



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
AREA DE EPISTEMOLOGÍA

APROXIMACIÓN AL SENTIDO FILOSÓFICO DE «*ἀπορία*» EN PLATÓN

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
JULIÁN ZÁRATE OJEDA

NICOLE MARIE ANNE OOMS RENARD
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

MÉXICO, D. F. MAYO 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es el resultado del apoyo incondicional de mi familia y amigos. Agradezco especialmente la insondable paciencia y la eficaz guía de la doctora Nicole Ooms, quien dirigió la investigación que sustenta esta tesis y me alentó siempre a llevarla a feliz término. A mis lectores: André Laks, Carlos Pereda, María Teresa Padilla y Héctor Zagal, cuyas atentas lecturas y sugerencias contribuyeron a dar forma final al trabajo que sigue.

Agradezco también los consejos y comentarios de Sandra Ramírez, Martín Fricke y Pedro Stepanenko con quienes discutí algunos de los temas aquí abordados en los pasillos y las aulas del Centro Peninsular de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNAM en Mérida y, en general, a todos mis compañeros de los seminarios “Saberes y culturas” y “Literatura, filosofía y ciencia: hacia una ‘metaforización’ del mundo como problema transdisciplinario” con quienes he tenido la oportunidad de discutir y analizar algunas de las tesis que aparecen en este trabajo.

A la Universidad Modelo, la Universidad Autónoma de Yucatán y al CEPHCIS les agradezco haberme facilitado el tiempo y los espacios para la conclusión de mi investigación.

Finalmente, agradezco los apoyos brindados por el Programa de Apoyo al Posgrado del Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología; así como por el proyecto PAPIIT IN403409 “*Saberes y culturas*” para la elaboración de esta investigación.

ÍNDICE

Página

INTRODUCCIÓN.....1

PREÁMBULO: EXPLORACIÓN GENERAL EN TORNO AL SENTIDO

DEL TÉRMINO «*ἀπορία*».....10

CAPÍTULO I. LOS USOS PLATÓNICOS DE LA *ἀπορία*.....15

I.1. La *ἀπορία* y los diálogos aporéticos.....15

I.2. La *ἀπορία* como estado subjetivo de perplejidad y/o falta
de recursos discursivos.....20

I.3. La *ἀπορία* como problema o pregunta específica.....34

CAPÍTULO II. ARISTÓTELES: LA *ἀπορία* SISTEMATIZADA.....46

II.1. La *ἀπορία* como problema filosófico y como momento
metodológico.....58

II.2. Dialéctica, <i>ἀπορία</i> γ <i>πειραστική</i>	56
II.3. El texto de <i>Metafísica</i> III, 1 en torno a la <i>ἀπορία</i>	65
CAPÍTULO III. LA <i>ἀπορία</i> PLATÓNICA A LA LUZ DEL <i>MENÓN</i>	71
III.1. Reflexiones generales sobre el <i>Menón</i>	73
III.2.1. La ignorancia socrática.....	76
III.1.2 Refutación y búsqueda de la definición.....	79
III.2. Los usos de <i>ἀπορία</i> en el <i>Menón</i>	81
III.3. La paradoja de <i>Menón</i> sobre el conocimiento: un caso emblemático de <i>ἀπορία</i>	89
III.4. <i>Metafísica</i> III, 1, a la luz de la <i>ἀπορία</i> de <i>Menón</i>	94
CONCLUSIONES	99
BIBLIOGRAFÍA	107

INTRODUCCIÓN

En un pasaje de importancia capital en la historia del pensamiento, Platón identifica el origen de la actividad filosófica en la admiración, *Θαῦμα*: «SÓCRATES: Sí, amigo mío, parece que Teodoro hizo una suposición correcta acerca de tus talentos naturales, pues ese estado afectivo, el asombro [*θαυμάζειν*], es muy propio del filósofo. En efecto, el origen de la filosofía no es otro que éste, y el que dijo que Iris era hija de Taumante hizo una genealogía correcta»¹.

Desde entonces y hasta nuestros días la idea platónica ha sido un referente común y recurrente en toda caracterización del saber filosófico. Como bien ha hecho notar Oliver Ranner, el «asombro» al que aquí alude el personaje platónico Sócrates refiere a un estado de indefensión intelectual al que los griegos nombraron con el término «ἀπορία»².

Platón, de hecho, nos presenta la figura de su maestro muy querido, Sócrates, bajo un tamiz claramente aporético. El Sócrates de los diálogos platónicos, recordemos, es la figura que, a través del cuestionamiento metódico y de la búsqueda sistemática de definiciones, induce en las almas de sus interlocutores ese peculiar estado en el que se encuentra Teeteto y al que el personaje platónico ha denominado *perplejidad*, ἀπορία³.

El Sócrates platónico es el tábano que incomoda a la ciudad en la medida en que, encontrándose perplejo ante una serie de cuestiones —mayoritariamente de

¹ *Teeteto*, 155d3 y ss. Sigo la traducción de Marcelo Boeri editada en: Platón. *Teeteto*. (Introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri). Losada. Buenos Aires, 2006

² Cfr. Ranner, Oliver. «Plato and Aristotle on the Origin of Philosophy». En: *American Philological Association 2002 Annual Meeting*. APA. New Orleans, 2002. Para llegar a esta conclusión, Ranner lee en paralelo —acertadamente, a nuestro juicio— los pasajes de *Teeteto*, 155c 8-10 y *Parménides*, 130c 1-4. Por su parte, Boeri asocia el mismo pasaje del *Teeteo* con *Menón* 80 a-b, el cual también describe el estado aporético que adviene a los interlocutores de Sócrates después de someterse al interrogatorio metódico que éste les plantea en los mismos términos en que es descrito el asombro en el pasaje de *Teeteto*.

³ Para apoyar esta asociación entre la aporía y el asombro o admiración, Ranner sugiere también hacer una lectura del pasaje citado del *Teeteto* a la luz de *Parménides*, 129a 6-e 4, en el que se describe el estado de aporía en los mismos términos en los que es descrito el estado de asombro en el pasaje de *Teeteto*.

carácter ético—, analiza críticamente el saber que sobre dichas materias creen tener sus interlocutores, enfrentándolos con la debilidad de tal saber y contagiándolos de la perplejidad en la que se encuentra. Es este el procedimiento empleado por el Sócrates de los diálogos platónicos para estimular a sus interlocutores a buscar la verdad relativa a temas de tan alta dignidad como lo justo, la virtud y otros parecidos⁴.

En efecto, de acuerdo con la descripción que Platón pone en boca de Sócrates en la *Apología de Sócrates*⁵, el proceder socrático busca, al inducir en el ánimo de sus interlocutores la perplejidad, despojarlos de su infundada pretensión de saber y estimular en ellos la búsqueda de la sabiduría auténtica.

El papel determinante que desempeña la *ἀπορία* como desencadenante de la actividad filosófica, así como su estrecha vinculación con el *θαῦμα*, lo atestigua también la recuperación que Aristóteles hace de esta intuición platónica al inicio de su *Metafísica*:

Que [la metafísica] no es una ciencia productiva resulta evidente ya desde los primeros que filosofaron: en efecto, los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados [τὸ θαυμάζειν] ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos [διαπορήσαντες] también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el

⁴ Es, de hecho, la búsqueda de definiciones en el ámbito de la ética el rasgo en el que, a ojos de Aristóteles, radica la importancia del pensamiento platónico: «Sócrates, por su parte, se ocupaba en estudiar las virtudes éticas y trataba, el primero, de definir las universalmente. En efecto, de los físicos, solamente Demócrito tocó esto en muy pequeña medida y definió de algún modo lo caliente y lo frío. Los pitagóricos, a su vez, se habían ocupado antes en definir unas pocas cosas reduciendo en sus nociones a los números, por ejemplo, qué es Ocasión Favorable, o Justicia, o Unión. Aquél, sin embargo, pretendía con razón encontrar el *qué-es*, pues pretendía razonar por silogismos y el *qué-es* constituye el punto de partida de los silogismos. Pues la dialéctica no era entonces lo suficientemente vigorosa como para ser capaz de investigar los contrarios aparte del *qué-es*, y si la misma ciencia se ocupa de los contrarios. Dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones universales. Y ambas están, ciertamente, en el principio de la ciencia.

»Sócrates, sin embargo, no separaba los universales ni las definiciones» (*Metafísica*, XIII 1078b 22-33. Sigo la traducción de Tomás Calvo Martínez editada por Gredos. Madrid, 1994).

