
Apodíctica, dialéctica y erística en *Menón y Tópicos*

AGUSTÍN BROUSSON

Introducción

Quizás sea Aristóteles el filósofo de la Antigüedad que con mayor detenimiento y profundidad ha reflexionado sobre la cuestión metodológica. En efecto, además de los tratados dedicados específicamente al método, en la mayoría de las obras del estagirita que han llegado hasta nosotros podemos encontrar consideraciones –más o menos extensas– sobre aspectos metodológicos. Si bien esto resulta beneficioso, ya que nos permite conocer con mayor detalle cómo él concibe al método –en realidad, a los métodos–, por otro lado, suscita algunos inconvenientes debido a que no siempre se expresa del mismo modo y utilizando la misma terminología, lo que torna difícil discernir si, por ejemplo, en dos obras diferentes del *corpus* está haciendo referencia al mismo método, o si le agrega algún detalle que antes no tuvo en cuenta, o si directamente habla de un método distinto. Esta dificultad ha generado numerosas controversias entre los especialistas en las que, por exceder el marco del presente trabajo, no nos detendremos. Aquí nos interesará, sobre todo, la diferenciación que Aristóteles realiza en *Tópicos* I, 1 entre *apodíctica*, *dialéctica* y *erística*.

Por su parte, el *Menón* es uno de los diálogos en que Platón dedica mayor atención a la cuestión del método. Prueba de ello es que es posible dividir dicho diálogo en tres secciones, en cada una de las cuales Sócrates hace uso de un procedimiento distinto ya sea para refutar las definiciones de su interlocutor (el *élenchos*), para sostener que conocer es recordar (reminiscencia), o para investigar sobre algo de lo que no tiene conocimiento (método hipotético). Se suma a esto el hecho de que el diálogo –o al menos sus puntos centrales– gira en torno de la cuestión del modo en que se adquiere la virtud; la discusión se centrará en si esta es o no enseñable, con lo cual cobra importancia el modo en que el conocimiento es adquirido.

El antes mencionado interés por la diferenciación aristotélica entre apodíctica, dialéctica y erística se debe a que el objetivo que aquí nos proponemos es sostener que es posible hallar tal distinción -al menos en los rasgos esenciales- en el *Menón*, de Platón. Como el nuestro no es un trabajo de recepción, no pretendemos sostener que la distinción aristotélica ya se encontraba en la filosofía de Platón, sino mostrar que en determinados momentos del *Menón* pareciera estar presente. Para ello, luego de exponer brevemente el modo en que Aristóteles concibe cada uno de estos tres métodos, nos dedicaremos al análisis de pasajes del mencionado diálogo platónico para corroborar si nuestra hipótesis es válida o si, por el contrario, debemos abandonarla.

Erística

Aristóteles dedica los ocho libros de *Tópicos* a la caracterización y estudio de la dialéctica. En efecto, comienza el tratado diciendo que su propósito “es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga a partir de *éndoxa*” (*Tópicos*, I, 1, 100a)¹. El comienzo, el primer paso de esta búsqueda es diferenciar el método que se pretende encontrar de los demás métodos. Es por esto que el filósofo, en el primer párrafo del libro I, da una caracterización no solo de la dialéctica, sino también de la apodíctica y de la erística. Por razones de estrategia argumentativa, comenzaremos por esta última

El erístico se diferencia del dialéctico en dos aspectos: en primer lugar, utiliza como punto de partida de su razonamiento no *éndoxa*, sino cosas que aparentan ser tales. Es decir, no parte de verdaderas opiniones reputadas, sino de opiniones que aparentan serlo. En cuanto a la segunda diferencia, no se encuentra en la estructura del razonamiento, sino en la intención de quien lo desarrolla, en el objetivo que pretende alcanzar. Este objetivo, en el caso del erístico, no es otro más que el de conseguir la victoria en una discusión. Quien procede de esta manera, la mayoría de las veces no cuenta con una tesis propia, positiva, motivo por el cual su objetivo es refutar, echar por tierra las tesis ajenas. Y es para esto

¹ Seguimos la traducción de Candel Sanmartín, M., en Aristóteles, *Tratados de lógica*, Madrid, Gredos, 2007 con algunas modificaciones.

