforme a la cual parece resultar falso que Sócrates sólo pudo tener la opción de emplear lo que Aristóteles llama “*peirástica*” sin emplear a la vez la dialéctica¹⁶⁸.

Mediante la proyección de los elementos teóricos de la dialéctica aristotélica al proceder refutatorio del personaje principal de los diálogos de Platón, para finalizar, no he querido sugerir ninguna pretensión de Aristóteles de identificar las reglas del *elenchos* socrático para refundirlas como parte de su dialéctica¹⁶⁹. Por el contrario, él sólo parece utilizar elementos del proceder filosófico de Sócrates como parte de la evidencia en la que apoyar sus propias visiones sobre la dialéctica filosóficamente aplicada. Ellas no ofrecen, a mi juicio, razones para pensar que dialéctica *stricto sensu* y *peirástica* encuentren una diferencia esencial en la forma de sus razonamientos; ambas proceden inferencialmente por *éndoxa* de manera dialéctica (διαλεκτικῶς), ambas se diferencian por el logro de sus finalidades, por sus funciones y

dominios específicos: peirástica resulta una forma de la dialéctica filosóficamente aplicada, la cual es reluctante a la pérdida del rumbo en la búsqueda de los principios del conocimiento experto que representa la amenaza sofisticada de la sabiduría aparente. Bajo tales circunstancias, ella se manifiesta únicamente como un momento refutatoriamente exitoso de la actividad dialéctica *stricto sensu*, al poner en evidencia la ignorancia de las causas sobre un asunto dado de quien procede como si supiera (ὡς εἰδώς). El *elenchos* socrático, según lo concebimos en su influyente versión normalizada¹⁷⁰, no sólo podría ser consumado en su sola dimensión lógica por la peirástica, sino también por la dialéctica aristotélica en función refutatoria no aparente¹⁷¹. Pero es únicamente la primera forma la que es tomada por la dialéctica filosóficamente aplicada frente a aquella amenaza epistémica.

Finalmente, es claro que Aristóteles utilizó como evidencia filosófica de sus perspectivas ciertas formas sobresalientes del proceder socrático; en particular, aquella en la que pudo ver proyectada su concepción sobre el sano juicio dialéctico que requiere la peirástica entendida como un peculiar conocimiento experto no tan descriptivamente alejado de la σωφροσύνη analizada una vez por su maestro¹⁷². Sin embargo, no parece plausible que él se haya enfocado en el *elenchos* socrático como en un fenómeno cultural excepcional del cual dar cuenta en su concepción peirástica. Él percibió sin conflicto, ciertamente, que todos los legos la utilizaban y que todos refutaban¹⁷³. En ese caso, Aristóteles tuvo al menos la oportunidad – pienso – de edificar la técnica inferencial περιραστική sobre su entendimiento de un fenómeno histórico más amplio (aplicado, en su caso, a un emergente cultural de la época capaz de obstaculizar el camino del saber filosófico): la arcaica reacción popular¹⁷⁴ de intentar examinar a quien hace profesión de tener cierto saber privilegiado o extraordinario.

Notas

1. La lógica informal reclama, como uno de sus fundamentos históricos, para una parte relevante de su estructura conceptual, la noción aristotélica de peirástica. Así pues, suele considerársela como el antecedente directo del concepto moderno de 'diálogo peirástico' (*peirastic dialogue*) o 'diálogo interrogatorio' (*examination dialogue*), el cual subsume marcos de actividad diversos, como la interrogación de testigos (v.g. en un juicio) – cf. Walton (2007, p.194) –, pero también el examen académico, la entrevista de trabajo o la evaluación de expertos (Cf. Krabbe (2007, p. 34-35)). En efecto, «el diálogo interrogatorio – llamado "diálogo peirástico" en el mundo antiguo – es un tipo especial de diálogo por derecho propio, utilizado para evaluar y poner a prueba lo que era dicho por una persona que se supone que está en una especial posición de tener conocimiento acerca de algo» (Walton, 2004, p. 280), cf. tamb. Walton (1998a, p.146). Para Krabbe (2007, p. 40-41), más específicamente, puede afirmarse que «desde el punto de vista de la nueva dialéctica, la discusión peirástica es una clase de diálogo interrogatorio experto (*expert examination dialogue*) [...] En nuestra perspectiva, la discusión peirástica puede ser subsumida o bien bajo el subtipo *interrogatorio de diálogo de persuasión*, o bien bajo el subtipo *interrogatorio de investigación, dependiendo de si al menos uno de los participantes está inicialmente comprometido – o no – con un punto de vista positivo o negativo acerca de la competencia del presunto experto*». Sobre la fundación de la lógica informal por Aristóteles cf. Walton, D. (1998b). Sobre los fundamentos históricos generales de la lógica informal puede verse con provecho Johnson (2000, esp. p. 96). Sobre cómo las nociones actuales de "discusión crítica" y de "marcos normativos de argumentación" vinculadas a la peirástica hunden sus raíces en la dialéctica de Aristóteles, cf. van Eemeren, (2004, p. 42 ss) y Krabbe (2007, p.36).
2. Obsérvese que esta asociación es independiente de si la reconstrucción de la peirástica aristotélica nos puede instruir o no sobre aspectos de la naturaleza del *elenchos* socrático. Aunque parezca un truismo, pienso que la reconstrucción de la peirástica puede decirnos algo de valor sobre cómo un autor de la talla intelectual de Aristóteles, y del nivel de revisión analítica operada sobre la obra de Platón, pudo haber comprendido componentes principales del *elenchos* socrático (cf. tamb. Bolton (1993, p.122)). Y ello, aun cuando, desde un punto de vista metodológicamente aséptico, no se tome a Aristóteles como fuente de autoridad para la comprensión de esa actividad, cf. Kahn (1998, p. 87).
3. Cf. n. 27. Entre la enormidad de los notables estudios sobre Sócrates, para algunas útiles síntesis recientes de los vivos debates que se han presentado en las últimas décadas en relación con la comprensión del *elenchos* socrático en la dimensión de su valor metodológico pueden verse con provecho Tuozzo (2011, p. 6 ss), Tarrant (2006) y Benson (2011).
4. Hasta donde puedo ver, el estudio más claramente dedicado con exclusividad a la peirástica aristotélica en sus propios términos es el de Fait (2002). Ya algunos comentaristas antiguos tuvieron problemas para la comprensión de la peirástica, a la cual de manera vacilante conectaron con el paralogismo (cf. Alejandro in*Top.* 25.19-25, ed. Wallies, 1891) o incluyeron en el dominio del silogismo sofisticado (cf. Amonio in*APr.* 2.18-21; ed. Wallies). No fue ese el caso de Miguel de Éfeso – o quien haya sido el comentarista de in*SE* 18.9-19 (ed. Wallies 1898) – quien, en una lectura más penetrante, identificó el silogismo dialéctico con el peirástico, por ser la peirástica una parte de la dialéctica. Fue, sin embargo, Edward Poste, en la segunda mitad del siglo diecinueve, quien percibió correctamente – por primera vez, luego de la primera edición crítica del *corpus aristotelicum* por Immanuel Bekker (1831) – uno de sus principales focos problemáticos: determinar la relación entre la actividad refutatoria de Sócrates y la peirástica de las *Refutaciones sofisticas*. Él temió que se sobrevalorara el poder de la peirástica, a la cual le dedicó un breve apéndice intentando establecer cuáles eran los límites de su competencia, tanto en Platón como en Aristóteles, cf. Poste (1866, p.239-244). La llama de esta dificultad volvió a cobrar algo de fuerza a partir de la réplica que intentara Robert Bolton (1993) a la parte relevante de los definitivamente influyentes estudios de Gregory Vlastos (1995 y 1992) sobre la filosofía de Sócrates, a fines del siglo pasado (cf. la parte de los estudios sobre la peirástica en Bolton (1999, p. 79-85)). Casi paralelamente, la peirástica se volvió un tópico muy controvertido entre algunos aristotelistas, en relación con otro de sus alcances: la conflictiva determinación del carácter lógico, pero también epistemológico y metodológico de la dialéctica de Aristóteles, cf. en Fait (2002, p. 447n.15) la polémica entre Bolton, Brunschwig y Devereux.

5. Cf. n. 4 y 26.

6. Para útiles síntesis sobre el lugar de *SE* en *Top.*, cf. Düring (2000, p. 100 ss) y Schreiber (2003, p.3).

7. Cf. *Top.* 100a-21: allí la peirástica no es mencionada.

8. δύναμις es virtualmente aquí un sinónimo de τέχνη, cf. *SE* 165a35 y 37, 170a36, y 183b34-b3 donde Aristóteles menciona varias veces el arte no disponible antes de que él lo investigara durante mucho tiempo con gran esfuerzo.

9. O más generalmente admitida, cf. n. 13 y n. 39.

10. *SE* 183a37-b1: εὐρεῖν δύναμιν τινα συλλογιστικὴν / περὶ τοῦ προβληθέντος ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ὡς ἐνδοξοτάτων / τοῦτο γὰρ ἔργον ἐστὶ τῆς διαλεκτικῆς καθ' αὐτὴν καὶ τῆς / πειραστικῆς (en adelante cit. por la ed. de Ross 2004). Salvo mención en contrario, las traducciones de textos antiguos y modernos me pertenecen.

