

LA TORSIÓN ELEÁTICA: LA DIALÉCTICA FUERTE EJERCIDA POR PLATÓN Y ARISTÓTELES FRENTE AL ADVERSARIO MONISTA

THE ELEATIC TWIST: THE STRONG DIALECTIC AGAINST MONISM WORKED OUT BY PLATO AND ARISTOTLE

PILAR SPANGENBERG*

Resumen: Este trabajo apunta a indagar en el tipo de argumentación empleado por Platón y Aristóteles frente al adversario monista y a iluminar así una estrategia dialéctica, que lejos de servirse de la relación entre diversas creencias del interlocutor a la manera del *elenchos* socrático, indaga en el sentido de la tesis a refutar. Intenta exhibir que en su misma emisión por parte del interlocutor está supuesta la negación de aquello que la tesis afirma y mostrar además que este tipo de argumentación supone una torsión con relación a estrategias acuñadas en torno a la tradición eleática, destacando en especial la figura de Zenón.

Palabras clave: dialéctica, Zenón, Platón, Aristóteles

Abstract: This paper aims to investigate the kind of argumentation used by Plato and Aristotle against monism so as to illuminate a particular dialectic strategy. This strategy, instead of focusing on the relationship between the different beliefs of the interlocutor (as the Socratic *elenchus* does), enquires into the sense of the thesis being maintained, in order to show that the very statement of the thesis involves the adversary in a contradiction. It aims to show also that this kind of argumentation implies a twist in the strategies built into the Eleatic tradition, highlighting the figure of Zeno in this regard.

Keywords: dialectic, Zeno, Plato, Aristotle

Tanto Platón como Aristóteles se enfrentaron al monismo, atribuido por ambos al eleatismo, a la hora de proponer los fundamentos de sus propias ontologías. Ambos se sirvieron en tales contextos, directa o indirectamente, de un tipo de argumentación tendiente a exhibir la contradicción implícita en la misma formulación de la tesis monista. Este trabajo apunta a indagar en el tipo de argumentación empleado por ambos filósofos frente a tal adversario y a iluminar así una estrategia dialéctica que, lejos de servirse de la relación

* Investigadora en la Universidad de Buenos Aires, Argentina. E-mail: pspangenberg@gmail.com.

entre diversas creencias del interlocutor a la manera del élenkhos socrático, indaga en el sentido de la tesis a refutar, para exhibir que en su misma emisión por parte del interlocutor está supuesta la negación de aquello que la tesis afirma.

Interesa mostrar, también, que este tipo de argumentación supone una torsión por demás interesante con relación a estrategias provenientes del mismo eleatismo. De acuerdo con el testimonio platónico acerca de la figura de Zenón en el *Parménides*, sería posible identificar un precedente de la estrategia que utilizarán Platón y Aristóteles contra el monismo en la argumentación que Zenón emplea para defenderlo. Pero este, a su vez, dice servirse de un tipo de argumentación ya empleado por los detractores de Parménides. En efecto, Platón pone en boca de Zenón la afirmación de que él demostrará la tesis de la unidad refutando a quien afirma la multiplicidad, presentando así un argumento que acude a la contradicción implícita en la hipótesis a examinar: “si la multiplicidad es”.¹ En este sentido, en su refutación al monista Platón y Aristóteles habrían utilizado—y habrían hecho cada vez más sofisticados—los recursos dialécticos de los que se habría servido el propio eleático a la hora de rebatir la tesis pluralista. Así, en la batalla entre el monismo y sus detractores se habría acuñado un tipo de argumentación de neto corte dialéctico, que apuntaría, antes que a mostrar la factibilidad de la propia tesis, a exhibir la imposibilidad de la tesis del adversario, sacando a la luz contradicciones implícitas en ella o en su propia formulación. De hecho, siempre de acuerdo con el testimonio platónico, la argumentación empleada por Zenón ya habría implicado una torsión frente a adversarios del eleatismo que habrían negado la tesis monista exhibiendo la contradicción en ella supuesta. Las argumentaciones de Platón y Aristóteles a la hora de

¹ No es objeto de este trabajo un abordaje del pensamiento del Zenón histórico ni una evaluación de las tesis generales atribuidas por Platón a Zenón en el *Parménides* a la luz de otros testimonios sobre el eleáta, tema que ha sido objeto de interminables debates desde hace unas cuantas décadas (para una completa reseña de tales polémicas cf. Gardella, 2016). Interesa más bien asumir como dato la interpretación de su pensamiento transmitida por Platón en el *Parménides*, para analizar el tipo de matriz argumentativa allí empleada, más allá de que se trate de un momento parcial de su argumentación total o no. En otras palabras, lo que cuenta aquí es el testimonio aportado por Platón en cuanto al argumento del que se habría servido Zenón para defender la tesis de lo uno. Esto no implica, claro, que no haya utilizado un argumento semejante o diferente para demostrar también la imposibilidad de lo uno. Así, más allá de la problemática del Zenón histórico, interesa aquí focalizar en la lectura —y la consiguiente apropiación— que Platón y Aristóteles hicieron de ciertos procedimientos dialécticos presuntamente empleados por el eleático.

enfrentarse al eleatismo se insertarían así en una tradición sólida de recurso a la dialéctica y a la auto-contradicción implicada en la tesis monista.

En este trabajo nos proponemos entonces, en primer lugar, ofrecer un somero análisis de los pasajes del *Parménides* en que Platón adscribe a Zenón una particular estrategia para demostrar la tesis monista: la exhibición de la contradicción en la formulación misma de la tesis del adversario. Además, sirviéndonos del ejemplo de Gorgias, veremos en ese contexto qué tipo de argumento puede estar mentando el personaje de Zenón al referirse a los detractores del eleatismo. En segundo lugar, nos interesa exhibir el modo en que cierta matriz dialéctica implicada en esta estrategia es retomada por Platón y por Aristóteles a la hora de enfrentar al monista. Veremos, sin embargo, que hay una suerte de progresión en el recurso a la dialéctica, pues Platón recurrirá a la imposibilidad de “emitir” consistentemente una tesis tal por parte del monista, mientras que en el caso de Aristóteles, tal mecanismo de recurso a la imposibilidad de un discurso consistente por parte del adversario estará “implicado” en la refutación empleada. En este sentido, para constatar tal progresión recurriremos al primer argumento contra el monista desarrollado en *Sofista*^{244b6-d13} y luego a una somera presentación de la argumentación desarrollada en los capítulos 2 y 3 de *Física I*, en que Aristóteles enfrenta a idéntico adversario.