⁵ Cfr. 20a y ss. Tengo a la vista la traducción al castellano de de J. Calogne Ruiz. (En: *Diálogos I*. Gredos. Madrid, 2000).

origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado [ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων] reconoce que no sabe (de ahí que el amante del mito sea, a su modo, «amante de la sabiduría»: y es que el mito se compone de maravillas). Así, pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna⁶.

La admiración y la ἀπορία han estado entonces asociadas desde antiguo al punto de partida, a la puesta en marcha de la investigación filosófica. La noción de θαῦμα, de admiración, ha sido una noción relativamente dócil al tratamiento filosófico desde que fue señalada por las grandes mentes griegas como el origen del filosofar. Sin mayores reservas, cualquier estudioso del pensamiento filosófico estará dispuesto a admitir que al menos una de las características de esta clase de pensamiento es su vinculación con una particular inclinación hacia el conocimiento que bien podemos llamar asombro o admiración y que Aristóteles también vincula con la ἀπορία en el célebre pasaje al inicio de su *Metafísica*. Cabe, en este sentido, preguntarse si esta *docilidad* relativa del término «θαῦμα» obedece a la naturaleza plausiblemente clara y poco problemática del concepto de admiración o si, por el contrario, tal *docilidad* es atribuible a la falta de una problematización, por lo demás deseable, de dicho concepto en los estudios acerca del pensamiento filosófico en la Antigüedad clásica⁷.

El concepto de ἀπορία, por contraste, no ha transitado con la misma facilidad que el de θαῦμα por los senderos del pensamiento filosófico occidental. En el transcurso de la reflexión filosófica, incluso si nos enfocamos únicamente en la filosofía que se desarrolló en la Antigüedad griega, el término ἀπορία se revela como un vocablo polisémico cuya definición, uso e implicaciones teóricas exigen un análisis fino, tanto a nivel histórico/filológico como desde una perspectiva marcadamente teórica/conceptual.

⁶ *Mf.* I, 2, 982b 11 y ss. (Sigo la traducción de Tomás Calvo Martínez editada por Gredos. Madrid, 1994).

⁷ No es este el lugar para emprender una averiguación sobre la diferente suerte que los conceptos de θαῦμα y ἀπορία han tenido en la historia de la recepción del pensamiento clásico. Una exploración interesante y reciente en este sentido se encuentra en Kenaan, Hagi e Ilit Ferber (Eds.). *Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking*. Springer. London, 2011; especialmente pp. 13-101.

Esta diferencia en la suerte de ambos conceptos tiene como una de sus causas el hecho de que *ἀπορία* ha sido, desde los albores del pensamiento en la Grecia Antigua, un término que adquirió una carga teórica y/o técnica específica dentro del discurso filosófico. Las reflexiones aristotélicas que integran el libro *Beta* de la *Metafísica* ilustran claramente este punto.

En aquel lugar, los estudiosos de la obra del filósofo de Estagira suelen coincidir al reconocer una reflexión sistemática en torno a la *ἀπορία*, en la que el término se perfila en un sentido mucho más delimitado y parece adquirir un valor metodológico en el proyecto aristotélico de la ciencia de los principios o sabiduría primera; es, de hecho, la *ἀπορία* el punto de partida de la investigación que constituye la sabiduría primera:

Con vistas a la ciencia que andamos buscando es necesario que vayamos, primeramente, a aquellas cuestiones en cuyo carácter aporético conviene situarse en primer lugar. [...] En efecto, la salida adecuada ulterior no es sino la solución de lo previamente aporético. Por lo demás, quien no conoce el nudo no es posible que lo desate, pero la situación aporética de la mente pone de manifiesto lo problemático de la cosa. Y es que, en la medida en que se halla en una situación aporética, le ocurre lo mismo que a los que están atados: en ambos casos es imposible continuar adelante. Por eso conviene considerar primero todas las dificultades, por las razones aducidas, y también porque los que buscan sin haberse detenido antes en las aporías se parecen a los que ignoran a dónde tienen que ir, y además <ignoran>, incluso, si han encontrado o no lo que buscaban. Para éste no está claro el final, pero sí que lo está para el que previamente se ha detenido en la aporía. Además, quien ha oído todas las razones contrapuestas, como en un litigio, estará en mejores condiciones para juzgar.⁸

De hecho, la delimitación del concepto de *ἀπορία* en la obra de Aristóteles alcanza a perfilar su lugar específico dentro de la teoría del razonamiento y la argumentación filosófica, al ser concebida como una parte claramente delimitada

⁸ *MF.*, III, 1, 995a 25 ss.

del ejercicio dialéctico⁹. Se trata, sin lugar a dudas, de una legitimación sistemática de la *ἀπορία* dentro del discurso filosófico.

Así pues, coincidimos en buena medida con André Laks y Michel Crubellier cuando afirman: «*It seems then that the regulated practice of aporia would have taken shape at some time between the late dialogues of Plato and some texts of the Aristotelian corpus which most probably belong to Aristotle's Academic period*»¹⁰.

En efecto, en el curso de la investigación trataremos de mostrar que la *ἀπορία* desempeñó, dentro de la práctica argumentativa del pensamiento filosófico clásico, un papel metodológico deliberadamente regulado y dirigido; pensamos también que esta práctica argumentativa vinculada a la *ἀπορία* consistió, fundamentalmente, en la presentación de un problema filosófico específico al modo de un dilema a favor de cuyos disyuntos encontramos, por igual, buenas razones¹¹.

Asimismo, intentaremos mostrar que no es necesario esperar hasta las obras juveniles de Aristóteles para encontrar un uso del término «*ἀπορία*» asociado con esta práctica específica. Sostendremos, en cambio, que esta noción de *ἀπορία* es posible ya encontrarla en los diálogos comúnmente localizados en el periodo juvenil de Platón y que, por tanto, tiene probablemente una raigambre claramente socrática.

Así pues, el presente trabajo busca, dentro de la filosofía platónica, los elementos centrales en torno a los cuales se configuraron el empleo metódico y la práctica típicamente filosófica de la *ἀπορία* en la filosofía antigua. Es decir,

⁹ Cfr. *Top.* I, 2, 101a 35 y ss. [Tengo a la vista la traducción de Miguel Candel Sanmartín en: Aristóteles. *Tratados de lógica I*. Gredos. Madrid, 1982].

¹⁰ Crubellier, Michel y André Laks (eds.). *Aristotle's Metaphysics Beta*. Oxford Symposium Aristotelicum. Oxford University Press. Oxford, 2009. Pág. 5.

¹¹ Comentando la presentación de las aporías en *Metafísica Beta*, explican Laks y Crubellier: «The care with which the contrasting arguments are balanced and the constant repetition of the same procedure for each of the fifteen *aporai* give the appearance of a practice governed by strict rules. In fact, even if Aristotle's usage varies, the lexical variation between the simple verb *aporein*, which signifies in the first place actually 'to be in difficulty' whether in the sense of financial difficulty or an incapacity to act, and the compound *diaporein* suggests a certain sort of systematization. *Diaporein* is 'to run through the difficulty from one end to the other' and to put it in a standard form, so as to gain from this a better understanding and thereby to put oneself in a position to resolve the difficulty». *Ibid.*, pág 3.

intentaremos aproximarnos al proceso de delimitación del concepto de *ἀπορία* dentro la filosofía griega clásica, específicamente en la obra de Platón, teniendo a la vista algunas ideas de Aristóteles. Trataremos de distinguir, en la obra filosófica del pensador ateniense, un sentido específicamente filosófico-argumentativo de la *ἀπορία* a la luz del cual ésta se presenta como una pregunta, planteada al modo de un dilema, que forma parte de la investigación filosófica y que, por tanto, no es sólo un momento catártico o preparatorio de la misma.

Para lograr nuestros objetivos, hemos dividido el trabajo en tres apartados principales. Los precede un preámbulo general, de carácter fundamentalmente expositivo, en el cual buscamos distinguir los diversos usos que el término «*ἀπορία*» tuvo tanto dentro del discurso específicamente filosófico, como fuera de él, en el discurso habitual, no-filosófico, de los antiguos griegos. Para ello, nos aproximamos someramente a la etimología y al uso no-filosófico del término, tanto en algunos textos legados por los filósofos como en algunos otros de índole no filosófica. Bajo esta luz, encontramos que, como ya lo señalaba Aristóteles en *Metafísica* III, en su sentido más general el término hace referencia a la dificultad —mejor dicho, a la imposibilidad— de tránsito y/o movimiento.