11. Vid. *SE* 183b15-184b8. Bolton (1993, p.121) parece estar en lo correcto al subrayar que Aristóteles ha sido consciente de que él no inventó «el método de investigación y de prueba el cual llamó “dialéctica en sentido estricto y peirástica”, pero sí de que puso al descubierto «una codificación de las reglas para la practica apropiada de un método que ya estaba ampliamente en uso».

12. Aunque, en ocasiones, se la traduce oscuramente por “crítica”, v.g. Fait (2002).

13. Característicamente en *Tópicos*, los *endoxa* (opiniones reputadas) son descritos como «consideraciones corrientes para todos, o para la mayoría, o para todos o la mayoría de los sabios, o para los conspicuos y reputados» (100b21-23). Esta definición muestra que el valor o estado de reputación de estas consideraciones no es una propiedad material de las proposiciones que valen como *endoxa*, sino una relación de admisibilidad externa a ellas, la cual admite grados, tanto desde el punto de vista cuantitativo como desde el cualitativo de quienes las admiten. (He adelantado aquí el uso de una expresión que clarificaré con más detalle en §3. Utilizo “estado” o “valor de reputación” para indicar – con Aristóteles – que una *thesis* introducida en el diálogo reviste alguno de estos tres valores: *endoxon*, *adoxon*, o *paradoxon*). Cf. Gamba (2002, p.100-1) y Bolton (1999, p.75-79). Para otros usos del término cf. Bonitz (1955, p. 250a).

14. Bolton (1994, p.327) creyó, sin embargo, que πειραστική era «un término técnico uniformemente utilizado en otros lugares para describir un tipo especial de argumentos», cf. tamb. Bolton (1999, p.80).

15. Característica e influyentemente establecida por Vlastos (1992, p.94).

16. Vid. §3.

17. Cf. n. 26.

18. Los mss. C, u, D, junto con la traducción de Boecio y la paráfrasis de Sofonias (*ad* 171b5), en el hecho de que la peirástica sea una cierta dialéctica, encuentran una razón de que la peirástica considere todas las cosas: διὸ περὶ πάντων ἐπισηοπεῖ; cf. 172a28-29; διὸ καὶ περὶ / πάντων ἐστὶ. Ross, que sigue el grupo de mss. B y a Miguel de Éfeso, no incluye la frase en el texto. Cf. tamb. *Metaph.* 1004b19-20: οἱ διαλεκτικοὶ / διαλέγονται περὶ ἁπάντων.

19. Cf. *SE* 165b6: προσποιούμενῳ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην.

20. *SE* 171b4-6: ἡ γὰρ πειραστικὴ ἐστὶ διαλεκτικὴ / κῆ τις καὶ θεωρεῖ οὐ τὸν εἶδός τε ἀλλὰ τὸν ἀγνοοῦντα καὶ / προσποιούμενον.

21. Este es uno de los aspectos en los cuales la peirástica coincide bastante bien con el examen socrático – a pesar de todas las dificultades que su comprensión entraña – tal como se lo describe en *Apología* y en otros diálogos platónicos, vid. Kahn (1998, p.97), cf. tamb. Tarrant (2006, p. 256-260) y Benson (2011, p.184).

22. Miguel de Éfeso creyó que el peirástico hacía esto en provecho de esta clase de ignorante, cf. in *SE* 89.27 (ed. Wallies 1898). No sabemos qué le sugirió esa lectura, pero cf. n. 119.

23. Ya que como la ignorancia del interlocutor se da, entre otros, también en el caso del *alazon* (cf. n. 91) que puede pretender que tiene – sin tenerlo – un conocimiento experto (pues «pretende «tener» las cosas reputadas – *endoxa* – incluso cuando no le pertenecen, y «pretende» que ellas son más importantes que lo que es el caso», *EN* 1127a21-22), y que considerar a esta clase de interlocutores es función de la peirástica según (C2), y que, además, ella encuentra el origen de sus *logoi* en las creencias del pretendido experto según (C5)–vid. *Infra* –, el sentido de la doctrina de Aristóteles parecería indicar que remite a la peirástica, i.e. a la más alejada de las referencias textuales. Así

lo traduce Bolton (2012, p.279), por ejemplo. Vale decir que sería la peirástica la que puede fallar veritativamente, pero no la dialéctica. Sin embargo, para la mirada textualista puede resultar un poco reluciente forzar a αὐτή – como si se tratase de una repetición enfática del sujeto de una parentética, por lo demás, inexistente – a remitir a la más alejada de las referencias; la gramática sugiere que la lectura más natural es a la referencia más cercana, i.e. a la dialéctica. Me inclinaré por esta lectura, por la razón expuesta y por razones doctrinales también. Primero, Aristóteles contempla la posibilidad de que, en el encuentro dialéctico, quien lo conduce introduzca un *lógos* falso debido a una falla suya, o cuando no se da cuenta (*Top.* 162b16-18). Esta falla hará que el valor de verdad de la conclusión de su razonamiento no esté asegurado (162b12-15). En otras palabras, existe evidencia adicional de que la dialéctica incluye la posibilidad de la falla veritativa, y no la hay de que a la peirástica le suceda tal cosa. Segundo, de la ignorancia del interlocutor no se sigue su falsa pretensión de tener un conocimiento (que es un requerimiento de la peirástica), como sucede en el conocido caso del esclavo del *Menón* de Platón, por ejemplo. Aun si mi propuesta de lectura es admisible, naturalmente, la dificultad más seria en contra podría ser la que representa la lectura de Miguel de Éfeso, según la cual tanto la dialéctica como la peirástica podían inferir algo falso, pues la peirástica está subordinada a la dialéctica, al ser –como lo es – una parte suya, cf. in *SE* 72.28 ss (ed. Wallies 1898). En §5 intentaré, sin embargo, defender una interpretación que, apoyándose precisamente en esa dependencia incuestionable, no presupone esa dificultad.

24. *SE* 169b23-27: εἰσὶ δ' οὗτοι οἱ μὴ κατὰ τὸ πρᾶγμα / ἐλέγχοντες καὶ δεικνύντες ἀγνοοῦντας, ὅπερ ἦν τῆς πειραστικῆς / κῆς. ἐστὶ δ' ἡ πειραστικὴ μέρος τῆς διαλεκτικῆς· αὐτὴ δὲ / δύναται συλλογίζεσθαι ψεῦδος δι' ἀγνοίαν τοῦ διδόντος τὸν / λόγον.

25. En *SE* 167a23-27, Aristóteles exige, para asegurar el carácter legítimo de la refutación, una serie de condiciones concernientes al *pragma* en cuestión, las cuales se han elaborado con el modelo platónico de *Sph.* 230b-e a la vista. Como señala Dorion (2011, p. 580), Aristóteles parece quedarse allí sólo con la dimensión lógica del original, en el cual aquella estaba, a su vez, subordinada a la dimensión moral de la refutación. En cualquier caso, la refutación con relación al hecho parece una alusión al mantenimiento de aquellas condiciones, y no se aplica exclusivamente a la peirástica, sino a la refutación dialéctica también; la falla de alguna de esas condiciones convertirán a la refutación en aparente. Cf. n. 73.

26. Schreiber (2003, p.2). Como en el caso mencionado del profesor Schreiber, un tipo de silogismo diferente del dialéctico para la peirástica implicaría la existencia de una técnica diferente de la dialéctica entendida como disciplina o actividad inferencial, paralela a la dialéctica, la demostración, el paralogismo y la erística (o incluida en alguna de las dos últimas, como la entendieron Alejandro y Amonio, cf. n.4), distinguidas según la naturaleza de sus premisas y la forma de sus razonamientos, según el esquema de *Top.* I 1. La razonable confusión de los intérpretes ha llegado al punto de creer que Aristóteles «procede a desbaratar el esquema» (ibid.), que, en algunos lugares, la peirástica «es una forma de silogismo diferente de la dialéctica» (op. cit., p. 191n.6), Poste (1866, p. 5, 101 y 134) y Vlastos (1992, pp. 94 y 111)) y, en otros, «una clase de razonamiento dialéctico» (Schreiber, ibid.) y, en otros, «una función de la dialéctica» (Schreiber, op. cit., p. 100). La errónea interpretación de la peirástica, entendida como una clase diferenciada de argumentos, ha dado alas también a la pura – aunque no menos interesante – especulación: la «dialéctica peirástica» consiste en un «estilo de dialéctica» (Brickhouse, 2002, p. 154-5). Para Kirwan (1984, p. 85), en ocasiones Aristóteles identifica la peirástica y la dialéctica, en otras las diferencia, y en otras presenta a la primera como una rama de las segunda. Así, Guthrie (1981, p. 155n.3) entiende la peirástica como parte o una clase de dialéctica, pero «clasificada separadamente». Respecto de ambas, Ross (1924, p. 261 ad 1004b25) concluye que «Aristóteles no ha resuelto la distinción entre los términos». Aunque en una sintética exposición, Irwin (1995, p. 546n.56) comprende mejor la peirástica como «una, pero no la única, función de la dialéctica», si por “función” entendemos una cierta tarea que le corresponde realizar a la dialéctica. Bolton (1993, p. 122), por su parte, parece haber comprendido con justeza la relación entre el ejercicio de ambas: «practicar la peirástica es practicar la dialéctica y el razonamiento peirástico debe ser conforme a las reglas básicas de la dialéctica», pero véase n. 77.