1.

Vamos en primer lugar al texto del *Parménides* en que el personaje de Zenón pretende rebatir las críticas al monismo parmenídeo empleando la misma estrategia argumentativa de sus adversarios: la exhibición de la contradicción implicada en la tesis a rebatir.

Allí, frente al requerimiento de Sócrates, Zenón admite que lo que quiere decir en el escrito que acaba de leer es que “si las cosas que son son múltiples, las mismas cosas deben ser, entonces, tanto semejantes como desemejantes; pero esto es por cierto imposible, porque ni los desemejantes pueden ser semejantes ni los semejantes ser desemejantes” (*Parm.* 127e1-4).² Y si es imposible, continúa Sócrates, que los desemejantes sean semejantes y los semejantes desemejantes, es imposible también que las cosas sean múltiples, porque si lo fueran no podrían eludir esas afecciones imposibles

² Traducción de M. I. Santa Cruz, 1992, de la cual me serviré también en las demás referencias al *Parménides*.

(*Parm.* 127e6-8). Podemos sospechar que los múltiples son semejantes en la medida que cada uno de ellos es uno, y desemejantes en la medida en que la diferencia opera para distinguir uno de otro. Los argumentos se proponen, según admite el propio Zenón, para “sostener enérgicamente, contra todo lo que suele decirse, que no hay multiplicidad”. La forma del argumento de Zenón es entonces bastante transparente. La hipótesis que se asume aquí es la prótasis: “si las cosas que son son múltiples”.

Si las cosas que son son múltiples, las cosas son semejantes y desemejantes; es imposible que las cosas sean semejantes y desemejantes; por lo tanto, las cosas que son no son múltiples.

El argumento es una clara *reductio ad impossibile*.³ La contradicción se encuentra envuelta en el consecuente de la primera premisa, de modo que lo que se muestra es que la premisa misma es la que envuelve una contradicción y así se auto-destruye.

Según considera Berti, el argumento de Zenón no constituye una prueba por el absurdo corriente, a la manera de la que utiliza la geometría, sino un argumento dialéctico en la medida en que sólo se sirve del principio de contradicción y no de otros principios, los postulados, que en la demostración geométrica se presupondrían también como punto de partida. En la demostración dialéctica, la consecuencia de la hipótesis que se quiere demostrar resultaría imposible porque se contradice a sí misma y, en consecuencia, la refutación no se sirve de la admisión de un presupuesto externo a la hipótesis inicial, sino que surge del análisis conceptual de ella misma.⁴ Tomando prestada la terminología de Irwin, podríamos decir que aquí se encuentra envuelta una “dialéctica fuerte” que supone no solamente un examen crítico de la tesis del adversario, sino un método que, en cierto modo, exhibe la contradicción en ella implicada, conduciendo así a demostrar la verdad de la tesis contradictoria.⁵ El argumento explica la razón por la cual Zenón

³ Con respecto a las dudas con relación a que el Zenón histórico se haya servido de este tipo de argumentación cf. Barnes, 1982, p. 236, quien sostiene que los fragmentos no contienen ninguna *reductio* en la medida que nunca hacen el movimiento característico de tal tipo de argumento, la inferencia a la falsedad de la hipótesis.

⁴ Berti, 1975, p. 301-302. Con respecto a los principios de la dialéctica cf. Vigo, 2016, p. 19, quien establece que los principios de no contradicción y de tercero excluido son aquellos propios de la dialéctica aristotélica. En nuestro caso, hacemos extensiva tal consideración a la dialéctica zenoniana, como así también a un uso específico de la dialéctica por parte de Platón.

⁵ Este “préstamo” de la terminología de Irwin no implica admitir la caracterización que el autor ofrece de ella. En efecto, Irwin entiende por “dialéctica fuerte” aquella que, frente a la

pudo haber sido visto por Aristóteles como el descubridor (*beuretês*) de la dialéctica.⁶ Poco más adelante, Zenón, frente a la acusación de Sócrates de buscar fama, afirma:

Mi obra constituye una ayuda (*boêtheia*) del *logos* de Parménides contra quienes intentan ridiculizarlo (*pros tous epicheirountas auton komodein*), diciendo que, si lo uno es, las consecuencias que de ello se siguen son muchas, ridículas (*polla kai geloia*) y contradictorias con el mismo *logos* (*enantia autôi*). Mi libro, en efecto, se opone (*antilegei*) a quienes afirman la multiplicidad y les devuelve los mismos ataques (*antapodidosi*) y aún más, queriendo exhibir que de su propia hipótesis –“si hay multiplicidad”– se siguen consecuencias todavía más ridículas (*eti geloiotera*) que de las hipótesis sobre lo uno, si se la considera suficientemente. Por cierto, fue con ese afán de disputar (*dia toiauten philonikian*) con el que la escribí cuando era joven, pero como una vez escrita alguien la robó, no se me dio la oportunidad de decidir si debía salir a la luz o no (128c-e).

Lo primero que debemos señalar es que el argumento se presenta como una ayuda (*boêtheia*) a la tesis de Parménides acerca de lo uno. Esto sugiere que Zenón se servirá, para demostrar idéntica tesis, de un “camino alternativo”: partiendo de la tesis contradictoria –la afirmación de la multiplicidad– se exhibirá su imposibilidad apoyándose en la contradicción que su misma afirmación entraña.