Sobre estas bases, en el primer capítulo intentamos distinguir, siguiendo las investigaciones de Vasilis Politis sobre el particular, entre dos sentidos específicamente filosóficos que la noción de *ἀπορία* adquiere dentro del cuerpo de la filosofía de Platón. Intentaremos establecer, entonces, que tanto en los llamados diálogos aporéticos, como en los diálogos pertenecientes a los periodos medio y de madurez de la producción del filósofo ateniense, «*ἀπορία*» se refiere tanto al peculiar estado de perplejidad resultante del enfrentamiento con la propia ignorancia al que Sócrates conduce a sus interlocutores mediante la práctica del elenco; como a determinados problemas particulares que se presentan de manera dilemática y que forman parte activa de la investigación filosófica respectiva. Es decir, argumentaremos de la mano de Politis que, además del habitualmente reconocido papel catártico que la *ἀπορία* desempeña en muchos de los diálogos de Platón, existe

claramente otro uso de la noción en la que ésta es considerada no ya un paso previo —estimulante— de la investigación filosófica, sino que en la medida en que encarna un problema sistemáticamente presentado, cumple una función *zetética* al formar parte de la investigación [*ζήτησις*] correspondiente. Veremos que el significado no-filosófico del término que remite a la inmovilidad es trasladado aquí al ámbito más específico del pensamiento y el discurso filosóficos. Es decir, que la inmovilidad ontológica a la que se refiere el vocablo en su sentido lato pasa a ser, en el contexto de la filosofía, una inmovilidad de carácter marcadamente epistemológico.

Posteriormente, en el segundo capítulo revisamos los informados trabajos de Laks y Crubellier y, con base en ellos y en algunos otros estudios pertinentes al caso, intentamos describir los rasgos generales del uso filosófico de la *ἀπορία* tal como fue sistematizada por Aristóteles en el libro Beta de la *Metafísica* y en algunos otros lugares del *Corpus*. Veremos entonces que en la obra del filósofo de Estagira se encuentra una definición sistemática y precisa de la práctica de la *ἀπορία* en el curso de la investigación filosófica, según la cual el «transitar por las dificultades» [*διαπορῆσαι*], es el primer momento de la investigación que constituye la filosofía primera. En este contexto, la *ἀπορία* es entendida de un modo preciso y técnico como una cuestión o problema filosófico que tiene la forma de un dilema y, respectivamente, «*διαπορέω*», como la actividad de recorrer la dificultad en ambos sentidos, presentando los argumentos que sostienen cada uno de los disyuntos. Así mismo, expondremos la lectura que C.D.C. Reeve hace de la aporemática como una parte de la dialéctica filosófica que Aristóteles describe en *Tópicos* y en *Refutaciones sofísticas*.

La reconstrucción de los usos filosófico y no filosófico de la *ἀπορία* en la obra de Platón y en la de Aristóteles que ensayamos en estos primeros dos apartados, creemos, revelará la progresiva delimitación del concepto dentro de la investigación filosófica de la antigüedad y, al mismo tiempo, nos dejará ver con suficiente claridad la raigambre platónica de la sistematización aristotélica de la *ἀπορία*. Es por ello que, a nuestro juicio, las ideas aristotélicas sobre el particular pueden iluminar y ayudar

a la comprensión de algunos de los pasajes en los que el filósofo ateniense hace un uso típicamente filosófico de la *ἀπορία* en el decurso de sus investigaciones.

Con base en lo anterior, la parte final de la presente investigación busca ofrecer una lectura del *Menón* de Platón a la luz de las consideraciones expuestas en los apartados precedentes. En nuestro análisis, resultarán especialmente importantes las líneas que contienen la famosa «paradoja de Menón» acerca del conocimiento. Trataremos de establecer, asimismo, que el *Menón* es, dentro del conjunto de la obra platónica, un diálogo privilegiado para estudiar el uso que el filósofo ateniense hace de la noción de *ἀπορία*, ya que en él no sólo encontramos —como intentaremos mostrar— tanto un uso zetético como un uso catártico de la *ἀπορία*; sino que, además, estos usos son tematizados en algunos pasajes del *Menón* y son clara y sistemáticamente distinguidos en el decurso del diálogo.

Adicionalmente, por tanto, buscaremos mostrar que el pasaje central de nuestro análisis constituye una reflexión explícita de Platón, en boca de Sócrates, acerca del papel específico que desempeña la *ἀπορία* en el seno de la investigación de índole filosófica y, por tanto, que en él se despliegan en toda su amplitud los alcances filosóficos que Platón le otorga a la *ἀπορία* en el marco de la reflexión filosófica.

Por último, también como parte de este tercer capítulo, exploraremos la posibilidad de leer las líneas iniciales de *Metafísica* III a la luz de las reflexiones platónicas en torno a la paradoja del conocimiento expuesta por Menón en el diálogo homónimo. Analizaremos críticamente, a la luz de estas consideraciones, la plausibilidad de la tesis tradicional según la cual la práctica sistemática de la *ἀπορία* como un momento metodológico claramente definido se encuentra ausente de la obra platónica.

Así pues, como parte de lo que, esperamos, sea una investigación abierta que apenas comienza sobre el valor técnico/metodológico que la «*ἀπορία*» tiene en el marco de la reflexión filosófica de la antigüedad griega, al término del trabajo

esperamos adelantar de manera suficiente una definición del término en su sentido filosófico, perfilando con nitidez sus alcances y sus límites en el marco particular de una teoría de la argumentación filosófica.

Dejaremos, inevitablemente, muchas cuestiones en el tintero. Una investigación definitiva acerca del papel de la «ἀπορία» en el pensamiento antiguo no está completa, sin duda, si no trascendemos el discurso explícito de los filósofos acerca de la «ἀπορία» para mirar de cerca aquellos lugares en los cuales, sin elaborar una reflexión explícita sobre el concepto, los autores desplegaron en los hechos la práctica de este recurso de tan alta valía cognoscitiva y argumentativa. Tampoco pensamos que un estudio sobre el papel de la «ἀπορία» en la Antigüedad pueda soslayar el análisis de los recursos que los autores utilizaron para hacer frente a las aporías que les salieron al paso durante su ejercicio filosófico. Sin embargo, son estas investigaciones que exceden las posibilidades de esta primera aproximación a la delimitación del concepto y que, sin duda, constituyen, entre algunos otros, los posibles desarrollos ulteriores del presente trabajo.

PREÁMBULO

EXPLORACIÓN GENERAL EN TORNO AL SENTIDO DEL TÉRMINO «ἀπορία»

A. EL TÉRMINO «ἀπορία» Y SU SENTIDO AL MARGEN DE LA FILOSOFÍA

El autorizado diccionario *A Greek-English Lexicon*¹², editado por la universidad de Oxford, arroja siete definiciones del término griego ἀπορία. En su sentido primigenio el vocablo refiere la dificultad de alcanzar o atravesar un espacio físico. Así, por ejemplo lo encontramos en *Anábasis*, de Jenofonte: «En conclusión, yo considero que para vosotros la marcha por tierra no es que sea difícil, sino del todo imposible. Pero si os hacéis a la mar, es posible desde aquí navegar siguiendo la costa hasta Sínope y desde Sínope hasta Heraclea; desde Heraclea ni a pie ni por mar existen dificultades [ἀπορία], pues hay asimismo muchos barcos en Heraclea»¹³. Se trata, en efecto, de la dificultad o bloqueo físico que impediría el recorrido de un espacio físico, de donde adquiere pronto el sentido más general de «dificultad». El término «ἀπορία», así, en la medida en que su uso se hace cada vez más preciso, pasa de remitir a una imposibilidad de tránsito en sentido estricto a referirse a una dificultad en el sentido más general.

En efecto, esta remisión a la dificultad de tránsito, y su uso menos específico como «dificultad» a secas, está presente en varios de los sentidos recogidos por H. G. Liddell y R. Scott: problema, estrechez, falta de recursos (dicho de objetos)¹⁴; de

¹² Liddell, Henry George y Robert Scott. *A Greek-English Lexicon revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie*. Clarendon Press. Oxford, 1940.

¹³ *Anábasis*, V, 6, 10. Sigo la versión castellana de Carlos Varias. Cátedra. Madrid, 1999. El pasaje es el mismo al que refieren Liddell y Scott para ilustrar esta acepción del término.

¹⁴ Así es usado, por ejemplo, por Tucídides: «Y dicen aquellos que tienen más verdadera noticia de sus mayores de los hechos de los peloponesos, que Pélope, el primero de todos, con la gran suma de dinero que trajo cuando vino de Asia, alcanzó poder y fuerzas, ganó, a pesar de ser extranjero, la voluntad de los hombres de la tierra, que eran pobres y menesterosos [ἀπόρους], y por esto la tierra se llamó de su nombre Peloponeso». (Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. I, 9, 2. Me apego a la traducción de Diego Gracián. Ediciones Orbis. Barcelona, 1986). Es también el sentido que le otorga Sófocles en *Antígona* (354 ss.): «Tanto el lenguaje como la razón, ligera como el viento, y los hábitos civiles él mismo se enseñó, y también a escapar a los dardos inclementes de una incómoda

difícil trato, encontrarse perplejo, hallarse en una dificultad, expuesto al ridículo, encontrarse en falta (referido a personas)¹⁵; y, en el ámbito de la dialéctica, dificultad, cuestión a resolver.