27. Vlastos (1992, p. 266). En esta perspectiva se encuentran varias explicaciones modernas: «Peirastic is the closest successor to that Socratic questioning that characterized the early Platonic dialogues: an examination of someone's claim to know something.» (Schreiber, 2003, p.3). Sócrates

«would have no option but employ what Aristotle calls “peirastic” argument» (Vlastos, 1995, p.16n.47, cf. tamb. p. 139), véase tamb. Poste (1866, p. 236), Guthrie (1981, p. 155), Fait (2002, p. 436) y n. 47infra, Berti (2008, p.46) y Bolton (1993, p. 121-122), por citar sólo algunos casos eminentes. Entre quienes consideran que no «hay tal cosa como el “elenchos socrático”» (Brickhouse, 2002, p. 155), la asimilación del inexistente *elenchos* a la peirástica aristotélica, naturalmente, no tendría el menor sentido: sin embargo, esos mismos autores, incluso, ¡la han encontrado “plausible” (p.154)! En una dirección diferente, entre las principales reconstrucciones del *elenchos* socrático que evitan su asimilación a la peirástica, se encuentran Robinson (1941) – «every Socratic elenchus is a dialectical argument», p. 22 –, Kahn (1998) y Santas (1983).

28. Ya a fines de la era pasada y comienzos de la nuestra, se atribuye al gramático alejandrino Trasilos una clasificación filosófica de diálogos platónicos, visiblemente influenciada por los tratamientos de Aristóteles en *Top.* Los diálogos fueron distribuidos en dos grandes ramas. La primera de ellas, la de los diálogos de investigación, se subdivide, a su vez, en dos sub-ramas, una de ellas es la “gimnástica”, otra vez dividida en dos, en una de cuyos grupos se encuentran *Cármides*, *Menón*, *Íón* y *Eutifrón*: a esta clase de diálogos se la designó como “πειραστικοί”. Cf. Grote (1865, p. 160-1); también Miguel de Éfeso (in *SE* 18.26; ed. Wallies) consideró que es posible descubrir «la forma de la peirástica» en gran medida en los diálogos platónicos.

29. Cf. Vlastos (1995, p.13) y (1992, p. 95).

30. Cf. Vlastos (1995, p. 16n.47, y p. 139) y (1992, p.94).

31. προκατασκευαστέον Ross *scripsit*. La mayoría de los mss. contienen προκατασκευάζεσθαι. Resulta complejo darle sentido a *prokataskeuazo* aquí, lo cual ha estimulado ingeniosas sugerencias y variaciones cf. v.g. Fait (2002, p.457) y la reformulación de su propia traducción (p. 93) – forzada al extremo, por cierto – en los *addenda* de Poste (1866, p. 175). De la lectura de los mss. podrían resultar dos sentidos de interpretación, el primero de los cuales parece no sólo tal vez más natural sino justificar mejor la modificación de Ross: i) “ya que -uno, i.e. el candidato a dialéctico>obtiene-algo>para sí mismo...” (cf. *Top.* 118a13); ii) “ya que <qual arte inferencial>se construye paralelamente-a la dialéctica y la peirástica”.

32. Cf. Platon, *Grg.* 448a5.

33. Cf. (C1) y *Top.* 100a18-21. Sobre las utilidades del tratado cf. *Top.* 101a25 ss.

34. El sentido de *lambano* puede variar o ser difícil de precisar, pero parece bastante claro que, en contextos en los que se lo opone al ofrecimiento de las propias explicaciones, remite a la recepción de las que ofrece el interrogado, i.e. las que se obtienen, lo que parece suponer cierta “comprensión” y “estimación” por parte del interrogador, ambas son notas semánticas – tal vez evocadas – procedentes de otros significados del verbo. Cf. *Apr.* 46b5 y (C7)infra.

35. *SE* 183b1-8: ἐπεὶ δὲ προκατασκευαστέον πρὸς αὐτὴν διὰ / τὴν τῆς σοφιστικῆς γειννασίαν, ὥστ’ οὐ μόνον πείραν δύνασθαι / λαβεῖν διαλεκτικῶς ἀλλὰ καὶ ὡς εἰδῶς, διὰ τοῦτο οὐ μόνον / τό λεχθὲν ἔργον ὑπεθέμεθα τῆς πραγματείας, τὸ λόγον / δύνασθαι λαβεῖν, ἀλλὰ καὶ ὅπως λόγον ὑπέχοντες φυλά- / ζομεν τὴν θέσιν ὡς δὲ ἔνδοξοτάτων ὁμοτρόπως. τὴν δ’ αἰ- / τίαν εἰρήκαμεν τούτου, ἐπεὶ καὶ διὰ τοῦτο Σωκράτης ἠρώτα / ἀλλ’ οὐκ ἀπεκρίνετο ὡμολόγει γὰρ οὐκ εἰδέναι. El pasaje contiene numerosas dificultades textuales y posibles variantes de interpretación que no es mi propósito discutir aquí, cf. Fait (2002, p. 457 ss) y Dorion (2011, p. 578 ss).

36. *SE* 165a38-b6: Ἔστι δὴ τῶν ἐν τῷ διαλέγεσθαι λόγων τέτταρα γένη, / διδασκαλικοὶ καὶ διαλεκτικοὶ καὶ πειραστικοὶ καὶ ἐριστικοί [.../b3] διαλεκτικοὶ δ’ οἱ ἐκ / τῶν ἐνδόξων συλλογιστικοὶ ἀντιφάσεως, πειραστικοὶ δ’ οἱ ἐκ / τῶν δοκούντων τῷ ἀποκρινόμενῳ καὶ ἀναγκαῖον εἰδέναι τῷ / προσηκουμένῳ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην. Leg. ἀναγκαῖον (b5) con la mayoría de los mss.

37. En §5 sumaré otro argumento en contra de este criterio de demarcación.

38. *Top.* 105b30.

39. Cf. *Apr.* 81b18-22, de *An.* 402b26-403a2 y *Top.* 105b30-31.

40. Vid. Fait (2002, p.458).

41. Cf. Vlastos (1995, p. 16n.47); «Thus in Socratic elenchus there is no appeal to “reputable truths” (ἐνδοξα) as “starting-points” (ἀρχαί) of moral knowledge», op. cit., p. 139; vid. n. 167.

42. Cf. LSJ ad ὤς C.I, p. 2039a.

43. Sobre la base de un argumento que avanza hasta la oposición de las funciones a y b de (C4) para retrotraerlas sobre las finalidades 1 y 2, Dorion (2011, p. 579) llega a la conclusión de que la finalidad 2 puede corresponder a la tarea de quien responde, sin embargo «dans l'état actuel du texte, les deux tâches se rapportent au questionneur et l'on voit mal en quoi pourrait bien consister la seconde tâche», pero cf. n. 49.

44. Para una síntesis de las diferentes interpretaciones más metafóricas o más literalmente espaciales de la proximidad que podría expresar *geitniasis* cf. Fait (2002, p.459-460) y Dorion (2011, p. 577). Personalmente no creo que la mención a la sofística en (C4) refiera a una cuestión de procedimientos próximos entre una sofística refutadora de conocedores expertos y la peirástica, como sugiere Fait (op. cit., p. 253) sino, más literalmente, a la experiencia casi cotidiana de un fenómeno cultural engañosamente epistémico y argumentativo con consecuencias prácticas, respecto de la cual el arte inferencial de Aristóteles necesitó dar respuesta, como su maestro, también (vid. §5, (C10) y n. 131 ss): el sofista – como Aristóteles lo consideró en relación con sus estudios sobre la peirástica – cumple con las condiciones para subsumirse a uno de sus conceptos de *alazon* (cf. n. 91) y, entonces, la peirástica con arte se revela como esa actividad dialéctica mediante la cual el interrogador es capaz de desenmascarar por refutación a la clase de sofista que presume de tener un saber experto sin tenerlo realmente.

45. Cf. *Platon Cra.* 384a1-3: πρὸς- / ποιούμενος τι αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ διανοεῖσθαι ὡς εἰδῶς περὶ / αὐτοῦ.

46. Cf. *EN* 1127b19-21, *SE* 165a21-23, 171b27-29.

47. Cf. *Ap.* 23d7-9: τὰ γὰρ ἀληθῆ οἰομαὶ οὐκ ἂν / ἐθέλοιεν λέγειν, ὅτι κατὰθλοὶ γίνονται προσηκουμένοι / μὲν εἰδέναι, εἰδότες δὲ οὐδέν. Fait (2002, p.449-50) cree, incluso, que una de las razones obvias de que la peirástica fuera introducida por Aristóteles es que ella «evoca la figura de Sócrates: puesto que él era precisamente el maestro de la refutación de los sofistas y en general de aquellos que proclamaban ser sabios por cualquier razón, es del todo evidente que el arte de la crítica se recortó sobre su perfil filosófico».

48. De aquí no se sigue, como pretende Bolton (1993, p. 144) que la responsabilidad de proceder siempre a partir de lo que es más *éndoxon* – como si se tratase de una exigencia teórica de la dialéctica de Aristóteles – lo sea también del interlocutor. Aquello con lo que está comprometido (C4) es con el proceder del interrogador, según sea el caso del interrogado al que se enfrente.