En segundo lugar, llama nuestra atención en este pasaje el hecho de que Zenón atribuya a los detractores del uno parmenídeo el empleo de un tipo de argumentación que consiste en exhibir la contradicción supuesta en la tesis a rebatir. No es claro a quiénes podría estar refiriendo aquí el personaje de Zenón. Un caso que podría servir de ilustración es el de Gorgias. En efecto, aun cuando el sofista es posterior a Zenón, es posible, sin embargo, ilustrar el tipo de mecanismo que Platón pudo haber tenido en mente al referirse a los detractores del monismo. No se debe perder de vista que aun cuando Zenón no haya tenido noticias del embate de Gorgias contra el eleatismo, Platón lo tiene muy en vista y nada impide que haya cometido tal tipo de anacronismo al referirse a una pretendida defensa de Zenón de su maestro frente a las refutaciones posteriores. En *Sobre el no ser*, uno de

mera dialéctica, no se apoya en premisas meramente plausibles, sino en creencias que “no podemos negar sin dejar de participar en el debate científico acerca de la realidad” (Irwin, 1988, p. 476-477).

⁶ Aristóteles fr. 64 (ed. Rose).

los argumentos que emplea Gorgias en favor de su primera tesis “nada es” consiste en negar la posibilidad de que algo sea, afirmando que si es, es uno o múltiple. Primero niega que sea uno y luego que sea múltiple. A la hora de negar lo uno, acude a su implicación de lo múltiple: si es uno, puesto que toda unidad supone divisibilidad, a la vez resulta múltiple (DK82B 3, 73). Por lo tanto, no es uno. Pero Gorgias no se detiene en esta conclusión. Sirviéndose de un mecanismo claramente antilógico, sostiene que tampoco es múltiple.⁷ Interesa subrayar que según el testimonio del anónimo pseudo-aristotélico autor del *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, Gorgias se sirve de argumentos de Zenón y Meliso a la hora de demostrar la primera tesis del tratado: “Intenta mostrar que no es ni uno ni múltiple, ni inengendrado ni generado, en parte como Meliso y en parte como Zenón” (979a22-23). De modo que Gorgias, aun cuando debe haber sido posterior a Zenón, se encuadra en esta tradición de crítica al monismo a través de la exhibición de la contradicción implicada en la hipótesis que oficia de punto de partida. No debemos descartar, entonces, que Platón esté pensando en refutaciones de esta índole a la hora de poner en boca de Zenón que quienes intentaron refutar a Parménides se sirvieron de la contradicción implicada en su propia tesis. Puede operar para nosotros, pues, como un exponente del tipo de adversario al que habría enfrentado Zenón.⁸

En tercer lugar, en relación con el pasaje del *Parménides* citado, interesa destacar el hecho de que este tipo de argumentación, según Zenón, apunta

⁷ Sostiene que si toda multiplicidad supone un conjunto de unidades y la unidad, según se ha demostrado, es imposible, también lo es la multiplicidad. La argumentación general de la primera tesis que apunta a demostrar que nada es se sirve entonces de la antilogía: si es, es uno o múltiple. A partir de la demostración de la imposibilidad de cada una de tales alternativas, concluye la imposibilidad de la hipótesis inicial. En el contexto del *Fedro*, se hace mención de Zenón como un Palamedes, un experto en antilogías (261d6-8), lo cual nos podría sugerir el punto de contacto con Gorgias al que haría referencia el anónimo pseudo-aristotélico. En efecto, según una línea de lectura del pensamiento de Zenón, defendida, por ejemplo, por Brisson, 1994, p. 28, apoyándose en Proclo, el eleático habría defendido la tesis parmenídea de lo uno sirviéndose de un esquema que negaría la multiplicidad porque esta conduciría a afirmar la existencia de contradictorios como semejante-desemejante o igual-desigual. Así, tales demostraciones serían semejantes en algún punto a las de Gorgias: también supondrían una hipótesis, “si la multiplicidad es”, y una reducción al imposible. Pero mientras que Gorgias exhibe la imposibilidad de cada una de las alternativas que se ofrecen en la apódosis por separado, Zenón exhibe su imposibilidad conjunta en tanto contradictoria.

⁸ Según una línea de lectura del pensamiento de Zenón, sin embargo, este se habría servido de antilogías, pero no para defender tesis alguna sino para ejercitar una gimnasia de pensamiento tendiente a exhibir problemas conceptuales. Al respecto cf. por ejemplo Hopkins, 2006.

a poner en ridículo al oponente. Por eso la intención de Zenón es mostrar que las consecuencias que se siguen de la tesis del pluralista son “aún más ridículas” (*eti geloiotera*),⁹ condición que se seguiría directamente de la contradicción implicada en su propia tesis. El recurso al ridículo, según veremos, es una constante asociada a este tipo de argumentación.

Por último, en referencia una vez más al pasaje citado, merece destacarse la matriz dialéctica del tipo de argumentación allí descrito y desplegado. Tal tipo de argumentación procedería siempre contra y necesitaría del discurso del adversario para sentar la propia posición. La tesis defendida queda sentada a partir de la refutación ejercida respecto de la contradictoria. Zenón afirma, recordemos, que pretende devolver los mismos ataques recibidos por parte del pluralista. Así, aspira a retorcer sus argumentos. El verbo *antapodidomi*, que significa devolver, revertir, reaccionar es especialmente claro en este sentido y parece avanzar en alguna medida en la línea de una serie de estrategias que serán bautizadas por la tradición posterior sirviéndose de un vocabulario ligado a la lucha, que implica revertir, torcer el golpe recibido y utilizar así la fuerza del adversario en el propio provecho.¹⁰ La referencia al ansia de victoria en la contienda (*philonikia*) termina de sellar la referencia a este tipo de argumentación de visos erísticos puesta allí en juego.

2.

En lo que sigue me interesa mostrar brevemente que Platón y Aristóteles volverán a explotar esta torsión a la hora de refutar la tesis del monismo. En lo referente a Platón, el texto relevante es *Sofista* 244b6-d13, pasaje en el cual el Extranjero de Elea refuta al monismo acudiendo también a la contradicción que se sigue de la emisión de la tesis por parte del adversario, pero esta vez, según veremos, se efectuará una vuelta de tuerca fundamental. Allí se ofrece una argumentación en dos tiempos de quienes afirman que todo es uno (*ben*

⁹ En la utilización del comparativo sumado al *eti* se pone en evidencia la matriz antilógica sobre la base de la cual conforma su estrategia Zenón. La suya parece conformar una estrategia que lejos de apuntar a dejar impoluta la propia tesis, aspira a mostrar que si esta no resiste cualquier ataque, la del adversario menos aún.