Por su parte, en su *Vocabulario fundamental y constructivo del griego*, Thomas Meyer y Hermann Steinthal atribuyen al sustantivo griego los significados «escasez», «carencia» y «desorientación»¹⁶. Sin duda, estamos ante un término de difícil traducción que, adicionalmente, adquiere matices particulares en los diferentes contextos en los que es empleado¹⁷.

En uno y otro caso, las múltiples acepciones del término griego parecen converger en dos notas esenciales: la dificultad de tránsito y/o de movimiento, por un lado; y la ausencia o falta de recursos, por otro. Se trata, en pocas palabras, de una situación adversa o problemática. De ahí que, en su uso corriente, el verbo respectivo, *ἀπορέω*, haya sido empleado ordinariamente para indicar el encontrarse en una dificultad, estar confundido, dudar¹⁸.

helada intemperie, tan rico es en recursos [*παντοπόρος*]; sin recursos [*ἄπορος*] jamás se encontrará ante un hecho futuro: sólo de Hades no habrá de hallar escape, por más que haya ideado escapatorias a males sin remedio». (Utilizo la traducción de Pablo Ingberg. Losada. Buenos Aires, 2003).

¹⁵ Cfr., por ejemplo: Isócrates. *Sobre la Paz*, 75-76: «Descubriréis que el pueblo que entonces gobernaba no estaba lleno de pereza, indecisión [*ἀπορίᾱς*] ni de esperanzas vacías, sino que podía vencer en los combates a todos los que invadían el territorio, era considerado digno de premio en los peligros corridos defendiendo Grecia, e inspiraba tal confianza que la mayoría de las ciudades se entregaban a él de buen grado». (Uso la versión española de Juan Manuel Guzmán Hermidia en: Isócrates. *Discursos II*. Gredos. Madrid, 1980).

¹⁶ Cfr. la entrada respectiva en: Meyer, Thomas y Hermann Steinthal. *Vocabulario fundamental y constructivo del griego*. Traducción y adaptación de Pedro C. Tapia Zúñiga. UNAM. México, 1993.

¹⁷ André Laks ha hecho notar esta dificultad: «*is a source of embarrassment, because none of the possible vernacular candidates exactly captures what is straightforwardly conveyed by the Greek term in accordance with its etymology, namely the absence of any issue (a-poros), there being no way out or way forwards, and the corresponding desperate mental state in which one finds oneself, having nowhere to turn one's mind to reach definite opinion on the subject. This explains why the word often remains untranslated, or translated as aporia*». (Laks, André. «Aporia Zero (Metaphysics B 1, 995^a24-995^b4)». En: Crubellier, Michel y André Laks (eds.). *Aristotle's Metaphysics Beta*. Oxford Symposium Aristotelicum. Oxford University Press. EEUU, 2009. Pág. 25.).

¹⁸ Este es el sentido principal que recogen también Liddell y Scott: «**1. to be at a loss, be in doubt, be puzzled, mostly foll. by relat. clause**». Liddell, Henry George y Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*...Ed. Cit.

B. EL USO «ἀπορία» EN EL CONTEXTO DE LA FILOSOFÍA

Las mismas notas que caracterizan el significado del término en su sentido corriente u ordinario están también presentes en el uso —algo más específico— que recibe el término dentro de los trabajos filosóficos. En efecto, *ἀπορία* va adquiriendo dentro del pensamiento y la filosofía griega, especialmente en el ámbito de las reflexiones dedicadas a la investigación sobre el conocimiento y la argumentación, un sentido especial, casi técnico: *ἀπορία* es, en su significado filosófico más general, una dificultad teórica; pero, con mayor propiedad, el término es empleado para indicar aquellos «callejones sin salida» en los que en ocasiones parecen desembocar ciertos ejercicios argumentativos y/o de los que también a veces arranca la investigación filosófica.

Así, por ejemplo, en su *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, Francis Peters le atribuye al término «aporía», dentro de un contexto filosófico, el significado general de camino sin salida, dificultad, pregunta, problema¹⁹. Peters asocia este empleo primigenio del término en el horizonte de la filosofía con el ejercicio dialéctico puesto en práctica por Sócrates, quien, mediante un cuestionamiento agudo y metódico, conducía a sus interlocutores al asombro al confrontarlos con su propia ignorancia. Asombro, recuerda Peters, en el cual Aristóteles localizó el origen del filosofar²⁰; y que en el contexto del pensamiento platónico es el resultado frecuente del ejercicio socrático de confrontar a sus interlocutores con su propia ignorancia.

Sin embargo, como el mismo Peters apunta enseguida, ya en Aristóteles el vocablo adquiere un significado metodológico más preciso, al tiempo que conquista un papel relevante en la teoría de la argumentación. En efecto, si bien Aristóteles recupera este sentido inicial del término «ἀπορία» —que denota ignorancia y que

¹⁹ Cfr. Peters, Francis. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. NYU Press. New York, 1967. pág. 22.

²⁰ Cfr. *Ibid.* pp. 22-23.

incluso caracteriza, probablemente en alusión a Platón, con la imagen de un hombre encadenado²¹—, también lo es que en algunos trabajos le asigna un significado más restringido, de acuerdo con el cual *ἀπορία* y, en concreto, el verbo de él derivado *διαπορέω* con su sentido de transitar las dificultades, adquieren las características atribuidas por el Estagirita a los procedimientos de índole dialéctica²². Es decir, el término «*ἀπορία*», en el sentido preciso que adquiriría dentro de la filosofía aristotélica lo aproximaría o lo identificaría con un ejercicio de tipo dialéctico, tal como éstos eran concebidos por Aristóteles²³.

²¹ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, III, 1, 995a 31 y ss. Seguiré, salvo cuando así lo señale, a la versión castellana de Tomás Calvo Martínez. (Gredos. Madrid, 1994).

²² Cfr. Peters, Francis. *Greek Philosophical Terms*. Loc. Cit.

²³ La precisión nos parece relevante porque a la dificultad de definir con exactitud el concepto de «*ἀπορία*» y distinguirlo de la dialéctica, debemos añadir, sin duda, también la polisemia de éste último término; que tan sólo en los trabajos de Platón adquiere un significado múltiple y de difícil análisis. Así lo atestiguan las diferentes caracterizaciones del significado que Platón atribuye a la dialéctica que aparecen en los trabajos de Jaeger, (*Paidea. Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica. México, 1962 (2ª). pp. 712 y ss.), Ryle («Dialectica in the Academy». En: Bambrough, Renford (Ed.). *New Essays on Plato and Aristotle*. Routledge & Kegan Paul. London, 1965, pp. 39-68), Vlastos («Socratic Elenchus». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 1, 1983. Oxford University Press. USA. pp. 27-58), o Irwin (*Aristotle's First Principles*. Clarendon Press. Oxford, 1990, pp. 7 y ss.). En efecto, como bien hacen notar los comentaristas de la obra platónica, en ella «dialéctica» hace referencia, algunas veces la práctica dialógica que conformaba el método socrático de investigación y análisis de los problemas filosóficos; otras veces, en cambio, parece adquirir un sentido más técnico en cuanto método bien definido por el cual el alma se remonta, mediante un ejercicio crítico, desde el terreno de la opinión y las impresiones sensibles, al conocimiento de las formas puras e inteligibles. Cfr. especialmente *República*, VII, 533b y ss: «En esto por lo menos, dije, nadie podrá contradecirnos: en que no hay otro método que emprenda, por esta vía y en cualquier materia, aprehender la esencia de cada cosa. Las demás artes, en efecto, versan en general sobre las opiniones y deseos de los hombres, o no se han desarrollado sino [con vistas a] la producción, fabricación y mantenimiento de los productos naturales o artificiales. En cuanto a las restantes, de las que hemos dicho que aprehenden algo del ser, como la geometría y las que van detrás de ella, vemos cómo no hacen sino soñar sobre el ser, pero que les es imposible tener de él una visión de vigilia mientras se valgan de hipótesis que dejen intactas por no poder justificarlas. Cuando, en efecto, se toma por principio lo que no se conoce, y la conclusión y proposiciones intermedias son un tejido de incertidumbres, ¿qué posibilidad existe de que el asentimiento en tales casos pueda convertirse en ciencia? [...] El método dialéctico, por consiguiente, es el único que, cancelando sucesivamente las hipótesis, sigue así su camino hasta el principio mismo para asentarlo firmemente; el único que verdaderamente saca el ojo del alma, con toda suavidad, del bárbalo lodazal en que estaba sumido, y lo eleva hacia lo alto, sirviéndose como de auxiliares y cooperadores, en esta conversión, de las artes antes enumeradas. A menudo las hemos llamado ciencias, por conformarnos al uso, pero sería preciso darles otro nombre que connotara más claridad que la opinión y más oscuridad que la ciencia» (Sigo, con una ligera variación, la versión castellana de Antonio Gómez Robledo. UNAM. (2ª). México, 2007). Por su parte, la idea aristotélica de la dialéctica es igualmente polisémica y conecta directamente con la concepción platónica de la dialéctica como una vía para el establecimiento de los principios del saber. En efecto, Aristóteles, al definir uno de los aspectos de la utilidad de la dialéctica en el primer libro de los *Tópicos*, señala: «es útil para las cuestiones propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo

Como veremos a continuación, sin embargo, algunos estudiosos de la filosofía antigua han señalado que este último sentido del término «ἀπορία», al que hemos calificado de «técnico», y que lo dota de una dimensión específica dentro de la filosofía y la teoría de la argumentación, se encuentra también presente en algunos diálogos platónicos, incluso entre aquellos cuyo origen se ha situado en el periodo de producción correspondiente a la juventud del filósofo ateniense.

exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todo los métodos». (*Tópicos*, 1, 2, 101a 35 y ss. Sigo la versión castellana de Miguel Candel Sanmartín en: *Tratados de lógica I*. Gredos. Madrid, 1982). Como se desprende de la lectura de los últimos dos pasajes, por lo demás, es notable la distinta concepción que de la dialéctica tuvieron Platón y Aristóteles. Para el primero, como es sabido, la dialéctica se identifica casi definitivamente con el proceder del pensamiento filosófico. Para Aristóteles, en cambio, la dialéctica es un vehículo para razonar sobre lo probable, lo contingente o lo comúnmente aceptado.

CAPÍTULO I

LOS USOS PLATÓNICOS DE LA *ἀπορία*

1. LA *ἀπορία* Y LOS DIÁLOGOS APORÉTICOS

El término «*ἀπορία*» es de uso frecuente en la obra platónica que ha llegado a nuestros días. Encontramos registros de esta voz o de términos directamente emparentados con ella —como el verbo *ἀπορέω*— en al menos 30 textos atribuidos con algún grado de confiabilidad al filósofo ateniense. Sin embargo, como trataremos de mostrar a lo largo del trabajo, estudiosos y comentaristas de la obra platónica se debaten, aún hoy —y, de hecho, especialmente en tiempos recientes— sobre el nivel de especificidad que puede haber alcanzado el término «*ἀπορία*» en el pensamiento de Platón²⁴.

De un lado, se encuentra la idea ampliamente extendida y discutida según la cual los llamados diálogos «tempranos» o de juventud de Platón revisten, de manera global, un carácter aporético que los distingue, en forma y contenido, de los diálogos escritos por el filósofo ateniense en etapas posteriores de su desarrollo intelectual.

Así, por ejemplo, encontramos la ya célebre ordenación de los diálogos platónicos que propone Gregory Vlastos, en la que a este primer conjunto de

²⁴ Cfr. por ejemplo, Mathews, Gareth B. *Socratic perplexity and the nature of philosophy*. Oxford University Press. Oxford, 1999; Politis, Vasilis. «Aporia and Searching in the Early Plato». En: Judson, Lindsay y Vassilis Karasmanis (eds). *Remembering Socrates*. Oxford: Oxford University Press, 2006; Cleary, John J. *Aristotle and mathematics: aporetic method in cosmology and metaphysics*. Brill. Holanda, 1995; Beversluis, John. *Cross-examining Socrates*. Cambridge University Press. Cambridge, 2000; Ahbel-Rappe, Sara. *Sócrates. A Guide for the Perplexed*. Continuum. Londres, 2009.; entre otros.

diálogos —a los que agrupa bajo la nomenclatura «Elenquicos»²⁵— lo caracteriza como integrado por aquellos diálogos que recrean el método y el pensamiento del Sócrates histórico²⁶; y un rasgo distintivo del pensamiento y del método del Sócrates histórico es, precisamente, su constante recurrencia a la *ἀπορία*. En efecto, en su celebrado libro *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Vlastos identifica como uno de los diez rasgos que permiten trazar una distinción entre el Sócrates histórico de los diálogos tempranos y el Sócrates de los diálogos del período medio, el empleo metódico del elenco que conduce al interlocutor de Sócrates, y al diálogo globalmente considerado, a la *ἀπορία*²⁷.

Al analizar las fortalezas y desventajas que plantea la aproximación desarrollista²⁸ de Vlastos a los diálogos de Platón, Sara Ahbel-Rappe hace una caracterización de los diálogos tempranos en la que éstos aparecen, nuevamente, revestidos de un carácter aporético global, de índole fundamentalmente negativa

²⁵ A falta de un término castellano que logre capturar la riqueza de la actividad socrática, hemos optado por castellanizar el término griego «ἐλεγχος» y sus derivados, aunque, en ocasiones traducimos en sentido lato «refutación».

²⁶ «I divide Plato's dialogues into three groups:

»(I) Elenctic: these are the earliest. I believe, but shall not argue on this occasion, that in these Plato recreates (in scenes which are mostly fictional) the moral philosophy (method and doctrines) of the historical Socrates. I list them in alphabetical order by self-explanatory abbreviations: Ap., Ch., Cr., Eu., H.Mi., Ion, La., Pr., R.I (classifying the first book of the Republic down to 354A11, with the preceding, regardless of the time at which it was written, because it satisfies brilliantly the same criterion)». (Vlastos, Gregory. «Socrates' Disavowal of Knowledge». *The Philosophical Quarterly*, Vol. 35, no. 138 (enero, 1985). Blackwell. UK. Pág. 1, n. 1).

²⁷ Cfr. Vlastos, Gregory. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge University Press. Cambridge, 1991, pp. 45 y ss.

²⁸ Ahbel-Rappe distingue tres modos posibles de entender la relación entre el Sócrates platónico y el Sócrates histórico: (1) el desarrollista, según el cual al menos el Sócrates de los diálogos tempranos representaría los intereses filosóficos y el método del Sócrates histórico; (2) el unitario, para el cual todo lo que encontramos en los diálogos platónicos es atribuible únicamente a Platón y a nadie más, siendo Sócrates, en última instancia, el portavoz del pensamiento platónico; y (3) el proléptico, de acuerdo con el cual los diálogos tempranos, en los que el elenco socrático es el protagonista, cumplen una función específica en la estrategia planeada por Platón para la publicación de su obra (Cfr. Ahbel-Rappe, Sara. *Socrates. A Guide for the Perplexed*. Continuum. Londres, 2009. Pp. 48 y ss.). En este trabajo evitaremos la discusión puntual sobre estas diversas aproximaciones a la comprensión global de la obra platónica que siguen siendo motivo de debate entre los más autorizados estudiosos de los textos platónicos. No pensamos, en efecto, que una toma de postura sobre este particular modifique sustancialmente o aporte elementos a la hora de investigar los sentidos precisos que el término «ἀπορία» asume en la obra de Platón considerada en su conjunto. Remitimos, además de a las obras ya citadas de Vlastos y Ahbel-Rappe, al provocador ensayo de Charles H. Kahn, «Did Plato Write Socratic Dialogues?», en: Benson, Hugh H. (ed.). *Essays on the Philosophy of Socrates*. Oxford University Press. New York, 1992. Pp. 35-52; así como al crucial trabajo de Irwin, Terence. *Plato's Ethics*. Oxford University Press. New York, 1995. (Cfr. especialmente pp. 4-16).

y/o destructiva. La *ἀπορία* es presentada nuevamente como el resultado más destacado del uso socrático del elenco: «*As we have seen, all of the dialogues that Vlastos considered 'Socratic' are aporetic: they take the form of conversations pursued with a number of interlocutors whose views are elicited, shown to entail contradictions and dismissed. These dialogues end in impasse and are destructive, showing only that the virtue in question has not been successfully defined. The Greek word for this process of interrogation or examination of the interlocutor is elenchus —a word that has the primary meaning in Classical Attic of 'refutation', or even 'to impugn the honor of'*»²⁹.