49. Dorion (2011, p.578) omite esta evidencia al preguntarse «Pourquoi Aristote soutiendrait-il que le dialecticien doit mettre à l'épreuve comme s'il savait (ὡς εἰδῶς, b3) alors qu'il reconnait au contraire, au chapitre 11, qu'il est tout a fait possible, pour celui qui ne sait pas (μὴ εἰδῶς, 172a23 ; τὸν μὴ εἰδῶτα, 172a24), de proceder a une mise à l'épreuve ?».

50. *SE* 165a23-24: δῆλον ὅτι ἀναγκαῖον τούτοις καὶ τοῦ σοφοῦ ἔργον / δοκεῖ ποιεῖν, μᾶλλον ἢ ποιεῖν καὶ μὴ δοκεῖν.

51. *SE* 165a24-28 ἔστι δ' ὡς ἐν / πρὸς ἐν εἰπεῖν ἔργον περὶ ἕκαστον τοῦ εἰδότες ἀψευδεῖν μὲν / αὐτὸν περὶ ὧν οἶδε, τὸν δὲ ψευδόμενον ἐμφανίζειν δύνα- / σθαι. ταῦτα δ' ἔστι τὸ μὲν ἐν τῷ δύνασθαι δοῦναι λόγον, / τὸ δ' ἐν τῷ λαβεῖν.

52. Sobre el tipo de saber del interrogador aristotélico – y de Sócrates – vuelvo en §5. Sobre el tipo de saber que ignora el sujeto de evaluación peirástica, vid. §4

53. La referencia parece ser a ciertas explicaciones (*logoi*) derivadas de teoremas de la disciplina de cuyo conocimiento el interlocutor hace alarde, ninguna de las cuales compromete al interrogador peirástico con la necesidad de poseer el conocimiento experto efectivo concerniente a la disciplina, cf. n. 130.

54. Referenciassobre la concepción aristotélica de los *axiomata* pueden verse en Mombello (2008).

55. «Λόγον ὑπέχειν es protagonizar el papel del que responde en la justa dialéctica» (Brunschwig, 1999, p. 209, n.5 p.1 ad 100a20-21).

56. Sobre la base de las referencias de *Top.* a la utilidad de la dialéctica para la filosofía, una de las perspectivas dominantes – sin dudas estimulada por los influyentes estudios de Owen (1967) y (1986) relativos a la aplicación de la dialéctica a la física y la metafísica –, sin embargo, resulta más entusiasta: «Lo que, en mi opinión, no ha sido nunca suficientemente subrayado es que este uso de la dialéctica es “cognoscitivo”, es decir, permite conocer lo verdadero y

lo falso, y, por lo tanto, hace de la dialéctica un “instrumento” (*órganon*), vale decir, un método, de la filosofía misma, por sobre las innegables diferencias que permanecen entre las dos» (Berti, 2008, p. 52). En relación con esta utilidad filosófica de la dialéctica emergen una cantidad de dificultades debatidas, en particular, sobre el potencial desempeño suyo en la justificación de los primeros principios, vid.v.g., Irwin (1995, p. 174 ss.), Bäck (1999, p.167 ss), cf. tamb. Bolton (1999), Nussbaum (1982) y Mié (2013).

57. Cf. *Top.* 101b3. No se ha resaltado bastante –pace Bolton (1999, p.80) – que el adjetivo *exetastike* (“capaz de examinar en”) que califica a la actividad de la dialéctica tiene un significado que está incluido en la noción de *peirastike* (“facultada para examinar”). Brunschwig (1999, p. 218, n.2 p.4 ad loc.) señala convincentemente, por su parte, que «la palabra recuerda el método socrático», tal como Platón caracteriza la actividad del examen riguroso (ἐξετασις), consistente en desmentir la aparente sabiduría de los interlocutores del personaje Sócrates en Ap. 22e6.

58. Cf. *Top.* 101b3-4.

59. cf. *Metaph.* 1009a16-22.

60. *Metaph.* 1004b25-26: ἐστὶ δὲ ἡ διαλεκτικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ, ἢ δὲ σοφιστικὴ φαινόμενη, οὐσαδ' οὐ.

61. La dialéctica misma inclusive significa peirástica (ἡ <διαλεκτικὴ> αὐτὴ καὶ πειραστικὴ <έστιν>).

62. Ross (1924, p. 260), que no ve que Aristóteles haya establecido claramente la distinción entre dialéctica y peirástica (cf. n. 26) mantiene una prudente y razonable proximidad con este significado central del término: «it makes trial of the opinions of others (Soph. El. 171b3-4)», probablemente con la fórmula πειρᾶν τινοσ λαμβάνειν en mente.

63. *SE* 179b9: περὶ ὧν ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ ἐστὶ. Un escoliasta, probablemente siguiendo el comentario de Leo Magentinus, entre estas líneas de *SE* clarifica el término πειραστικὴ: “ἡ γοῦν ἐξεταστικὴ” («i.e. apta para la indagación»), vid. Bülow-Jacobsen (1982, p.76).

64. Berti (2008, p.99) ha creído ver que los dialécticos – contrapuestos a los sofistas – a los que se refiere el contexto del pasaje «no pueden ser más que los platónicos». Aun así, para que la explicación de la naturaleza peirástica – que cobra la dialéctica frente a la sofística – resulte aristotélica (según se admite), debe responder a una concepción de Aristóteles – y no de los platónicos – sobre la dialéctica.

65. Algunos han entendido que, en este contexto, el hecho de que la dialéctica es πειραστικὴ significa que es “tentativa”, lo que puede sugerir, en relación con la metáfora de la dialéctica como una suerte de vigía (cf. n. 58), la idea insuficiente de que se trata de una mera acción de tantear, o intentar alcanzar, los objetos de la filosofía sin lograrlo. La técnica de examen en que consiste la peirástica siempre tiene la fuerza probatoria que su carácter inferencial le confiere, aun cuando la naturaleza (*éndoxon*) de sus puntos de partida difiera de la de los conocimientos expertos. En efecto, Alejandro comprendió, sin dudas mejor, que, en este contexto amenazado por la sofística, la filosofía y la dialéctica difieren por la dirección que toma el arte inferencial sobre su objeto (in *Metaph.* 260, 1-3, ed. Hayduck, 1891). Así la dialéctica es «peirástica acerca de las cosas verdaderas, i.e. inferencial en lo que respecta a la opinión reputada (por eso el dialéctico incluso argue dialécticamente en relación con cada una de las dos <posiciones contrarias>)» (πειραστικὴ περὶ τῶν ἀληθῶν καὶ τοῦ ἐνδόξου συλλογιστικὴ διὸ καὶ εἰς / ἑκάτερον ὁ διαλεκτικὸς ἐπιχειρεῖ, 5-6); más precisamente, «el dialéctico es un peirástico, es decir, quien examina a los que pretenden que conocen aquellas cosas [que la filosofía conoce], pero que no las conocen (ὁ διαλεκτικὸς πειραστικὸς, τούτεστι / πειρᾶν λαμβάνων τῶν προσποιουμένων αὐτὰ εἶδέναι, οὐκ εἰδῶν δέ, 7-8). Para Alejandro, pues, el hecho de que la dialéctica, en este caso, sea peirástica, no significa mucho más que el hecho de que ella intenta probar – la ignorancia del sofista – mediante opiniones reputadas y plausibles (δι' ἐνδόξων ἐπιχειρητικῆν εἶναι; διὰ πιθανῶν τε καὶ ἐνδόξων), cf. 260, 22-29.

66. En dirección a esos objetos, a diferencia del filósofo —por utilizar la expresión de Asclepio (in *Metaph.* 246.9, ed. Hayduck)— “el dialéctico [sólo] estima peirásticamente” (ὁ μὲν διαλεκτικὸς πειραστικῶς λαμβάνει).

67. Ἐλεγχος - ἀποδείξει ἀεὶ λεγτικῶς: «the special method wich Aristotle recommends is not merely 'demonstrating by refuting'» (Kirwan, 1984, p.91). Para Code (1999, p. 175 ss.) se trata de un “meta-elenctic argument” diferenciado de la refutación cuyo objeto es una mera thésis, consistente en una «reflexión sobre el argumento refutatorio», p. 179. En cualquier caso,

la propuesta de Aristóteles revela que esta clase de *elenchos* no apunta a mostrar la falsedad de una proposición, sino a refutar al oponente mismo que precisamente «ignores the law of absurdity» (de Rijk, 2002, p. 46 n.114); y el tratamiento refutatorio de este tipo de objeto no es otro que el que la función de la peirástica permite, según (C2) y (C3). Cuando se trata de dar una prueba rigurosa de los principios científicos, ya que no hay demostración de ellos, lo único que cabe es una demostración contra el individuo que los niega: ἀπόδειξις πρὸς τόνδε (*Metaph.* 1062a3). Coincido con de Rijk (ibid) en que los pasajes de *Metaph.* Γ y Κ citados apuntan a un mismo tipo de procedimiento ἐλεγκτικῶς. En otras palabras, encuentro plausible que una demostración contra el individuo cuente como la realización peirástica, con un resultado sobre el interlocutor paralelo al de la refutación socrática, por dos razones: 1) la negación del principio entraña una amenaza falsamente epistémica contra la posibilidad del conocimiento experto y porque 2) la contrapueba que Aristóteles menciona aquí apunta «a mostrar que el adherente a la perspectiva que se ataca se volverá culpable de tener una conducta inconsistente» (de Rijk, ibid). Sin embargo, si el negador del principio de no contradicción fuera algún estudioso ingenuo (cf. Ross (1924, p. 268): Heráclito y los heracliteos, Empédocles, Anaxágoras y Demócrito) y no procediera presumiendo de ser sabio en esa materia sin serlo, tal vez simplemente se trate de lo que Aristóteles designa como “refutación dialéctica” en *SE* 170b10.