último que recurre a paradojas, engaños, etc., pero postulándolos como opiniones aceptadas por la mayoría. Solo a modo de ejemplo, podemos mencionar a los megáricos, grupo socrático que no solo adoptó, sino que llevó hasta sus extremos esta práctica.

Si Aristóteles no agregara nada más en su caracterización de la erística, todo aquel que en una discusión se enfrentara con un erístico estaría condenado a desechar la tesis que sostenía. Sin embargo, el filósofo nos dice que “la naturaleza de lo falso que hay en ellos [en los razonamientos erísticos] se hace evidente al instante y casi siempre para los que son capaces de captar también los pequeños detalles” (*Tópicos*, I, 1, 100b). Entonces, aquel que ponga su tesis a examen, no debe dejarse amedrentar por un interlocutor erístico y sus razonamientos, sino que debe prestar extrema atención al modo en que este argumente y, así, poder descubrir que la supuesta refutación está basada en falsedades.

Teniendo presente esta caracterización del proceder erístico, debemos, ahora, ver si es posible hallar en el *Menón* alguna consideración de tal procedimiento. Como hemos mencionado en la Introducción, este diálogo puede ser dividido en tres secciones. Sin embargo, hay pasajes que no pertenecen propiamente a dichas secciones, sino que son los que, de alguna manera, hacen de nexo entre una y otra. Este es el caso del pasaje que se extiende desde 80d7 hasta 81a3, en el que aparece la denominada *paradoja de Menón*. Luego de que Sócrates pida a Menón investigar qué es la virtud antes que el modo en que se adquiere, los tres intentos de definición ofrecidos por este son refutados por aquel. Ante una nueva invitación socrática, el interlocutor plantea la *paradoja* antes mencionada, que postula lo siguiente: si alguien ignora lo que es algo (en este caso la virtud), ¿cómo habrá de buscarlo? Pues, si lo conociera, no tendría necesidad de buscarlo; pero si no lo conoce, cómo sabrá que lo ha encontrado. Este planteo realizado por Menón es inmediatamente calificado por Sócrates como un razonamiento *erístico*. En realidad, como el punto de partida de un futuro argumento erístico. Argumento que Sócrates no deja que Menón desarrolle y al que opone la “teoría” de la reminiscencia, según la cual conocer es recordar (81a5-e4). Pero al concluir con la exposición de esta “teoría”, Sócrates vuelve sobre el razonamiento de

Menón que él había interrumpido y dice: “Sóc.- No debemos, en consecuencia, dejarnos persuadir por ese argumento erístico. Nos volvería indolentes [...]; este otro [la reminiscencia], por el contrario, nos hace laboriosos e indagadores” (*Menón*, 81d9-e2).

Tras esta breve exposición, podemos constatar, por un lado, que Platón en este diálogo hace referencia al proceder erístico. En efecto, si Sócrates no hubiera interrumpido a Menón y lo hubiera dejado desarrollar su razonamiento, este habría sido un razonamiento de tipo erístico, ya que su punto de partida –la paradoja– no es un *éndoxon* real, sino aparente. Por otro lado, vemos que Sócrates fue capaz de descubrir rápidamente que lo postulado por su interlocutor encerraba falsedad; es decir, Sócrates ha sido capaz “de captar también los pequeños detalles”. Además de esto, Sócrates señala un problema al que se vería conducido quien dé relevancia a un argumento de este tipo: caer en la quietud. Porque un argumento así no hace más que persuadir a quien lo acepte de abandonar la búsqueda del conocimiento.