Una idea parecida de este grupo temprano de diálogos ha sido expuesta también por George Rudebusch: «*A common pattern in the aporetic dialogues is to likewise begin with a question and then work step by step to an answer. But then that answer is undermined and rejected*»³⁰. De nuevo, la *ἀπορία* —en concreto— y el carácter aporético global de los diálogos —en general—, se ven enlazados estrechamente con el ejercicio del elenco socrático; se vinculan con él a modo de resultado o consecuencia de su puesta en práctica.

Entendemos aquí el elenco socrático en la forma elemental en que Vlastos lo ha descrito³¹. Según tal descripción, el elenco, en la forma en que es empleado por Sócrates, consiste en un instrumento de la investigación filosófica mediante el cual es posible refutar una premisa o un conjunto de premisas, utilizando esas mismas premisas como base de la refutación. Así visto, el elenco socrático sería un procedimiento que comprende los siguientes pasos³²:

1. El interlocutor formula su creencia en una premisa *p* que es identificada por Sócrates como falsa y objeto de refutación.

²⁹ Ahbel-Rappe, Sara. *Socrates. A Guide...* Ed. Cit., pág. 54.

³⁰ Rudebusch, George. *Socrates. Pleasure and Value*. Oxford University Press. New York, 1999. Pág. 11.

³¹ Cfr. Vlastos, Gregory. «The Socratic Elenchus». En: *The Journal of Philosophy*. Vol. 79, No. 11. (Nov. 1982). Pp. 711-714.

³² La distinción y definición de estos pasos es también de Vlastos. *Ibíd.* Pág. 712.

2. Sócrates obtiene, sin argumentación de por medio, la adhesión del interlocutor a algunas otras premisas, q y r , que son consideradas lógicamente independientes de p .
3. Sócrates argumenta y convence al interlocutor de que q y r implican no p .
4. Como resultado de lo anterior, Sócrates está en condiciones de afirmar que ha quedado probada la falsedad de p , esto es, que no p es verdadera.

El resultado de este ejercicio es, de acuerdo con la reflexión que Platón pone en boca de Sócrates en la *Apología*³³, el advenimiento de la *ἀπορία*. La *ἀπορία* es entonces, al menos desde un punto de vista general, una de las consecuencias inmediatas del ejercicio socrático del elenco³⁴, tal como es practicado por el Sócrates retratado en los diálogos que la tradición considera «tempranos». Así lo sintetiza con acierto Gareth B. Matthews: «*Perplexity in the early,aporetic dialogues of Plato is thus the result of relentless questioning by Socrates, questioning aimed at coming to be able to say what virtue or courage or friendship or piety is, when Socrates, the questioner, is himself perplexed about how to answer the questions he puts to his conversation partner*»³⁵. Existe pues un relativo consenso entre los

³³ Cfr. Platón, *Apología de Sócrates*, 20a y ss. En 23c-d, aparece explícitamente la voz «*ἀπορία*» para describir el resultado de la averiguación de tipo socrático. El pasaje concluye la larga explicación que da Sócrates de la causa de la animadversión que algunos ciudadanos sienten por él y de la falsa impresión que ha conducido a la acusación en su contra según la cual Sócrates corrompe a la juventud ateniense: «Se añade a esto que los jóvenes que me acompañan espontáneamente —los que disponen de más tiempo, los hijos de los más ricos— se divierten oyéndome examinar a los hombres y, con frecuencia, me imitan e intentan examinar a otros, y, naturalmente, encuentran, creo yo, gran cantidad de hombres que creen saber algo pero que saben poco o nada. En consecuencia, los examinados por ellos se irritan conmigo y no consigo mismos, y dicen que un tal Sócrates es malvado y corrompe a los jóvenes. Cuando alguien les pregunta qué hace y qué enseña, no pueden decir nada, lo ignoran; pero, para no dar la impresión de estar confusos, dicen lo que es usual contra todos los que filosofan, es decir: "las cosas del cielo y lo que está bajo la tierra", "no creer en los dioses" y "hacer más fuerte el argumento más débil"» (Me apego a la traducción de J. Calogne Ruiz en: Platón, *Diálogos I*. Gredos. Madrid, 2000).

³⁴ Una discusión interesante sobre la plausibilidad de que Sócrates haya reconocido en su habilidad y disposición a ejercer el elenco las características de un saber específico aplicable metódicamente (en el sentido de una *τέχνη*) se encuentra en: Brickhouse, Thomas C. y Nicholas D. Smith. *Plato's Socrates*. Oxford University Press. New York, 1995. Pp. 3-29.

³⁵ Matthews, Gareth B. «Perplexity in Plato, Aristotle and Tarski». En: *Philosophical Studies*, No. 85 (1997). Pág. 214.

comentadores de los diálogos tempranos de Platón al vincular la *ἀπορία* con la práctica socrática del elenco y, particularmente, con las consecuencias de este ejercicio.

Sin embargo, como veremos a continuación, este consenso es extremadamente superficial e inmediatamente se diversifican de nuevo las opiniones cuando se intenta conceptualizar la *ἀπορία* en tanto producto o resultado de la práctica socrática. En efecto, la cuestión central acerca de la *ἀπορία* no radica ya en determinar en qué medida se vincula con el ejercicio interrogativo y refutatorio al que Sócrates somete a sus interlocutores, sino, en cambio, cuál es su alcance teórico y cuál es su papel preciso en tanto resultado de dicho ejercicio. Son éstas dos preguntas cuya respuesta está sin duda emparentada con el objetivo específico que perseguía el Sócrates platónico con la práctica del elenco en el marco de los diálogos del filósofo ateniense.

Adicionalmente, si bien al vincular la *ἀπορία* con la práctica del elenco a la que recurre el Sócrates que nos ha llegado a través de los diálogos tempranos de Platón hemos ganado al menos un trecho mínimo en la delimitación de su concepto, también es cierto, como recuerda Matthews, que no podemos dejar de preguntarnos por el destino que la *ἀπορία* asume en los demás diálogos que conforman la obra platónica³⁶.

Dedicaremos este apartado de nuestro trabajo a la exposición sintética de las diversas respuestas que los especialistas en la obra platónica han dado a la pregunta sobre los alcances de la *ἀπορία* en el conjunto de la filosofía platónica. En esa

³⁶ «If Plato and Aristotle are right, philosophical wonder and perplexity moved Thales to philosophize. But neither Thales nor any other pre-Socratic philosopher seems to have written anything about perplexity, or about its role in the genesis of philosophy. Plato was the first to do that. In Plato's early dialogues specially, perplexity is described, discussed, and linked directly to the pursuit of philosophical inquiry. What happens to perplexity in Plato after those early dialogues, so aptly called "aporetic" because they begin and end in perplexity (aporía), is not so obvious» (Ibíd. Pág. 213).

medida, nos pronunciaremos también acerca de la caracterización del concepto más allá de los diálogos catalogados como «socráticos», «aporéticos» o «de juventud»³⁷.

2. LA *ἀπορία* COMO ESTADO SUBJETIVO DE PERPLEJIDAD Y/O FALTA DE RECURSOS DISCURSIVOS.

En un importante trabajo publicado en años recientes³⁸, Vasilis Politis plantea con suficiente claridad la cuestión que ocupará nuestras reflexiones en las páginas siguientes. Explica Politis que es un rasgo característico de los denominados diálogos tempranos de Platón el que en ellos Sócrates conduce al interlocutor a un estado de perplejidad y confusión en relación con una cuestión ética particular, lo introduce, por decirlo con precisión, en una *ἀπορία* relativa a un tema ético.

Este procedimiento —nos recuerda Politis— tiene una meta específica que Platón mismo ha presentado y descrito con suficiente precisión en la *Apología de Sócrates*: despojar al interlocutor de su equivocada pretensión de conocimiento con

³⁷ Es evidente, por lo demás, que estas tres caracterizaciones no son del todo equivalentes. Cuando se hace la distinción en la obra platónica entre diálogos de juventud, de madurez y de transición o del periodo medio, se apela ante todo a una comprensión *desarrollista* de la obra de Platón. Por su parte, al presentarlos como «socráticos» se puede estar atendiendo también a un enfoque desarrollista, o bien, a una idea proléptica de los *Diálogos* en la cual la preeminencia del método socrático de investigación en este grupo de escritos platónicos estaría destinada a mostrar la necesidad de la teoría de las ideas para dar respuesta cabal a las más profundas inquietudes filosóficas y éticas. Finalmente, al catalogar este grupo de obras de Platón como «aporéticas», se alude a una visión unitaria de la filosofía platónica que las distingue atendiendo, no a la temporalidad o al plan de escritura de los textos, sino a sus rasgos estructurales internos. Por otra parte, es importante también señalar que existen diferencias entre los especialistas en cuanto al conjunto de los diálogos que conforman a este grupo específico. Así, por ejemplo, lo explican Thomas C. Brickhouse y Nicholas D. Smith: «*Of the fifteen dialogues generally regarded as early or transitional in Plato's career as a philosophical writer, more than half end up with the discussants in a state of confusion or perplexity which the Greeks called ἀπορία (aporia). And even in those that are not aporetic Socrates frequently professes ignorance and invariably fails to support the dialogue's positive conclusions with a full moral theory. Moreover, if the Socrates of the early dialogues really does have the very knowledge to which his questions are supposed to lead his interlocutors, Plato, for some reason or other, has chosen to portray him as a terrible teacher of what he knows: Socrates' students are often depicted as being confused by and annoyed at him*» (*Plato's Socrates*. Ed. Cit. Pp. 3-4). Esta es la razón, explican, por la cual muchos comentaristas consideran a todos los diálogos tempranos como aporéticos aunque en los hechos sólo 8 de ellos culminan con una *ἀπορία*.