68. *Metaph.* 1006a11-18. Sobre la idea de que el tratamiento aristotélico del principio de no contradicción corresponde al de una dificultad dialéctica cf. Irwin (1995, p. 48).

69. *Metaph.* 1078b25.

70. Vid. n. 13.

71. *SE* 170a40-170b.

72. *SE* 170b9.

73. *SE* 170b11.

74. *SE* 169b20. La refutación más científica, a la que Aristóteles a veces designa “refutación” a secas (ὁ ἐλεγχος, 170b2), o “refutación verdadera” (ἀληθής, 170a23, plausiblemente en el sentido de “real”, ὦν, 170b9), también tiene su contraria, la refutación (científica) aparente (φανόμενος ἐλεγχος, b10) o falsa (170a30). Y es al conceder experto a quien corresponde considerar de qué clase de refutación se trata en cada caso y por qué (170a36-38). Pero, en esta división del trabajo intelectual, es al dialéctico, en general, quien procede siempre en el nivel más universal de los principios comunes a todas las disciplinas, a quien corresponde comprender frente a cuántos asuntos se producen cada unos de estos tipos de refutaciones (170b8 y ss), tanto los dialécticos y el tipo peirástico, como los más científicos.

75. Cf. *SE* 169b17-23 y (C3).

76. Schreiber (2006, p. 191n.6), cf. tamb. n. 26.

77. Schreiber (2006, p. 3). Algunos ejemplos del error de considerar (C5) como «una clasificación general de los silogismos» pueden verse en Berti (2008, p.46), Bolton (1994, p. 326) y (1999, p. 80) y Fait (2002, p. 436); pero cf. las posiciones también vacilantes de Schreiber y Bolton en n. 79.

78. Cf. n. 26.

79. Dice Schreiber (2006, p. 2), refiriéndose a la peirástica: «This sort of premise differs from a dialectical premise». También Bolton (1993, p.132), por su parte, había leído mejor “peirastic premisses” como una parte de la clasificación. Pero vid. n. 77.

80. En (C5), la lectura generalizada de τῶν ἐν τῷ διαλέγεσθαι λόγων (a38) comprende que Aristóteles aquí clasifica “argumentos”, y por ende formas de silogismo diferentes, en cuatro géneros, y no enunciados, explicaciones, definiciones o, más plausiblemente, proposiciones (προτάσεις) de cierta índole. Pero aquello es un error. Si bien es cierto que Aristóteles designa *syllogismos* a cierto tipo de lógos concluyente (συμπεραίνεσθαι, v.g. en *Top.* 162b3-5), porque naturalmente todo silogismo es un cierto *logos*, él no utiliza nunca la expresión *logos syllogistikos* – que es lo que se clasifica como dialéctico o peirástico – como sinónimo de *syllogismos*, sino antes bien como equivalente o próximo a πρότασις (proposición, premisa), cf. *APr.* 42a36, *SE* 167b13, 182b36 y 37-183a (donde el único *logos syllogistikos* se vincula como un componente que procura la semejanza de todos los silogismos de cierta clase), *Top.* 160a35, 164a14. Por otra parte, más próxima a una clasificación de “argumentos” diferenciada por la naturaleza de la aplicación de sus estructuras silogísticas es la de *Top.* 162a15-18, en *philosophema*, *epicheirema*, *sophisma* y *aporema*. Son el *epicheirema* y la *epicheiresis* los que

parecen adecuarse mejor a la descripción del momento lógico de la actividad peirástica consistente en atacar la *thesis* o definición del interlocutor, cf. *Top.* 111b12-16, 151b8-10, 163a36-b4, *SE* 172b21-24.

81. Debido al estilo lacónico de Aristóteles, en el caso de la peirástica, el texto podría ofrecer algún sustento para dudar sobre si los *logoi* son inferenciales o no, pero no sobre el hecho de que de lo que se habla es de un cierto tipo de *logoi*.

82. Cf. *APr.* 24a28. Sobre la traducción de *protasis* como “proposición” y no como “premisa” vid. Barnes (2002, pp. 97-98).

83. *APr.* 24a30-b10.

84. *APr.* 24b10-12.

85. La descripción de las actividades que les corresponden sirve también a Aristóteles como justificación para diferenciar proposiciones demostrativas de dialécticas, cf. *APr.* 24a2

86. Nadie aprende indagando por la sola formulación de una pregunta contradictoria, ni nadie infiere silogísticamente por el sólo hecho de hacer suya una opinión reputada.

87. διδασκαλικοὶ μὲν οἱ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν ἐκάστου μαθημα- / τος καὶ οὐκ ἐκ τῶν τοῦ ἀποκρινομένου δοξῶν συλλογιζόμενοι / (δεῖ γὰρ πιστεῦναι τὸν μανθάνοντα).

88. Fait (2002, p. 437) ha percibido correctamente que la oposición es entre el carácter peirástico y el didáctico, y no con el dialéctico, aun cuando considera que en el contexto de (C5) se clasifican argumentos y no enunciados proposicionales.

89. Las cuales pueden incluso ser verdaderas: *SE* 171b10.

90. Cf. n. 130.

91. Cf. *EN* 1127b17-21. *Alazones*, en sentido propio, es un término descriptivo que se utilizaba para designar a los “trotamundos del país” o a los “vagabundos”. Quizá sea éste su ‘significado social’ corriente y más antiguo. Sin embargo, ese volvió también un término valorativo – que no se remonta más allá del siglo V a.c. – que caracterizaba a los “fanfarrones”, “jactanciosos” o “presumidos”, y calificaba de “charlatanes” especialmente a los sofistas, como hace Platón en *Chrm.* 173c5 (cf. una asociación similar, virtualmente epeyegética, en el apócrifo *Ex* 399c3), o en *R.* 490a respecto de los falsos filósofos o como lo hace Aristófanes (*Nu.* 102) respecto de los compañeros de Sócrates. También Isócrates (in *Soph.* 19.1-2) asocia la *alazoneia* (“falsa pretensión” o “impostura”) – y cierta exageración – a los sofistas. En los textos platónicos, aquella depreciación parece estar fundada, principalmente, en el hecho de que los *alazones* mienten (cf. *Hp. Mi.* 369e5-370a2, nótese –en ese pasaje– la elegancia con la que el personaje Sócrates, disimuladamente, deja flotando la calificación de *alazon* para su propio interlocutor Hipias, al decirle: «cuando indicabas que Aquiles dice a Odiseo que es un charlatán, me parece absurdo que estés diciendo la verdad, porque Odiseo, el polifacético, no aparece de ningún modo mintiendo»; trad. de Mársico (2011), el énfasis es mío.). En la perspectiva del “platónico” Aristóteles, la situación no es muy distinta en el fondo: la falta de veracidad está también a la base del *alazon*. Él llega a incluir, ciertamente, a los *alazones* en una de las dos clases de aquellos quienes «son engañosos tanto en explicaciones como en acciones y en el objeto de pretensión» (EN 1127b19-20). En cualquier caso, estas descripciones valorativas corresponden a los ‘significados léxicos’ o referenciales del término para una época y círculo de intelectuales dado. Sin embargo, *alazon* – como muchos otros – no se encuentra entre las formas griegas de alocución o tratamientos injuriosos más corrientes. Sobre los insultos clásicos utilizados como tratamientos dados a alguien vid. Dickey (1996, p. 165-174 y 287-292).

92. Cf. n. 83.

93. Cf. la posición de Vlastos en notas 27 y 41.

94. Sobre la razón plausible por la cual Aristóteles no puede dar estos ejemplos, vid. §5.

95. Vid. in *Top.* 22.12-14 y Miguel, in *SE* 18.10-22 y 89.26-29 (ed. Wallies 1898).

96. Cf. n. 13.

97. Aristóteles tiene en mente algunas nociones – típicamente sofisticas – acerca de las cuales disponemos de una explicación contraria (λόγων ἐναντιόν) a las creencias u opiniones corrientes, cf. *Top.* 104b24-26. Él encuentra, de manera general, dos sentidos en que una *hypothesis* puede resultar ádoxos, 1) «aquella» a partir de la cual se sigue decir cosas absurdas,

2) «y cuantas son escogidas de un carácter moral más vil y que son contrarias los deseos racionales», *Top.* 160b17-22.

98. Aristóteles piensa en el tipo de *thesis* que corresponde a una noción o estimación sorprendente o contraria a las expectativas usuales (ὀπρόληψις παράδοξος) que pertenece a alguno de los filosóficamente conocidos (como Heráclito, Antístenes, et alii), cf. *Top.* 104b19-24.

99. *Top.* 159b8.

100. *Top.* 104a3.

101. *Top.* 104a8-9.