Vemos, entonces, que tanto Aristóteles como Platón poseen una valoración claramente negativa de los argumentos de tipo erístico, ya que un razonamiento así no tiene ninguna utilidad a la hora de conocer, no ayuda en nada a quien transita el camino hacia el conocimiento.

Apodíctica y dialéctica en Aristóteles

Resta, ahora, ver si es posible encontrar en el *Menón* rasgos de la diferenciación aristotélica entre apodíctica y dialéctica. Para ello, comenzaremos nuevamente con la caracterización que de ambas realiza Aristóteles en *Tópicos* I, 1. Allí dice lo siguiente: “hay demostración cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas; en cambio, es dialéctico el razonamiento construido a partir de *éndoxa*. Ahora bien, son verdaderas y primordiales las cosas que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas [...]; en cambio, son *éndoxa* las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios” (*Tópicos* I, 1, 100a27-b23).

Si bien en el texto citado no se menciona la apodíctica, sí se habla de demostración (*apódeixis*). Esta, pues, no es más que el resultado

pretendido por quien utiliza la apodíctica. Es decir, el objetivo que pretende alcanzar aquel que utilice como método la apodíctica no es otro más que mostrar, manifestar, exponer la verdad de la conclusión a la que ha arribado partiendo de “cosas verdaderas y primordiales”. Siendo esto así, coincidimos con Berti en que “la situación concreta en la que Aristóteles piensa teorizando la ciencia apodíctica es la constituida por un científico, [...] el cual estando ya en posesión de la ciencia en cuestión se propone exponerla a otros. [...] estos últimos no tienen nada para decir, solo deben aprehender” (2008, p. 29). La idea, entonces, que se encuentra en la base de la apodíctica y de su objetivo –la demostración–, implica la transmisión del conocimiento por parte de alguien que ya lo posee, a otro que aun no lo tiene. Pero en esta transmisión, aquel que pretende adquirir dicho conocimiento, cumple simplemente un rol pasivo, de espectador, sin intervenir para nada en el proceso de adquisición del conocimiento.

Además del hecho de que ambas utilicen como punto de partida de sus razonamientos cosas distintas –verdaderas y primordial, por un lado, y *éndoxa*, por otro–, quizás sea esta, la situación, el contexto que suponen, una de las diferencias más significativas entre apodíctica y dialéctica. Si la situación que supone la primera es la antes descrita, por el contrario, la dialéctica supone la interacción entre dos o más personas. En efecto, en ella la situación ya no será la de un maestro que enseña algo a un alumno estático, sino la del diálogo. Es por esto que en la dialéctica adquieren igual importancia tanto quien sostiene una cierta tesis, como aquel que tras examinarla, la objeta. Esto supone, además, que la adquisición del conocimiento es un proceso activo. A aquel que desee alcanzar un determinado conocimiento no le bastará con asistir a una demostración, en la que no tenga nada que aportar, sino que deberá formar parte de un proceso inter-activo ya sea preguntando, respondiendo u objetando. De manera muy esquemática, el proceder dialéctico es el siguiente: se plantea una pregunta, que por lo general corresponde a la pregunta por la esencia²; el interlocutor examina lo expuesto y responde; aquel que había planteado la pregunta

² Este primer paso no siempre corresponde a la pregunta por la esencia (por ejemplo, ¿Qué es la virtud?); puede, también, comenzarse por dar una definición y preguntar si ella es verdadera (¿la virtud es gobernar a los hombres, o no?)

comienza a interrogar al otro con el fin de ir extrayendo de sus respuestas una conclusión que lo haga caer en contradicción con la primer respuesta que había ofrecido; una vez que esto ocurre, el interlocutor es refutado. A lo largo de todo este procedimiento, a lo largo de este interrogatorio, ninguno de los dos (o más) interlocutores debe perder de vista las *éndoxxa*; es decir, lo que postulen nunca debe olvidarse de las opiniones reputadas, ya que si sucediera esto, no podría haber diálogo.