¹⁰ Con respecto a la jerga asociada a la auto-contradicción (y a la auto-refutación), tales como las nociones de *peritropê*, *anatrepô*, *kataballô*, todas ellas acuñadas a partir de un campo semántico vinculado a la lucha y presentes en especial en la tradición helenística, cf. Castagnoli, 2010, en especial p. 156-158.

to pan).¹¹ En el contexto de su intento de mostrar que lo que es no puede ser reducido a una cantidad, el Extrajero empieza por refutar al monista. Así, el argumento se abre con una pregunta a los adversarios monistas: “¿Dicen (*phate*) que solo hay algo uno?”, poniendo de relieve el horizonte dialéctico en que se asentará la argumentación y la importancia de adscribir al adversario la enunciación del discurso que oficia como punto de partida. Y puesto que a continuación el monista reconoce que “llama (*kaleite*) ‘ente’ a algo”, se concluye que utiliza dos nombres para lo mismo: “uno” y “ente”. Esto, sin embargo, es inadmisibile en la medida que se intente defender que sólo existe una cosa. Ante este cuestionamiento, señala Sócrates, el interlocutor no podrá responder que constituyen dos nombres para lo mismo, puesto que sostuvo que solo hay una cosa y, en tal caso, ya estaríamos frente a la presencia de dos nombres (144c1-3). Así, afirma el Extranjero: “Admitir que hay dos nombres habiendo establecido que nada hay excepto lo uno es bastante ridículo (*katagelaston*)” (244c8-9). Encontramos, como en el caso del argumento de Zenón, el ridículo asociado a la tesis del adversario, cuyo solo enunciado supone dos cosas y, en consecuencia, es contradictorio con el propio contenido de la tesis.

El segundo momento del presente argumento va un paso más allá. En sentido estricto, señala el Extranjero, el monista tampoco podría admitir que se habla de la existencia de un nombre. Frente a la pregunta de si el nombre es diferente de la cosa (*tu pragmatos heteron*, 244d3), el Extranjero imagina dos posibles respuestas por parte del adversario y exhibe cómo ambas conducen a aporía: si el monista sostuviera que el nombre es “algo diferente” (*heteron*) de la cosa, debería admitir la existencia de dos cosas, el nombre y el ser (244d3-4). Si el nombre, en cambio, es “algo idéntico” a la cosa, o el nombre no es nombre de nada (porque no hay nada diferente de él), lo cual parece entrañar un absurdo pues en tal caso el nombre dejaría de ser tal, o el nombre será sólo nombre del nombre, pero en ese caso también estaríamos frente a un desdoblamiento del nombre y volveríamos a recaer en una dualidad, razón por la cual el monista tampoco puede admitir tal posibilidad (244d6-9). Vemos, pues, que el argumento parte del discurso proferido por el monista y se retrotrae a sus condiciones, poniendo en primer plano

¹¹ Aun cuando forma parte de la argumentación contra el monista, dejo de lado aquí el pasaje referido a la identidad entre ser y la totalidad (*bolon*) que va de 244d14 a 245e11, porque no recurre a la enunciación de la tesis por parte del adversario sino que se vale de un análisis conceptual de la noción de *bolon*. Al respecto cf. Palmer 1999, p. 173-181.

la relación entre ser y discurso. Es el hecho de formular su propia tesis lo que en definitiva obliga al monista a admitir la pluralidad implicada en el discurso considerado tanto desde el punto de vista de la multiplicidad que supone en su interior, como desde el de la alteridad que guarda con relación a la referencia. En este sentido, interesa subrayar una cierta progresión en la estrategia platónica respecto de la empleada por Zenón. En efecto, por un lado, se retoma contra el monista la matriz dialéctica ya señalada respecto del argumento del eleático. Por otro lado, el argumento apunta a una contradicción implícita en la tesis del adversario. Sin embargo, y esto es lo que implica una novedad, la contradicción que se pone en evidencia respecto de la tesis del adversario pone en juego la naturaleza del lenguaje del que, por necesidad, se sirve el adversario para exponer su tesis. La contradicción exhibida, en efecto, surge esta vez de la oposición entre lo dicho y el recurso empleado para decirlo. De suerte que en parte retoma la estrategia descrita por Zenón y, en parte, le da una vuelta de tuerca al poner el foco en la contradicción entre lo expresado en la tesis y su misma expresión. De modo que la naturaleza auto-contradictoria a la que se apuntaba en el argumento zenoniano pasa aquí a constituirse en una auto-refutación.¹² Su particularidad es que en el mismo acto de emitir la tesis por parte del adversario se contradice con el propio contenido de su tesis.

El recurso señalado, empleado por Platón en profusas ocasiones en sus diálogos tardíos, será retomado por Aristóteles en *Física* I, 2-3. Allí, en el contexto del análisis del número de los entes, el estagirita ofrece una refutación especial contra el monista, quien niega el principio mismo de la física al negar el movimiento.¹³ Así, en el capítulo 2 traza una distinción general inicial entre monistas y pluralistas y, a continuación, emprende la discusión de la tesis monista que se prolongará al capítulo 3. La tesis monista de Parménides es caracterizada como un discurso erístico (*logon eristikon*, *Física* 185a5-12) cuya formulación respondería al mero gusto de hablar: no sólo sus consecuencias no se siguen de las premisas planteadas, sino que directamente parte de principios inaceptables, a los que Aristóteles *a priori* opone su propia tesis. De suerte que mientras que los pluralistas partirían de una tesis que, aunque errónea, es racional, el monista forjaría un discurso vacío que ya desde sus primeros principios contradiría flagrantemente no sólo la experiencia, sino

¹² Cf. Castagnoli, 2010, p. 218-224.