102. La investigación dialéctica se realiza en relación con problemas o tesis que presentan una dificultad para alguien que está necesitado de una explicación, cf. *Top.* 105a3-5, y ns. 118 y 119infra. En estas menciones la aporía funciona como la fuente productora del estado de duda sobre un asunto dado, asunto el cual puede ser expresado en una proposición dialéctica por el interrogador al inicio de su examen. Aristóteles propone una definición tentativa de aquella fuente, como «la igualdad de proporción de cálculos racionales contrarios» (ἡ τῶν ἐναντιῶν ἰσότης / της λογισμῶν, *Top.* 145b17-18), realizados mentalmente por un individuo sobre el asunto en cuestión. En el *elenchos* socrático, suele aceptarse, la aporía – una cierta perplejidad – no es un punto de partida del examen dialéctico sino un resultado suyo sobre el interlocutor. Sobre el tema vid. Politis (2006, p.88 ss.).

103. *Top.* 104a5-8: οὐδεὶς γὰρ ἂν προτείνεῖε / νοῦν ἔχων τὸ μηδενὶ δοκοῦν οὐδὲ προβάλοι τὸ πᾶσι φα- / νερὸν ἢ τοῖς πλείστοις· τὰ μὲν γὰρ οὐκ ἔχει ἀπορίαν, τὰ δ' οὐδεὶς ἂν θείη.

104. El estado de reputación esperado en la conclusión es contrario al de la posición del interrogado en los dos primeros casos (*endoxon* y *adoxon*), pero es el mismo en el último, cf. 159b5-7. Así, la explicación de Aristóteles sobre el requerimiento de cierto grado de reputación (*endoxon* a secas y más que la *thesis* [159b13-14], u opiniones corrientes a secas o u opiniones menos *adoxon* que la conclusión [b18-19], o más *endoxon* que ella [b21-22]) para las proposiciones introducidas por el interrogador, deja abierta siempre la posibilidad de refutación de la *thesis* del interrogado, cualquiera sea su estado de reputación para el interrogador.

105. Cf. tamb. *Metaph.* 995b23-24: «... los dialécticos intentan investigar [ciertos contrarios], quienes presentan la investigación únicamente a partir de opiniones reputadas» (οἱ διαλεκτικοὶ πειρώονται / σκοπεῖν ἐκ τῶν ἐνδόξων μόνων ποιούμενοι τὴν σκέψιν).

106. Cf. (C1) y (C4).

107. Cf. n. 13.

108. Cf. tamb. *Top.* 161b34-38 donde el grado de reputación exigible de las opiniones involucradas en los silogismos dialécticos es dependiente del grado de dificultad de los temas investigados. En *SE* 170a39-170b2, Aristóteles parece incluir los *endoxa* en la clase de los *koina* concernientes a todas las esferas de conocimiento experto y, a partir de estos últimos, los dialécticos producen tanto silogismos reputados como refutaciones. Cf. n. 139.

109. *Top.* 159a39-b2.

110. Aquí no se trata de que la tesis del interrogado tenga en sí misma cierto grado de reputación o no, sino de que el interrogado introduzca una restricción *ad hoc* respecto del carácter *endoxon* (o *adoxon*) de su posición: él podría, por ejemplo, creer y afirmar que, al menos en cierto círculo al que él pertenece, es reputada la noción que él expresa en su *thesis*, cf. v.g. *Top.* 105a16-18, *APo.* 74b21-24. El caso de la restricción de la reputación o no de la posición en un círculo al que él no pertenece es evaluado, inmediatamente, en términos similares en *Top.* 159b27-35.

111. *Top.* 159b25-27.

112. Vid. ns.41 y 167.

113. Cf. n.130.

114. Cf. *Metaph.* 982a13-14.

115. *APo.* 85b24 et passim.

116. *APo.* 74b27-28.

117. Vid. (C8) en §2.

118. Aristóteles utiliza un caso exagerado para cubrir una cantidad de casos en los se profieren pareceres como un palabrerío sin sentido o incoherente (e inconsistente), aun sin perder la cordura. Ya para Platón, una consideración o reflexión atenta y conjunta – en diálogo – puede evitar caer en esa

abundancia de palabras vanas y ociosas, *vid. Euthd.* 288b2 y *Hp. Ma* 295c1-2. Para Aristóteles, las creencias de cierto tipo de personas (niños pequeños, ciertos enfermos y desquiciados) no requieren de argumentación o explicación, por lo que no se debe considerar o reflexionar sobre todas las creencias, cf. 1214b28-33: πάσας μὲν οὖν τὰς δόξας ἐπισκοπεῖν, ὅσας ἔχουσι / τινες περὶ αὐτῆς, περιεργον (πολλὰ γὰρ φαίνεται καὶ τοῖς / παιδαρίοις καὶ τοῖς κἀμνονοῖς καὶ παραφρονοῦσι, περὶ ὧν ἂν / οὐθεις νοῦν ἔχων διαπορήσειεν· δέονται γὰρ οὐ λόγων, ἀλλ' / οἱ μὲν ἡλικίας ἐν ἡ μεταβαλοῦσιν, οἱ δὲ κολάσεως ἰατρικῆς / ἢ πολιτικῆς; cf. n. 102.

119. *Rh.* 1356b35-37: ...ἡ διαλεκτικὴ καὶ γὰρ ἐκείνη συλλογίζεται οὐκ / ἐξ ὧν ἐτυχεν (φαίνεται γὰρ ἅττα καὶ τοῖς παραληροῦσιν), / ἀλλ' ἐκείνη μὲν ἐκ τῶν λόγου δεομένων. Un resumen de las dificultades textuales – aunque no afectan este estudio – en Grimaldi (1980, p. 53-54). Cf. tamb. Cope (1867, p.156) y (1877i, p.39-40).

120. Cf. n. 48.

121. Cf. *SE*169b37-40.

122. Vid. la clasificación de las refutaciones en §2 (in fine).

123. Cf. n. 23.

124. Cf. (C7).

125. Para Aristóteles, cualquier tipo de silogismo, sea dialéctico o no, que ofrezca una prueba se forma mediante las mismas figuras, cf. *APr.* 68b9-13.

126. Bolton (1993, p. 122) ha sostenido una lectura similar por la sola inspección – en la línea de Miguel de Éfeso, cf. n.4 – de (C2) y (C3), *vid.* aquí n. 26.

127. Cf. el estudio de (C8) en §2.

128. Cf. las posiciones de Schreiber *et alii* en n. 26.

129. *SE* 172a28-29: οὐδενὸς ὠρισμένου ἢ πειραστικῆ ἐπιστήμῃ ἐστίν. διὸ καὶ περὶ / πάντων ἐστὶ

130. «Porque tampoco la peirástica es tal como la geometría, sino la que se comprendería incluso sin que se conozca <saber experto> alguno, pues es posible que el que no conoce el asunto ponga a prueba a quien no lo conoce [tampoco], ya que [aquél] también da, no <aquellas cosas> a partir de las cuales ha conocido, ni <aquellas> que surgen de los <principios> propios <del conocimiento experto> sino <aquellas> que surgen de las consecuencias, cuantas son de tal índole que conociéndolas [el interrogador] nada impide ignorar <la ciencia>, pero no conociéndolas es necesario que ignore <la ciencia>.» (*SE* 172a21-27: οὐδὲ γὰρ / ἢ πειραστικῆ τοιαύτη ἐστὶν οἷα ἢ γεωμετρία, ἀλλ' ἦν ἂν / ἔχοι καὶ μὴ εἰδῶς τις. ἔξεστι γὰρ πείραν λαβεῖν καὶ τὸν / μὴ εἰδῶτα τὸ πρᾶγμα τοῦ μὴ εἰδῶτος, εἴτερ καὶ δίδωσιν, / οὐκ ἔξ ὧν οἶδεν οὐδ' ἐκ τῶν ἰδίων ἀλλ' ἐκ τῶν ἐπομένων, / ὅσα τοιαυτὰ ἐστὶν ἂ ἐιδῶτα μὲν οὐδὲν καλύει μὴ εἰδέναι / τὴν τέχνην, μὴ εἰδῶτα δ' ἀνάγκη ἀγνοεῖν.)

131. Cf. *Chrm.* 171c4-5: ἡ σωφροσύνη ἐπιστήμης ἐπιστήμῃ / μόνον ἐστὶν καὶ ἀνεπιστημοσύνης. Para una exhaustiva reconstrucción de los argumentos presentados aquí véase Touzzo (2011).

132. *Chrm.* 171d4-5.

133. *Chrm.* 173a9-b1.

134. *Chrm.* 173e5: τοὺς μὲν ἀλαζόνας ἀποτρέπειν.

135. *Chrm.* 173d2-3

136. *Chrm.* 173d1. El horizonte práctico en el que tenía la mira puesta Platón para su σώφρων era, en principio, más amplio que el del peirástico de Aristóteles («luego, sin dudas, <el que examina correctamente lo hará> así en las cosas que se dicen o en las acciones, si dicen verdades las cosas que se dicen, y si se realizan rectamente las acciones», *Chrm.* 171b7-9: Οὐκοῦν ἐν τοῖς οὕτως ἢ λεγόμενοις ἢ πραττομένοις τὰ / μὲν λεγόμενα, εἰ ἀληθῆ λέγεται, σκοπούμενοις, τὰ δὲ πρατ- / τόμενα, εἰ ὀρθῶς πράττεται, cf. tamb. 171d6-172a5, 172d4).