Apodíctica y dialéctica en Menón

Que es posible hallar en el *Menón* elementos del proceder dialéctico tal como Aristóteles lo describe –y como lo hemos resumido arriba–, no es algo difícil de sostener. Primero, porque lo que hay entre Sócrates y Menón es un diálogo que, como hemos visto, es la situación supuesta por la dialéctica. Por otro lado, la estructura de los diálogos platónicos del período socrático es la misma que la de la dialéctica: Sócrates pregunta por la esencia de algo (*tí estí*), el interlocutor responde, Sócrates continúa interrogándolo hasta que este cae en contradicción y, por último la primer respuesta es refutada. Si bien la pregunta inicial no es por la esencia de algo, un procedimiento similar puede observarse en el extenso ejemplo del esclavo, con el cual Sócrates prueba a Menón que conocer es recordar (82b-85b). En dicho episodio, en primer lugar, a través del interrogatorio, Sócrates mostrará al esclavo que lo que poseía no era un conocimiento verdadero, sino un conocimiento aparente; luego –siempre mediante el interrogatorio–, ayudará al esclavo a que llegue a una resolución del problema geométrico que se le había planteado.

Sin embargo, creemos que es posible hallar en el diálogo platónico otro elemento más que puede asimilarse al proceder dialéctico; elemento que, a nuestro juicio, hace manifiesto, además, que la diferencia entre dialéctica y apodíctica, tal como la hemos visto en Aristóteles, también puede encontrarse en el *Menón*. Dicho elemento es la diferencia entre los términos *didaktós*, utilizado por Menón, y *mathetós*, utilizado por Sócrates. Insistimos en que lo que aquí pretendemos no es sostener que la clasificación aristotélica de los diferentes métodos ya se encontraba en Platón, sino que solo

intentamos mostrar que hay determinados elementos en el diálogo platónico que recuerdan a tal clasificación.

El hecho de que Platón haya utilizado estos dos términos no es nada inocente. Antes bien, creemos que con ellos tiene una intención precisa: establecer que el modo en que Menón –que, como muchos de los interlocutores socráticos, representa a la mayoría–, concibe el proceso por el cual se adquiere el conocimiento difiere bastante del modo en que Sócrates lo concibe. No solo eso, sino que, además, mediante estos términos se hace evidente que lo que mueve a ambos a querer conocer, a adquirir conocimiento, es diferente.

Comencemos por establecer la diferencia entre *didaktós* y *mathetós*. Si bien ambos adjetivos provienen de verbos que pertenecen a lo que podríamos denominar el campo semántico del conocimiento –*didásko* y *mantháno*–, representan un modo distinto en que este es adquirido. En efecto, el primero significa *enseñar*, pero en el sentido de transmitir un conocimiento a otro, mientras que *mantháno* es *aprender*. Vemos, entonces, que uno pone el acento en la función didáctica, en la figura del maestro, mientras que el otro lo hace en la del alumno y su intención. Y esto es justamente lo que diferencia el modo en que Sócrates-Platón concibe el conocimiento del modo en que lo concibe Menón. Cuando Platón, en *República*, menciona el modo en que deben ser formados los hombres que gobernarán la Pólis, dice que no será un juego azaroso, “sino un volverse del alma desde un día sombrío hasta un [día] verdadero; o sea, un camino de ascenso hacia la realidad, [camino] al que correctamente llamamos filosofía” (*República*, 521c). Esta idea de camino, de ascenso, hace manifiesto que para el filósofo ateniense el conocimiento implica una actividad por parte del alumno, por parte de aquel que quiere conocer; y es esta misma idea la que representa el término *mathetón*. Hoerber, tras analizar otros pasajes de *República* y, sobre todo, el denominado *excursus filosófico* de *Carta VII*, dice que “de acuerdo con la pedagogía de Platón, *mathetón* implica [...] una participación personal en la ‘investigación,’ un proceso activo del propio pensamiento; mientras que *didaktón* significa un aprendizaje ‘de memoria,’ una enseñanza desde el

exterior [...] una mera transmisión de una persona a otra, una escucha pasiva”³ (1960, p.91).