¹³ Respecto de la implicación de la negación de la tesis del movimiento en la tesis monista cf. Aubenque, 1962, p. 354.

también los principios lógicos.¹⁴ Este punto es de gran importancia: la tesis monista no se sostiene seriamente sino que se presenta por el mero placer de discutir.¹⁵ Parménides se opone así a la experiencia más básica, la del movimiento, aquella que no exige ningún tipo de prueba o demostración. Y, si bien no sería necesario, afirma Aristóteles, discutir la tesis monista que niega precisamente el principio de la física, él estima conveniente decir algo al respecto por tratarse de un examen relevante para la filosofía.¹⁶ El examen que emprenderá le compete, pues, a la filosofía primera, que es aquella que investiga acerca de los principios y lo hará, según veremos, por vía dialéctica.¹⁷

Antes de adentrarnos en el esquema argumentativo del que se sirve Aristóteles contra el monismo, cabe aclarar el sentido en el cual el estagirita parece comprenderlo. Curd ha establecido una diferenciación entre dos clases de monismo, la que nos puede ser de utilidad para enmarcar la crítica aristotélica: un monismo numérico y un monismo predicativo.¹⁸ El primero se refiere a la tesis que establece que existe una sola cosa. El segundo, en cambio, a que a cada cosa se le puede atribuir un único predicado, el que indica aquello que es. Si, como sostiene Palmer, la interpretación del eleatismo fue efectivamente tan polifónica desde etapas tempranas,¹⁹ la de Aristóteles se aproximaría hasta cierto punto por la segunda acepción del monismo, en la medida que el marco del problema, al menos a partir del tratamiento

¹⁴ Así, en la segunda parte del capítulo 2, Aristóteles abre su enfrentamiento con el monista con una pretensión de destierro del ámbito de la física al afirmar que el examen acerca de si el ser es uno e inmóvil es una tarea que ni siquiera le corresponde a tal ciencia, pues el movimiento es un principio para ella y una ciencia particular no debe discutir sus propios principios (185a15-20).

¹⁵ Este es un punto de partida fundamental en la estrategia que asumirá Aristóteles frente a Parménides, que nos remite directamente a *Met. IV*, texto en que se profiere la misma acusación contra el sofista: ambos discuten por el mero placer de discutir. Esta circunstancia determina una estrategia particular: a esta gente hay que “forzarla en sus palabras”. Estas consideraciones de *Met. IV*, entendemos, iluminan la estrategia asumida por Aristóteles frente al adversario monista.

¹⁶ A partir de tales afirmaciones, resulta evidente que la *physikê epistêmê* consistirá para Aristóteles no tanto en la determinación de los principios físicos, sino más bien en un análisis filosófico tendiente a establecer los criterios a partir de los cuales será posible postular los principios de las realidades físicas.

¹⁷ Con respecto a la interpretación del polémico pasaje de 185a2 en que afirma que “es tarea de otra ciencia o bien de una ciencia común a todas” investigar acerca de los principios, cf. Berti, 1977, p. 281-282; Rossi 2001, p. 142-146 y Giardina, 2002, p. 58-62.

¹⁸ Curd 1998, p. 66.

¹⁹ Palmer, 1999, p. 13.

que de él desarrolla en *Física* I, es la negación por parte del monista de la diversidad de sentidos del ser y de lo uno.²⁰

En primer lugar, retomando en parte la matriz argumentativa platónica contra el monista, Aristóteles afirma que si sólo hubiera un ente, no sería posible que haya un principio, puesto que ya estaría implicada la existencia de al menos dos cosas: el principio del ente y el ente del cual es principio (185a3-5).

No resulta posible detenerse aquí en el detalle de los extensos pasajes de la refutación dirigida al monista. Interesa focalizar en el mecanismo general que se exhibe en la argumentación que se desarrolla en los capítulos 2 y 3. El cuerpo de la crítica comienza a través del establecimiento de la propia tesis: “el comienzo más apropiado de todos, dado que hay múltiples sentidos en que se dice que algo es (*pollachôs legetai to on*), es preguntarse a cuál de los sentidos de ‘es’ se refieren los que afirman que todas las cosas son una (185a20-23)”. Esto anticipa el modo en que Aristóteles concibe primariamente el monismo de Parménides: como la negación de “la multiplicidad de los sentidos de ser”. Por eso la crítica se llevará a cabo a partir de la analítica de los sentidos de “ser” y de “uno”. Así, el punto de partida adoptado por Aristóteles enmarca la discusión en un terreno netamente dialéctico, al establecer que este consistirá en determinar “qué quieren decir” quienes afirman que todas las cosas son una unidad. De modo que su refutación supondrá un análisis de lo implicado en la tesis monista.

El recurso a un marco conceptual propio, la doctrina de las categorías expuesta en los tratados lógicos y metafísicos, implicaría, sin embargo, el abandono del punto de partida eleático e impediría, en consecuencia, encontrar en la argumentación aristotélica una refutación en sentido estricto, en la medida que estaría sirviéndose de afirmaciones que el propio adversario no habría admitido. Considero que frente a esta objeción es posible encontrar, sin embargo, un sustento a tal recurso, que no supone recaer en la mera oposición de opiniones y que preserva el carácter refutativo de la argumentación. Aristóteles considera que el empleo del lenguaje nos compromete con la multiplicidad, de suerte que el monista, de rechazar la diferencia categorial, no podría siquiera hablar. Si bien tal presupuesto no se hace explícito, entiendo que opera como trasfondo a lo largo de toda la discusión de *Física* I,

²⁰ Es necesario aclarar que, aun cuando Aristóteles parte de un análisis semántico, establece que a partir de ciertas concepciones de lo uno que pudieron haber sostenido los eleáticos, se recae también en un monismo numérico (cf. 185b18-25).

2-3 con el monista, en la que Aristóteles no por casualidad parte del análisis de la proposición emitida por el adversario “el ser es uno”.²¹ Esa es la razón por la cual no contempla siquiera la posibilidad de que el adversario rechace la pregunta inicial: “¿qué sentido asumen “ser” y “uno” para ustedes?”. De las críticas desarrolladas surge que, a los ojos de Aristóteles, la tesis monista exhibe una radicalidad tal que obliga a un tratamiento por fuera de los marcos conceptuales del eléata: desde su punto de vista, Parménides no sólo negaría la multiplicidad de los entes (lo cual, según hemos establecido, para Aristóteles implica ir en contra de la experiencia más básica), sino también la pluralidad de sentidos de ser, doctrina que el estagirita parecería dar aquí por descontada.²² Pero desde el punto de vista aristotélico no se puede sino partir de la existencia de las categorías, pues esta constituye un *a priori* del cual es imposible escapar si uno se quiere mantener en los límites de la racionalidad y, fundamentalmente, según se seguirá de lo que sigue de su argumentación, si quiere hablar.