137. Cf. *Chrm.* 173e9 donde se subraya la idea de que el conocimiento requerido es acerca de ciertas cosas (περὶ τινῶν), diferenciadas de los objetos de conocimiento de las artes o ciencias pero aun así en su mismo nivel categorial de contenidos, los cuales luego se identifican con el bien y el mal (174b10).

138. *SE* 172a30-32: διὸ πάντες καὶ οἱ ἰδιῶται τρόπον τινὰ χρῶνται τῇ δια- / λεκτικῇ καὶ πειραστικῇ· πάντες γὰρ μέχρι τινὸς ἐπιχειροῦσιν / ἀνακρίνειν τοὺς ἐπαγγελομένους. Cf. n.19.

139. Cf. *SE* 171b6-7 donde Aristóteles afirma que quien considera los *koina*

con relación al hecho en cuestión es un dialéctico.

140. *SE* 172a34-36: ἐλέγχουσιν οὖν ἅπαντες· ἀτέχνης γὰρ μετέχουσι τούτου / οὐ ἐντέχνης ἢ διαλεκτικῆ ἐστὶ, καὶ ὁ τέχνη συλλογιστικῇ / πειραστικὸς διαλεκτικὸς.

141. Cf. n. 108.

142. Sobre el vínculo con las cosas comunes, cf. Poste (1866, p. 134 n.13 y p. 203-238).

143. El texto puede dejar dudas acerca de si Aristóteles pensó que Sócrates había logrado practicar la peirástica débil, pero no las deja respecto del convencimiento suyo acerca de que Sócrates practicaba una dialéctica que por entonces todavía no era lo suficientemente fuerte en comparación con lo que más tarde sería capaz de lograr, cf. *Metaph.* 1078b25 y ss.

144. Wieland (1991, p. 30).

145. Cf. Bolton (1993, p. 121n.1).

146. Cf. §3supra.

147. El valor de la conectiva ἐπεὶ podría ser más habitualmente causal, como si el caso de Sócrates fuera aducido como una razón de la causa (C9). Esta lectura no me resulta convincente porque 1) inmediatamente Aristóteles ofrece una razón (γάρ) de por qué se da el caso socrático, y el argumento invertido se vuelve ininteligible: el caso de Sócrates no es una razón de por qué él no menciona la *aitia*; 2) el caso socrático de la falta de respuestas al interlocutor nunca es aducido como – ni tendría por qué serlo – una razón para justificar el postulado dialéctico (C9).

148. Cf. n. 69.

149. Cf. n. 39.

150. *Metaph.* 1078b23-25: εὐλόγως ἐζητεῖ τὸ τί ἐστίν· / συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζητεῖ, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ / τί ἐστίν·

151. Cf. *Metaph.* 987b3.

152. Cf. n. 99.

153. *SE* 172b21-24: στοιχείον δὲ τοῦ τυχεῖν / ἢ ψεύδους τινὸς ἢ ἀδόξου τὸ μηδεμίαν εὐθὺς ἐρωτᾶν θέσιν, / ἀλλὰ φάσκειν ἐρωτᾶν μαθεῖν βουλόμενον· χῶραν γὰρ ἐπι- / χειρήματος ἢ σκῆψις ποιεῖ.

154. Cf. Platon, *La.* 196c.

155. Cf. *Tht.* 148d2.

156. Cf. *Tht.* 161b2-6: ὅτι οὐδεὶς τῶν λόγων ἐξέρχεται παρ' ἐμοῦ ἀλλ' αἰεὶ / παρὰ τοῦ ἐμοῦ προσδιαλεγόμενου, ἐγὼ δὲ οὐδὲν ἐπίσταμαι / πλέον πλὴν βραχέος, ὅσον λόγον παρ' ἑτέρου σοφοῦ λαβεῖν / καὶ ἀποδέξασθαι μετρίως. καὶ νῦν τοῦτο παρὰ τοῦδε πειρά- / σμαι, οὐ τι αὐτὸς εἰπέιν.

157. Cf. n. 99.

158. En §3, al considerar el tipo de proposición que vale como dialéctica o peirástica, intenté mostrar de qué manera esta clase de actividad del interrogador no puede sino involucrar *endoxa*.

159. Cf. n. 84.

160. Cf. Robinson (1941, p.8). La confesión de ignorancia «característica de Sócrates» (Vlastos, 1992, p.82, y su tesis IIIA en p.48), o del disimulo de su saber sobre un punto de manera irónica, es uno de los elementos que Robinson admite que se pierden del «*elenchos*» en los diálogos medios y posteriores (p.19).

161. Vlastos (1995, p.60).

162. Cf. *SE*174b15.

163. Cf. §3.

164. Vid. n. 130.

165. Cf. *EN* 1127b22-26 y 1127a22-23. En términos aristotélicos, el rechazo socrático de los *endoxa* como factor de validez para la introducción de sus proposiciones dialécticas es consistente con el modo en que quien utiliza razones peirásticas procede: él debe introducir proposiciones que surjan de las creencias del interlocutor que pretende tener un conocimiento experto sin tenerlo. Vid. §3.

166. *Sed* contra Vlastos (1995, 139).

167. De (C5), Vlastos (*ibid*) infiere que Sócrates «argues “peirastically,” content to use as premises simply those propositions which the interlocutor, “saying what he believes,” accepts: he argues “from the interlocutor’s own beliefs”»

168. Cf. ns. 30 y 126.

169. No es improbable, sin embargo que esa sea una conclusión atendible, en la medida en que, en el *elenchos* de SE, se elimina el objetivo moral del *elenchos* socrático y se renuncia a mejorar a los interlocutores sobre su plan ético, cf. Dorion (2011, p. 580-1). A pesar de ello, el esfuerzo de Aristóteles en este sentido sigue conservando una dimensión epistémica que, indirectamente, puede entrañar cierto mejoramiento moral del interlocutor, en la medida en que el dialéctico no discute sino con quién está necesitado de una explicación (cf. n. 22) y, aunque no le ofrezca un conocimiento epistémicamente seguro y positivo, su práctica parece ser capaz de no desviarlo del camino que conduce hacia aquel. Un camino que, al menos, conduce hacia la filosofía y a la felicidad más acabada, cf. *EN* 1177a12-26 y 1141a17-20.

170. Cf. Vlastos (1995, p. 11)

171. Cf. n. 73.

172. Cf. n. 131.

173. Vid. (C11) y (C12). Sobre el origen y evolución del concepto de *elenchos* fuera de la esfera filosófica antes de la segunda mitad del siglo quinto cf. Leshner (2002, p. 20-28).

174. Un *logos* forjado varios siglos antes de que naciera Sócrates, una fábula codificada posteriormente, en el período clásico, bajo el nombre de Esopo (234, 1.1-7 ed. de Hausrath), relata la actitud de un simpático topo, un animal que por entonces se creía naturalmente ciego. Sin embargo, quizá desafiante, el topito de la fábula le dice a su mamá: “veo”. Entonces, para hacerle una prueba (*peirazousa*) a su hijo, la madre le dio un grano de incienso y le preguntó qué era (*ti eie*). El topito afirmó que se trataba de una piedrita, a lo que ella – tal vez con un invisible gesto de horror – replicó: «¡hijo, no sólo has sido privado de la visión, sino que también perdiste completamente el sentido del olfato!». No sabemos en qué estado anímico real quedó el menoscabado topito, ni cómo se afectó su sistema de creencias, por la acción pragmática de su madre de poner en evidencia su falsa pretensión vidente. No obstante, la tradición griega posterior (quizá por influencia del peripatético, discípulo de Teofrasto, Demetrio Falero, s. III a. C.) añadió – como era habitual – a la fábula una instructiva moraleja o *epimythios* final: «De este modo, algunos de los pretenciosos (*alazones*) prometen las cosas imposibles y se delatan <como tales> en las más mínimas en rango» (οὕτως ἐνιοὶ τῶν ἀλαζόνων τὰ ἀδύνατα κατεπαγγέλλον-/ται καὶ ἐν τοῖς ἐλαχίστοις ἐλέγχονται. (234, 1.6-7); sobre la trad. de *elachistos* cf. LSJ Supplement, p. 112a). (En sus al *Fedro* (241e8) de Platón, Hermias de Alejandría (s. V) da cuenta, precisamente, del caso del *epimythios* como ejemplo del antiguo hábito de que cierta frase sea mencionada a continuación de un relato: Ἔθος ἦν λέγεσθαι μετὰ τοῦς μύθους, οἷον ἐν [ἐπι leg. ms. M] τῷ ἐπιμυθίῳ... in *Phrd.* 64, 20, cit. por la ed. de Couvreur). No deja de resultar sugestivo preguntarse cómo llegó ese significado injurioso de *alaz* n (cf. n. 91) a la conclusión moral de un *logos* popular: en el *epimythios* de la fábula se cifra un componente semántico cuya fuente no reside en el mismo seno de la cultura popular. Si nuestra comprensión de la recepción actual de las fábulas es correcta –esto es, creemos que ellas se desarrollaron popular y paralelamente como contrapartida de los mitos más elaborados en un período arcaico, para luego ser reunidas en colecciones como las de Esopo en el período clásico y completadas paulatinamente con sus moralejas–, entonces la fábula del topo ha sufrido la influencia final –para su codificación– de los círculos intelectuales y de difusión –v.g. Aristófanes, cf. McDonald Cornford (1943, p. 132 y ss)– más potentes del período. Estas incorporaciones y transformaciones cíclicas, estos movimientos de concepciones, de lo popular a lo intelectual y viceversa, no pueden asombrar: constituyen parte de la mecánica histórica interna a la transmisión y formación de una cultura.