³⁸ Politis, Vasilis. «*Aporia and searching...*». Ed. Cit. Pp. 88-109.

respecto a un tema específico y permitirle, de este modo, reconocer su ignorancia³⁹. Ahora bien, a partir de un interesante pasaje del *Sofista*⁴⁰, cuyo paralelismo con el pasaje antes citado de la *Apología* es innegable, Politis denomina «catártica» a esta clase de *ἀπορία*.

De este modo, Politis recoge una distinción insinuada ya por muchos estudiosos de la epistemología platónica entre la función purificadora, liberadora o catártica de la *ἀπορία* y, por otro lado, una función productiva, que desempeña un papel activo en la elaboración y adquisición de conocimiento y no sólo el rol negativo de la refutación y desarticulación de las opiniones falsas o carentes de justificación. Es ésta última clase de *ἀπορία* a la que Politis denominará «zetética», precisamente por su relación con la investigación [*ζήτησις*].

³⁹ Cfr. *Ibíd.*, pág. 88. La referencia a la *Apología de Sócrates* se refiere, sin duda, al pasaje antes aludido: 20a-24c.

⁴⁰ En el pasaje en cuestión, el extranjero de Elea expone a Teeteto el proceso de purificación que atañe a la parte cognoscitiva del alma: «Extr. — Respecto de la otra parte, hay quienes, después de reflexionar consigo mismos, llegaron a la conclusión de que toda falta de conocimiento es involuntaria y de que quienes creen ser sabios respecto de algo, no querrán aprender nada sobre ello. Por todo lo cual dicen que, aunque la educación con amonestaciones cuesta mucho trabajo, produce escasos efectos.

Teet.— Y tienen razón.

Extr.— Así, para rechazar esta opinión, recurren a otro procedimiento.

Teet.— ¿Cuál?

Extr.— Interrogan primero sobre aquello que alguien cree que dice cuando en realidad no dice nada. Luego cuestionan fácilmente las opiniones de los así desorientados, y después de sistematizar los argumentos, los confrontan unos con otros y muestran que, respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo, sostienen afirmaciones contrarias. Al ver esto, los cuestionados se encolerizan contra sí mismos y se calman frente a los otros. Gracias a este procedimiento, se liberan de todas las grandes y sólidas opiniones que tienen sobre sí mismos, liberación ésta que es placentera para quien escucha y base firme para quien la experimenta. En efecto, estimado joven, quienes así purifican piensan, al igual que los médicos, que el cuerpo no podrá beneficiarse del alimento que recibe hasta que no haya expulsado de sí aquello que lo indispone; y lo mismo ocurre respecto del alma: ella no podrá aprovechar los conocimientos recibidos hasta que el refutador consiga que quien ha sido refutado se avergüence, eliminando así las opiniones que impiden los conocimientos, y muestre que ella está purificada, consciente de que conoce sólo aquello que sabe, y nada más» (Platón, *Sofista*, 230a-d. Sigo la traducción al castellano de N. Luis Cordero en: Platón. *Diálogos V*. Gredos. Madrid, 2000).

Aunque el trabajo de Politis gira en torno a los diálogos tempranos únicamente, la distinción entre estas diversas clases de *ἀπορία* es, sin duda, extensible al conjunto de la producción platónica⁴¹:

[...] *Plato, through the different characters in these dialogues, characterizes aporia in different ways. There are two very different characterizations, and rightly understood this means that Plato distinguishes two kinds of aporia: in addition to the cathartic aporia, there is a kind of aporia that is properly a part of searching (zêtêsis) —zetetic aporia. It follows that solving particular aporiai is a part of the search for knowledge—though certainly we must not conclude that it is all that searching for knowledge consists in or that it is sufficient for finding knowledge. Aporia in these dialogues is not only a stimulus towards taking up the search for knowledge; it is part of particular searches*⁴².

En efecto, Politis se opone a lo que denomina la «visión tradicional» acerca de la *ἀπορία* y del modo en que deben ser interpretados los diálogos tempranos de Platón en relación con ella. En su análisis, esta visión tradicional se caracteriza por considerar que, cuando menos en los diálogos tempranos, la *ἀπορία* cumple únicamente una función catártica y, por tanto, preparatoria para la búsqueda de conocimiento; pero no forma parte activa de esta búsqueda. Así, por ejemplo, lo ilustra la posición extrema de John Beversluis para quien ni siquiera es posible afirmar que la *ἀπορία* socrática cumple eficazmente el propósito de estimular la búsqueda de conocimiento⁴³.

⁴¹ Que la función «productiva» o «zetética» de la *ἀπορία* se encuentra con menor dificultad en los diálogos tardíos de Platón parecen sospecharlo también Crubellier y Laks (Cfr. *supra*, n. 10). Así, por ejemplo, lo prueba el uso del término en el *Sofista*: «*In Plato, the words 'aporia' and 'euporia' most often retain their concrete sense ('difficulty', 'resource'). But they assume a more technical and abstract force in the Sophist, when the Eleatic Stranger suggests that a good understanding of the aporiai on the subject of being is a necessary condition for correctly resolving the difficulty that he has himself raised regarding falsehood and non being*» (Crubellier, Michel y André Laks. *Aristotle's Metaphysics Beta*. Ed. Cit. pág. 4).

⁴² Politis, Vasilis. «*Aporia and searching...*». *Ed. Cit.*, pág. 89.

⁴³ Cfr. *Ídem*. Politis identifica también con la visión tradicional de los diálogos tempranos las lecturas de Myles Burnyeat [«*Socratic Midwifery, Platonic Inspiration*». En: Benson, Hugh H. (Ed.). *Essays on the Philosophy of Socrates*. Oxford University Press. New York, 1992. Pp. 53-65]; Charles Kahn [*Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge University Press. Cambridge, 1996]; y Gareth B. Matthews [*Socratic perplexity and the nature of philosophy*. Oxford University Press. Oxford, 1999] (Cfr. n. 1). El texto en el que se basa la lectura que Politis hace de la posición de Beversluis se encuentra en

En contraste, para mostrar que en los diálogos tempranos Platón de hecho emplea el término *ἀπορία* no sólo en un sentido catártico, sino también con una significación zetética más precisa, Politis examina una serie de pasajes⁴⁴ que pueden ayudarnos a comprender mejor, en primer lugar, la *ἀπορία* entendida, en su uso catártico dentro de la argumentación filosófica, como un estado subjetivo de perplejidad y/o falta de recursos discursivos.

El primer pasaje al que acude por Politis para ilustrar este tipo de *ἀπορία* corresponde al diálogo platónico *Laques*. En él, Laques manifiesta su frustración al fallar en repetidas ocasiones a la invitación socrática a definir el valor y, ante la solicitud socrática de continuar con la búsqueda de la definición, describe el estado en el que se encuentra en los siguientes términos:

Laq. — Yo estoy dispuesto, Sócrates, a no abandonar. Sin embargo, estoy desacostumbrado a los diálogos de este tipo. Pero, además, se apodera de mí un cierto ardor por la discusión ante lo tratado, y de verdad me irrito, al no ser como ahora capaz de expresar lo que pienso [*καὶ ὡς ἀληθῶς ἀγανακτῶ εἰ οὕτωςι ἃ νοῶ μὴ οἶός τ' εἰμί εἰπεῖν*]. Pues creo, para mí, que tengo una idea de lo que es el valor, pero no sé cómo hace un momento se me ha escabullido, de modo que no puedo captarla con mi lenguaje y decir en qué consiste [*ὥστε μὴ συλλαβεῖν τῷ λόγῳ αὐτήν καὶ εἰπεῖν ὅτι ἔστιν*]⁴⁵.