Puesto frente al panorama de la diversidad de los sentidos de ser, se le pregunta entonces al monista cuál es el sentido de ser implicado en su tesis. En 185a, Aristóteles afirma que el físico podría considerar que todo lo que es es sustancia (*ousia*) o cantidad o cualidad (es decir, alguna de las categorías accidentales), o acaso que es una sustancia determinada como, por ejemplo, un caballo o un alma o un hombre, o una cualidad determinada, por ejemplo blanco o caliente (185a24-25). Estas alternativas, sostiene Aristóteles, no pueden ser afirmadas a la vez, porque si el todo fuera un todo de sustancia y también de cantidad y cualidad (ya sea genérica o individual), habría varios entes (por ejemplo, el ser hombre, el ser blanco, el ser uno, etc.), pues cada uno de ellos es un ser diferente. Frente a tal pregunta, Aristóteles establece enseguida la imposibilidad de que el todo sea una cantidad o una cualidad,

²¹ Como señala Castagnoli, 2010, p. 88-94, respecto del célebre argumento desarrollado por Aristóteles en *Met.* IV 4 frente al negador del principio de no contradicción, es llamativo que el estagirita no recurra explícitamente a este supuesto: el de la imposibilidad de hablar y emitir su propia tesis por parte del oponente. Esta es la razón por la cual Castagnoli rechaza las lecturas que caracterizan tal argumento como una auto-refutación y tiende a ver, en cambio, una argumentación de carácter trascendental. Creo que aquí, en la refutación del monista, podríamos encontrar un mecanismo dialéctico semejante al empleado en el mencionado argumento de *Met.* y que no es casual que en uno y otro caso estemos frente a los principios de las ciencias en cuestión. No debe perderse de vista, sin embargo, que el recurso al lenguaje sí opera como condición constrictiva en el horizonte de sendas argumentaciones.

²² Al respecto cf. Berti, 1977, p. 284 n. 33, quien sostiene contra Mansion, 1953, que la multiplicidad es demostrada vía dialéctica.

pues ninguna de estas cosas puede existir separada de la sustancia (*ousia*): sólo esta tiene independencia y subyace ontológicamente al resto de los modos de ser (185a30-32). Toda cualidad o cantidad deben darse en algo, y este algo que será cualificado o cuantificado es la sustancia, es decir, aquello en que inhiere los accidentes. Por lo tanto, si se tratara de alguna de las categorías que no fuera la de sustancia ya tendríamos dos entes: tal categoría y la sustancia. Aristóteles deja pendiente para el capítulo 3 la argumentación para probar que el ser al que se refieren Parménides y Meliso no puede ser considerado tampoco una sustancia.²³

Examina a continuación el sentido que le confieren a “uno”. Al igual que el ser, el uno se dice de muchas maneras. Se dice que algo es uno (a) si es continuo o (b) si es indivisible o (c) si la definición de su esencia es una y la misma, como la bebida espirituosa y el vino (dos nombres que refieren a lo mismo) (185b 5-9). Pero el todo no puede ser uno en ninguno de estos tres sentidos: (a) si el todo es uno por ser continuo, como sostiene Parménides en el fragmento 8, entonces será múltiple, pues lo continuo es infinitamente divisible. Aquí vemos que Aristóteles retoma la tradición que, según hemos visto, podemos remontar hasta Gorgias, según la cual la noción de unidad continua postulada por el eleatismo conduce al absurdo, pues supone divisibilidad;²⁴ (b) si el todo es uno en cuanto es indivisible, ninguna cosa tendrá cantidad ni cualidad, ni el ser será infinito, como sostiene Meliso, ni finito como afirma Parménides: porque aunque el límite es indivisible, lo limitado no lo es en la medida en que puede ser abordado en tanto multiplicidad, por ejemplo, desde las diversas categorías. El análisis de la opción (c), si todos los entes son uno por tener la misma definición, caso de “vestido” y “túnica” que tienen el mismo significado por referir a lo mismo, vuelve a apuntar al problema semántico/ontológico de la unidad de los sentidos de ser. En este

²³ Sin embargo, como sostiene Bostock, 2006, p. 103, Aristóteles sugiere que los eleáticos no podrían dar una respuesta adecuada a la pregunta acerca de cuáles son los atributos que le pertenecen al ser y cuáles no, pues esto supone también reconocer la multiplicidad de las categorías.

²⁴ Aquí Aristóteles tampoco parece del todo justo con ambos filósofos, quienes podrían responder que mientras el todo permanezca como una unidad y sus partes no sean separadas, sólo el todo existe y sus partes no. Las partes existen, de acuerdo con el mismo Aristóteles, en potencia, lo cual es equivalente a afirmar que *podrían* existir separadas. Pero, por otro lado, tal posibilidad es explícitamente negada por Parménides, pues para separarlas sería necesario dividir lo que es de lo que es, y tal cosa sólo podría llevarse a cabo introduciendo lo que no es como divisor. Y puesto que no es posible la existencia del no ser, las partes en tanto actualidad son imposibles. Cf. Bostock, 2006, p. 104.

caso, sin embargo, la opción es aún más radical que la ya analizada respecto de la unidad de los sentidos de ser, porque nos encontraríamos frente a una diversidad de nombres que tendrían idéntica definición por remitir todos ellos a una sola cosa. En tal caso, dice Aristóteles, se vuelve a la doctrina atribuida a los heraclíteos, según la cual es posible afirmar los contradictorios simultáneamente con verdad y se recae así directamente en la negación del principio de no contradicción.