Si esto es así, entre los dos términos escogidos por Platón existe la misma distinción que hemos señalado al referirnos a la caracterización que Aristóteles hace de la dialéctica y de la apodíctica. Los diferentes contextos que estas suponían, son los mismos que implican *didaktón* y *matheton*.

Mencionaremos tres elementos más que apoyan nuestra interpretación. En primer lugar, si volvemos sobre el problema ya mencionado que para Sócrates trae aparejado un razonamiento de tipo erístico, veremos que este es que un razonamiento así, nos conduciría al abandono de la búsqueda, mientras que el argumento de la reminiscencia nos invita a la indagación. La oposición actividad-pasividad por parte de quien pretende adquirir un conocimiento, entonces, está presente a lo largo de todo el diálogo. Un segundo elemento es el rol socrático. En efecto, Sócrates no enseña nada a nadie, no transmite conocimiento, sino que simplemente colabora con quien desea aprender. En cuanto al tercer elemento, le dedicaremos el siguiente apartado.

El valor de estar en aporía (aporeîn)

En el segundo párrafo del libro I de Tópicos, Aristóteles expone para qué sería útil contar con el método buscado –la dialéctica. Dicho método es útil en relación con la ejercitación, con las controversias casuales y con el conocimiento filosófico. Con respecto a esta última utilidad, Aristóteles dice que gracias a la dialéctica, “pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos (*diaporéin*), discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa” (*Tópicos*, I, 2, 101a33-35). Este proceder, denominado *método diaporemático*, es netamente activo; implica que quien quiera adquirir un conocimiento y se encuentre frente a dos posibilidades, debe analizar ambas, recorrerlas de principio a fin, para ver qué hay de verdadero y de falso en cada una de ellas.

En el diálogo platónico aquí estudiado, Menón compara a Sócrates con el pez narcón. El mismo efecto que este produce en

³ La traducción del original en inglés es propia.

quien lo toca, el entorpecimiento, Sócrates produce en sus interlocutores. Sin embargo, lo que Sócrates le aclara a Menón es que lo que busca no es problematizar (*aporeîn*) a los demás estando él libre de problemas (*euporein*); sino que estando problematizado (*aporeîn*), hace que los demás lo estén. Y esto último es visto por él como un bien que se le hace al interlocutor, lo que queda claro cuando, tras el primer interrogatorio, el esclavo queda problematizado. Allí dice Sócrates que al problematizarlo le ha hecho “un beneficio para resolver la cuestión. Ahora, en efecto, buscará de buen grado” (*Menón*, 84b). Vemos, entonces, que el valor que Sócrates-Platón asigna al estar en aporía es completamente positivo, ya que se lo considera un motor que impulsa hacia la búsqueda de conocimiento.

A modo de conclusión

Mediante esta exposición, hemos querido mostrar que es posible encontrar determinados elementos del *Menón* que, de alguna manera, suponen consideraciones similares a las realizadas por Aristóteles en relación a la apodíctica, la dialéctica y la erística. A través de los breves comentarios al texto aristotélico y de las menciones a pasajes del dialogo platónico, creemos haber hecho manifiestas estas similitudes. Similitudes que, a nuestro juicio, evidencian que tanto para Platón como para Aristóteles, el adquirir conocimiento debe implicar un esfuerzo por parte de quien desea conocer.

Bibliografía

Aristóteles (2007). *Tratados de Lógica*, Madrid: Gredos.

Berti, E. (2008). *Las razones de Aristóteles*, Buenos Aires: Oinos.

Devereux, D. (1978). “Nature and Teaching in Plato’s ‘Meno’”, *Phronesis* 23, 2, pp. 118-126.

Hoerber, R. (1960). “Plato’s ‘Meno’”, *Phronesis* 5, 2, pp. 78-102.

Platón (2007). *Diálogos* (Vol. II), Madrid: Gredos.