§7 Obras citadas

BÄCK, A. (1999) “Aristotle’s Discovery of First Principles” en M. Sim (ed.) *From Puzzles to Principles? Essays in Aristotle’s Dialectic*, Lanham, 163-181.

BARNES, J. (2002) *Aristotle Posterior Analytics*, Oxford.

BENSON, H. H. (2011) “Socratic Method” en D. R. Morrison (ed.) *The Cambridge Companion to Socrates*, New York,

179-200.

BERTI, E. (2008) *Las razones de Aristóteles*, trad. de H. A. Gianneschi y M. Monteverdi, Buenos Aires.

BOLTON, R. (1993) “Aristotle’s Account of the Socratic Elenchos” en C. C. W. Taylor (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol. XI, Oxford, (reimp. 2003), 121-152.

BOLTON, R. (1994) “Aristotle’s Conception of Metaphysics as a Science” en T. Scaltsas, D. Charles y M. L. Gill (eds.) *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*, Oxford, 321-354.

_____. (1999) “The Epistemological basis of Aristotelian Dialectic” en M. Sim (ed.) *From Puzzles to Principles? Essays in Aristotle’s Dialectic*, Maryland, 57-105.

_____. (2012) “The Aristotelian Elenchos” en J. L. Fink (ed.) *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge, 270-295.

BONITZ, H. (1955²) *Index aristotelicus*, Berlín.

BRICKHOUSE, T. C. y Smith, N. D. (2002) “The Socratic Elenchos?” en G. A. Scott (ed.) *Does Socrates have a Method?: Rethinking the Elenchos in Plato’s Dialogues and Beyond*, Pennsylvania, 145-157.

BRUNSCHWIG, J. (1999) *Introducción y notas a los Tópicos de Aristóteles*, trad. de Jorge H. Evans Civit, Madrid.

BÜLOW-JACOBSEN, A. y EBBESEN, S. (1982) “Vaticanus Urbinas Graecus 35: An Edition of the Scholia on Aristotle’s Sophistici Elenchi” en *Cahiers de l’Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 43, 45-120.

BURNET, J. (1900-1907) *Platonis Opera: Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit*, 5 vols., Oxford.

CODE, A. (1999) “Metaphysics and Logic.” en Gerson, Lloyd P. *Aristotle Critical Assessments*, vol. I, *Logic and Metaphysics*, London-New York, 167-185.

COPE, E. M. (1867) *An Introduction to Aristotle’s Rethoric with Analysis, Notes and Appendices*, London - Cambridge.

COPE, E. M. y SANDYS, J. W. (1877-2009) *Aristotle: Rethoric*. Vols. i y ii, Cambridge.

COUVREUR, P. (1901²) *Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum scholia*, París.

DE RIJK, L. M. (2002) *Aristotle Semantics and Ontology, Volume II: The Metaphysics. Semantics in Aristotle’s Strategy of Argument*, London-Boston-Köln.

DICKEY, E. (1996) *Greek Forms of Address From Herodotus to Lucian*, Oxford.

DORION, L.-A. (2011) “Aristote et l’elenchos socratique” en *Les études philosophiques* n° 99, 563-582.

DÜRING, I (2000) *Aristóteles. Exposición e interpretación y de su pensamiento*, México.

FAIT, P. (2002) “Aristóteles y los límites de la dialéctica. Notas sobre el arte de la crítica (*peirastik*)” en *Anuario Filosófico* 35, 435-462.

GAMBRA, J. M. (2002) “Dialéctica, ciencia y metafísica en Aristóteles” en *Anuario Filosófico* 35, 81-125.

- GRIMALDI, W. M. A. (1980) Aristotle, Rhetoric I, A Commentary, Wetteren.
- GROTE, G. F. R. S. (1865-2009) Plato and the Other Companions to Sokrates vol. 1, London - Cambridge.
- GUTHRIE, W. K. C. (1981) A History of Greek Philosophy VI: Aristotle an Encounter, Cambridge.
- HAUSRATH, A. y HUNGER, H. (1970 y 1959) Corpus fabularum Aesopiarum, vols. I 1 y 2, Leipzig.
- HAYDUCK, M. (1888) Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum libros A – Z commentaria (Commentaria in Aristotelem Graeca VI.ii), Berlín.
- _____. (1891) Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria (Commentaria in Aristotelem Graeca I), Berlín
- IRWIN, T., H. (1995⁴) Aristotle's First Principles, Oxford.
- JOHNSON, R. H. y Blair, J. A. (2000) "Informal Logic: An Overview" en Informal Logic 20.2, 93-107.
- KAHN, C. H. (1998) Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form, Cambridge.
- KIRWAN, C. (1984) Aristotle's Metaphysics Books , and . (Translated with Notes), Oxford.
- KRABBE, E. C. W. y VAN LAAR, J. A. (2007) "About Old an New Dialectic: Dialogues, Fallacies, and Strategies" en Informal Logic 27.1, 27-58.
- LESHER, J. H. (2002) "Parmenidean Elenchos" en G. A. Scott (ed.). Does Socrates have a Method?: Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond, Pennsylvania, 19-35.
- LSJ = Liddell, H. G. y Scott, R. (Comp.), Stuart Jones, H. (Rev.), McKenzie, R. (Ass.) (Ninth Ed. 1940 with Rev. Supp. 1996) A Greek-English Lexicon, Oxford.
- MÁRSICO, C. (2011) Platón. Hippias mayor. Hippias menor. Introducción, traducción y notas, Buenos Aires.
- MCDONALD CORNFORD, F. (1943) The Origin of Attic Comedy, Cambridge.
- MIÉ, F. (2013) "El uso de la dialéctica En la metodología científica de aristóteles. La alternativa empirista de aristóteles a la dicotomía entre coherentismo y fundacionismo. I" en Quaderni Urbinati di Cultura Classica 102.1, 93-122.
- MOMBELLO, E. (2008) "Sobre la doctrina de los μ a partir de APo. 72a14-18" en Ordia Prima VII, Córdoba, p. 39-103.
- NUSSBAUM, M. C. (1982) "Saving Aristotle's Appearances" en M. Schofield, M. y _____. Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy, Cambridge, 267-293.
- OWEN, G.E.L. (1967) "Tithenai ta Phainomena." en Moravcsik, J.M.E. (ed.) Aristotle: A Collection of Critical Essays, New York, 167-190.
- _____. (1986) "Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms." en M. Nussbaum (ed.) Logic, Science and Dialectic; Owen, G. E. L. Collected Papers in Greek Philosophy, Ithaca-N.Y., 221-238
- POLITIS, V. (2006) "Aporia and Searching in the Early Plato" en L. Judson y V. Karasmanis (eds.) Remembering Socrates. Philosophical Essays, Oxford.
- POSTE, E. M. A. (1866) Aristotle on Fallacies or the Sophistici Elenchi, with a translation and notes, London.
- ROBINSON, R. (1941) Plato's Earlier Dialectic, Ithaka - N.Y.
- ROSS, W. D. (1924) Aristotle's Metaphysics, A Revised Text with Introduction and Commentary, II vols., Oxford.
- _____. (2004) Aristotelis topica et sophistici elenchi, Oxford
- SANTAS, G. X. (1983) Socrates. The Arguments of the Philosophers, London - N.Y.
- SCHREIBER, S. G. (2003) Aristotle on False Reasoning. Language and the World in the Sophistical Refutations, New York.
- TARRANT, H. (2006) "Socratic Method and Socratic Truth" en S. Ahbel-Rappe, y R. Kamtekar (eds.) A Companion to Socrates, Malden-Oxford-Victoria, 254-272.
- TOUZZO, T. M. (2011) Plato's Charmides, Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue, Cambridge.
- VAN EEMEREN, F. y GROOTENDORST, R. (2004) A Systematic Theory of Argumentation. The pragma-dialectical approach, Cambridge.
- VLASTOS, G. (1992) Socrates, Ironist and Moral Philosopher, Ithaka-N.Y.
- _____. (1995) Socratic Studies, M. Burny et (ed.), Cambridge.
- WALLIES, M. (1891) Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria (Commentaria in Aristotelem Graeca II.ii), Berlín.
- _____. (1898) Alexandri quod fertur [Miguel de Éfeso] in Aristotelis Sophisticos elenchos commentarium (Commentaria in Aristotelem Graeca II.iii), Berlín
- _____. (1899) Ammonii in Aristotelis Analyticorum priorum librum i commentarium (Commentaria in Aristotelem Graeca II.vi), Berlín.
- WALTON, D. (1998a), The New Dialectic, Toronto.
- _____. (1998b) "Formal and Informal Logic" en E. Craig y L. Floridi (eds.) Routledge Encyclopedia of Philosophy, CD-ROM 1.0, London: Routledge
- _____. (2004) Relevance In Argumentation, Mahwah N.J. -London.
- _____. (2007) Witness Testimony Evidence. Argumentation, Artificial Intelligence, and Law, Cambridge.
- WIELAND, W. (1991) "La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad" en Méthexis IV, 19-37.

Recebido em fevereiro de 2014,
aprovado em outubro de 2014.