En efecto, si dos cosas tienen una misma definición es porque son lo mismo. En tal caso, si bueno y malo tienen la misma definición, ser bueno será lo mismo que ser malo, lo mismo que ser no bueno, y por tanto serán lo mismo bueno y no bueno, hombre y caballo (185b18-25).²⁵ Es claro que esta perspectiva disuelve, además de las diferencias entre las cosas, las diferencias categoriales, pues todo se confunde en un único ser. Así, dice Aristóteles, habría que sostener que lo que es de una cierta cualidad será lo mismo que lo que es de una cierta cantidad. De suerte que ya no se podrá afirmar que todas las cosas son una unidad, sino que no son nada, pues Aristóteles considera que el ente es algo determinado o no es nada (185b22-25). Vemos aquí que el estagirita contempla explícitamente la posibilidad de un único sentido de ser para arribar a la conclusión de que si se sostiene que el ser es en un único sentido, no es nada, conclusión a todas luces escandalosa para el eleatismo.

Por último, en el contexto de este análisis del sentido conferido por el monista a la unidad, Aristóteles refiere a ciertas consecuencias lógicas que se han extraído a partir de la tesis monista (185b25-186a3). Este análisis también ilumina el trasfondo que le confiere legitimidad al punto de partida aristotélico: la distinción de las categorías. Los antiguos negaron la multiplicidad ante la imposibilidad de que una cosa sea una y múltiple a la vez. La predicación (aun la esencial) supone la atribución de diversos sentidos al verbo ser. Para resolver este problema, dice Aristóteles, algunos como Licofrón suprimieron el “es”. Es claro que se refiere al caso de enunciados en que el predicado afirma algo diferente del sujeto. Si partimos de la tesis monista, habría que

²⁵ Al respecto cf. *Met.* IV, 4 1007b20-26: “Si todas las contradicciones son verdaderas al mismo tiempo respecto de lo mismo, necesariamente todo sería uno. Pues lo mismo sería trirreme y muro y hombre, si es posible que algo pueda afirmarse o negarse respecto de todo, como sucede necesariamente a los que sostienen el discurso de Protágoras. Pues si alguien opina que el hombre no es trirreme, evidentemente no es trirreme, de modo que también lo es, si efectivamente la contradicción es verdadera. Y se genera lo de Anaxágoras: todas las cosas juntas, y, por tanto nada es verdaderamente”.

negarle al ser cualquier sentido que no suponga identidad.²⁶ Otros modificaron la forma de las expresiones, diciendo, por ejemplo “hombre blanqueado” en lugar de “el hombre es blanco”, para evitar que lo uno se hiciera múltiple si se le añadía el “es”.²⁷ Tratan, dice Aristóteles, el uno y el ser como si tuviesen un único significado (esto impide ligarlo a atributos que no sean esenciales). Pero los entes, establece, son múltiples o por definición (por ejemplo “ser músico” es distinto de “ser blanco”, aunque ambos se den en un mismo hombre) o por división (como el todo y sus partes).

Aristóteles resuelve esta aporía recurriendo a las nociones de potencia y acto: lo mismo puede ser uno y múltiple en el sentido de ser actualmente uno y potencialmente múltiple (puesto que o es divisible en partes o considerable desde el punto de vista de la multiplicidad categorial).

Más allá de los argumentos mencionados del capítulo 2 dirigidos a legitimar la diferencia categorial, es en el capítulo 3 donde Aristóteles se encamina a demostrar que es la estructura misma del lenguaje la que nos fuerza a reconocer la multiplicidad de las categorías. En efecto, allí, luego de ofrecer una crítica específica contra Meliso, Aristóteles retoma su crítica a Parménides afirmando que su argumento descansa en el falso supuesto de que ser se dice sólo en un sentido y que, aun admitiendo esa premisa, su conclusión no se sigue (186a23-28). Aristóteles parte allí del *factum* de la predicación y exhibe que aunque admitamos que ser tiene un solo sentido, tanto si suponemos que ser (a) es un atributo como si suponemos que (b) es un sustrato, se llega a absurdos. Aquí nuevamente podríamos cuestionar el punto de partida establecido por Aristóteles: ¿por qué el eléata debería admitir el lenguaje predicativo? Aun cuando no se ofrece una respuesta explícita a tal interrogante, se puede suponer una razón que opera en el horizonte: en caso de negar tal lenguaje, el adversario monista no podría siquiera plantear su tesis. De modo que el *factum* del que se parte es la predicación para, a partir de ella, establecer la necesidad de la multiplicidad de los sentidos de ser.

Si (a) admitimos que lo que es es un accidente y que es análogo a lo blanco (*to leukon*), algo que en principio se trata de un término unívoco, entonces, por un lado, habría dos *leuka*, a saber, el color blanco y aquel sustrato del cual se predica, de modo que habría una multiplicidad (*polla*

²⁶ Y aun así, según se verá en el desarrollo del argumento del cap. 3, la misma predicación impone una diferencia, de suerte que aun admitiendo un único sentido de ser, no es posible hablar y sostener la tesis monista a la vez.

²⁷ Aristóteles parece enfrentarse aquí al mismo oponente que menciona Platón en *Sofista* 244 b-245d.

onta): el sujeto del que se predica y el ser mismo (186 a 26-32). Aparte, de ser así aquello a lo que se atribuye, (el sustrato o sujeto) sería algo que no es (*ouk on*) al ser algo distinto del ser, que sería su atributo, lo cual supondría violar el axioma básico del pensamiento de Parménides (186a33-186b1). Es evidente, entonces, que “lo que propiamente es” (*to hoper on*) no puede pertenecer a otra cosa, porque esa cosa no podría ser, a menos que “ser” tenga varios significados. Aquí es claro que Aristóteles pretende estar demostrando indirectamente la pluralidad de los sentidos de ser. Por otro lado, (b) lo que propiamente es tampoco puede ser sujeto (*hypokeimenon*), porque en tal caso podría significar tanto ser como no ser: porque si lo que propiamente es es blanco (recordemos que Aristóteles parte del *factum* de la predicación) y lo blanco no es (puesto que lo único que es es el sujeto), tampoco será aquello que es blanco, puesto que el sujeto sería algo que no es (blanco). Y no es en sentido absoluto (en la medida que es la negación de un ser absoluto). Pero entonces, lo que propiamente es sería lo que propiamente no es, ya que el ser en sentido absoluto era blanco y blanco ha sido identificado con lo que no es. Y si “blanco” también es en sentido absoluto, el ser tiene múltiples significaciones, pues ya admitiríamos el ser del sujeto y del predicado (186b3-12).

Dejando de lado innumerables aristas de la argumentación aristotélica, interesa hacer hincapié en el hecho de que Aristóteles apunta a mostrar el carácter auto-contradictorio de la tesis de la univocidad de lo uno, equivalente a la univocidad del ente a través del recurso al lenguaje. No se trata, entonces, de un presupuesto indemostrado e indemostrable de la crítica aristotélica, sino que es demostrado por vía dialéctica, mediante la refutación de su negación.²⁸ La imposibilidad de la predicación (y, en consecuencia, de todo discurso) a partir de los supuestos monistas se hace patente en el mencionado argumento del capítulo 3 que establecía que aun cuando admitiéramos que el ser tiene un solo sentido, no podríamos predicar en la medida que toda predicación supone diferencia: si se identifica lo que es con el sujeto, el predicado no es; si se identifica lo que es con el predicado, el sujeto no es. En consecuencia, se muestra aquí que la predicación misma respecto de aquello uno que es sería imposible, pues nos conduciría a establecer que no es.

²⁸ Al respecto cf. Berti, 1977, pp. 283-284. Con respecto a este argumento, Giardina, 2002, p. 74-75, afirma que Aristóteles opone la multiplicidad de sentidos de ser al sentido único que le habría conferido el eleático: “simplemente opone la propia posición a la de Parménides y no supone una verdadera y propia discusión de la posición parmenídea”.

Aristóteles vuelve, pues, en cierto sentido, sobre la estrategia platónica: partir de la postulación de la tesis parmenídea e investigar los supuestos en juego sin recurrir a otra instancia que el análisis de la tesis emitida por el adversario, a partir de un examen de las condiciones mismas del discurso.²⁹ De modo un poco más complejo y mediato, los argumentos aristotélicos contra el monista apuntan a exhibir la imposibilidad de sostener consistentemente la tesis monista, por el hecho de que toda predicación supone la diferencia categorial y, en consecuencia, una multiplicidad. En efecto, según hemos visto, es a partir de ella que sujeto y predicado pueden ejercer sus respectivos roles en un enunciado. En este sentido, Aristóteles le daría una vuelta de tuerca más al tipo de argumentación dialéctica estudiada: como en el caso de Platón, Parménides tendría que asentir al punto de partida de su adversario si quiere formular su propia tesis.

Vemos entonces que Platón y Aristóteles retoman la dialéctica fuerte atribuida a Zenón para volver a volcarla contra el eleatismo, pero esta vez afilan la herramienta al apuntar a las condiciones mismas de participación en el escenario dialéctico: el recurso al *logos*. Para concluir, es importante señalar que en ambos casos se trata ya de una dialéctica que, en palabras de Berti, “ha dejado de ser un puro análisis lógico de los conceptos y ha puesto sus distinciones lógico-lingüísticas al servicio de la ontología”.

Recebido em abril 2017; Aceito em junho 2017

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962. [citado según traducción al español de Vidal Peña, Madrid: Escolar y Mayo, 2008].
- BARNES, J. *The Presocratic Philosophers*. London and New York, 1982.
- BERTI, E. Struttura e significato del *Parmenide* di Platone, en *Studi aristotelici*. L'Aquila: L. U. Japadre, p. 297-327, 1975.
- BERTI, E. *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Padova, 1977.
- BOERI, M. Aristóteles. *Física I-II*. Buenos Aires: Biblos, 1993.

²⁹ Berti, 1977, p. 281-282. Sobre la dimensión constructiva de la crítica de Aristóteles a Parménides cf. Giardina 2002, p. 76-77 y Boeri, 2006. Contra Vigo 2016, p. 12-14, quien considera que la discusión de los eleáticos juega aquí un papel secundario “pues apunta a poner de manifiesto el conjunto de contradicciones y problemas insolubles a los que necesariamente conduce, ya en el plano puramente conceptual, dicha posición.” De acuerdo con la lectura aquí sugerida, la argumentación contra el monista asume un lugar central porque permite sentar por vía dialéctica el principio de la ciencia en cuestión: el movimiento.

- BOERI, M. Aristóteles contra Parménides: el problema del cambio y la posibilidad de una ciencia física. *Tópicos* 30 (bis), p. 45-68, 2006.
- BOSTOCK, D. Aristotle on the Eleatics in *Physics* I 2-3, en *Space, Time, Matter and Form: Essays on Aristotle's Physics*, Oxford: Oxford University Press, p. 103-115, 2006.
- BRISSON, L., Platon. *Parménide*, Paris: Flammarion, 1994.
- CASTAGNOLI, J. L. *Ancient Self-Refutation: The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press 2010.
- CURD, P. *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1998.
- DUKE, E. A. et al. *Platonis Opera*. vol. I. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1995.
- GARDELLA, M. Antilogía y gimnasia intelectual. La interpretación de Platón sobre Zenón de Elea. *Méthexis* 28, p. 14-32, 2016.
- GIARDINA, G. *I fondamenti della Fisica, Analisi critica di Aristotele, Phys. I/* Catania: Symbolon, 2002.
- HOPKINS, P. Zeno's *Boêtheia Tôi Logôi*: Thought Problems about Problems for Thought. *Epoche* 11, pp. 3-27, 2006.
- IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. Oxford, 1988.
- MANSION, S. Aristotle, critique des Eléates. *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 51, p. 165-186, 1953.
- PALMER, J. A. *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- ROSS, D. *Aristotelis Physica*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1982.
- ROSSI, G. Algunas notas sobre la discusión con los Eléatas en *Física I* de Aristóteles. *Tópicos* 20, p. 137-159, 2001.
- VIGO, A. G. Filosofía y dialéctica en Aristóteles: un enfoque sinóptico. *Hypnos* v. 36, p. 1-24, 2016.