En efecto, líneas más adelante, el estado de incomodidad o irritación descrito por Laques es vinculado por el propio Sócrates con el apuro que ha creado en la discusión la tormenta de argumentos; y emplea el término «*ἀπορία*» para referirse a la perplejidad y a la incapacidad de articular en palabras el pensamiento que ha sido producto de tal avalancha argumentativa: «Sóc.—Venga, Nicias, socorre a tus amigos que están apurados en la discusión y no encuentran la salida [*χειμαζόμενοις ἐν λόγῳ καὶ ἀποροῦσιν*], si tienes alguna fuerza. Ya ves cuán atrapados [*ἄπορα*] están nuestros

Beverluis, John. *Cross-examining Socrates*. Cambridge University Press. Cambridge, 2000. Una posición similar es sostenida por Benson, Hugh H. «Socratic Method». En: *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge University Press. Cambridge, 2011. Pp. 179-200.

⁴⁴ Cfr. Politis, Vasilis. «Aporia and searching...». *Ed. Cit.*, pp. 92-97.

⁴⁵ *Laques*, 194a-b. Uso la traducción al castellano de C. García Gual en: Platón. *Diálogos I*. Ed. Cit.

intentos. Tú di lo que crees que es el valor, líbranos de nuestro apuro [ἡμᾶς τε τῆς ἀπορίας ἔκλυσαι] y asegura con tu palabra lo que piensas»⁴⁶.

Como bien hace notar Politis, dos notas sobre la ἀπορία destacan especialmente en los pasajes anteriores. En primera instancia, que la ἀπορία involucra un aspecto anímico/caracterológico implicado en el modo en que el interlocutor reacciona ante la práctica socrática que lo ha conducido a su actual estado aporético⁴⁷. En el caso de Laques, interlocutor participativo y de buena fe, la serena admisión de su falta de familiaridad con el modo socrático de proceder mediante preguntas y refutaciones en la búsqueda de la definición, contrasta con la actitud de Nicias, quien, en palabras de Laques: «no quiere reconocer que dice bobadas, y se revuelve arriba y abajo intentando ocultar su apuro [ἐπικρουπτόμενος τὴν αὐτοῦ ἀπορίαν]»⁴⁸.

Ciertamente, dentro de la frecuente aparición en la obra platónica de la ἀπορία como resultado de la práctica socrática del elenco y de la búsqueda de definiciones, podemos distinguir en sus interlocutores reacciones claramente distintas y hasta contrapuestas en cuanto al ánimo y la honestidad con que dichos interlocutores enfrentan la ἀπορία. Aquí, los casos de Nicias y Laques respectivamente, ilustran dos modos claramente distintos de lidiar con su estado aporético: Laques, en la buena fe que representa su búsqueda honesta del conocimiento acerca de la valentía, reconoce su falta de experiencia en el tipo de ejercicio que le propone Sócrates; Nicias, en cambio, si hemos de darle crédito a Laques, argumenta «bobadas» con la única intención de ocultar su incapacidad de responder adecuadamente al interrogatorio Socrático.

⁴⁶ *Ibíd.* 194c. En este caso, quizá sea más afortunada la traducción al inglés de Rosamond Kent Sprague (en: Cooper, John (Ed.). *Plato. Complete Works*. Hackett. Indianapolis, 1997) en la medida en que al traducir «καὶ ὡς ἀληθῶς ἀγανακτῶ εἰ οὕτωςι ἂ νοῶ μὴ οἶός τ' εἰμί εἶπεῖν» por «*storm-tossed by the argument and find themselves in trouble*», recupera la imagen del argumento como tormenta empleada por Platón.

⁴⁷ Cfr. Politis, Vasilis. «*Aporia and searching...*». *Ed. Cit.*, pág. 92

⁴⁸ *Laques*, 196b.

Parece desprenderse de este rasgo sobre el que Politis llama la atención que el ánimo con el que los interlocutores socráticos enfrentan y viven el estado de *ἀπορία* al que se han visto conducidos por el interrogatorio al que Sócrates los somete, es un factor determinante en relación con la posible valía metodológica de la *ἀπορία* en el contexto de una investigación filosófica. Es decir, que tanto la función catártica como la función zetética de la *ἀπορία* empleada filosóficamente sólo se realizan auténticamente en relación con aquellos interlocutores que experimentan positivamente la confrontación con su propia ignorancia, pues son interlocutores comprometidos con la búsqueda de la verdad y, por tanto, viven la *ἀπορία* como un estímulo o al menos como un signo del camino que conduce a ella.

Por otra parte, destaca también de la lectura de los pasajes anteriores el carácter pasivo que el interlocutor asume ante la *ἀπορία* en su uso catártico. En efecto, la aporía queda retratada en las líneas que hemos citado como algo que le ha ocurrido a Laques y a Nicias a pesar de ellos mismos, como algo que les ha sido impuesto desde fuera por la demanda socrática de definiciones. Este estado, pues, que adviene sobre los interlocutores socráticos como algo ajeno, se materializa en ellos en el modo de una falta de capacidad discursiva, como una incapacidad de articular el propio pensamiento y/o las palabras.

Son justamente estas características las que conducen a Vasilis Politis a analizar, en su intento por describir adecuadamente la *ἀπορία* en su función catártica, el pasaje de *Eutifrón* 11b-d⁴⁹; en el que si bien no aparece literalmente el término, se describe un estado subjetivo notoriamente similar al recién descrito por Laques.

En dicho lugar, en efecto, nos topamos con que Eutifrón ha fracasado en su intento por cumplir satisfactoriamente con la invitación socrática a definir la virtud de la piedad. Incitado por Sócrates a seguir investigando para llegar a una definición de lo pío que satisfaga a ambos interlocutores, Eutifrón responde: «No sé cómo decirte lo que pienso [οὐκ ἔχω ἔγωγε ὅπως σοι εἶπω ὃ νοῶ], Sócrates, pues, por así

⁴⁹ Cfr. Politis, Vasilis. «Aporia and searching...». *Ed. Cit.*, pp. 94-95.

decirlo, nos está dando vueltas continuamente lo que proponemos y no quiere permanecer donde lo colocamos»⁵⁰.

De nuevo el estado aporético resultante de la práctica socrática del elenco y la búsqueda de definiciones⁵¹ es descrito como una incapacidad de articulación del discurso —mental o lingüístico— padecida por su interlocutor. Sin embargo, quizá la nota más destacada en el pasaje que hemos reproducido aquí se refiere a la asociación que se establece entre esta incapacidad de articulación y la movilidad o falta de firmeza de las ideas u opiniones. En este caso, en efecto, el estado de *ἀπορία* descrito por el interlocutor socrático no se identifica sin más con la dificultad de movimiento sino con la carencia de orden, dirección y o estabilidad de una creencia que, por decirlo así, se mueve constantemente sin un referente permanente.

En efecto, esta caracterización de la opinión como una creencia que no se encuentra suficientemente justificada y que, por tanto, «da vueltas continuamente», la encontraremos en diversos pasajes de la obra platónica. En el *Menón*, como aquí, estas creencias inestables son equiparadas a las esculturas elaboradas por Dédalo, que parecen moverse y no permanecer donde se las coloca⁵². La imagen de las

⁵⁰ *Eutifrón*, 11b. Me apego a la traducción de J. Calonge Ruiz en Platón. *Diálogos I*. Ed. Cit.

⁵¹ Que Sócrates es —cuando menos a ojos de Eutifrón— la causa del estado de incapacidad de articulación padecida por el interlocutor lo atestiguan las líneas siguientes: «En efecto, no soy yo el que ha infundido a esto el que dé vueltas y no permanezca en el mismo sitio, más bien me parece que el Dédalo lo eres tú, pues, en cuanto a mí, permanecería en su sitio» (*Ibíd.*, 11c-d).

⁵² El pasaje paralelo se encuentra en *Menón*, 97b-98a: «Sóc.— ¿Sabes con respecto a qué te asombros, o te lo digo yo?

»Men.—Dímelo, por favor.

»Sóc.— Porque no has prestado atención a las estatuas de Dédalo; tal vez no las haya entre vosotros.

Men.— ¿Por qué motivo dices eso?

»Sóc.— Porque también ellas, si no están sujetas, huyen y andan vagabundeando, mientras que si lo están, permanecen.

»Men.— ¿Y entonces, qué?

»Sóc.— Poseer una de sus obras que no esté sujeta no es cosa digna de gran valor; es como poseer un esclavo vagabundo que no se quieto. Sujeta, en cambio, es de mucho valor. Son, en efecto, bellas obras. Pero, ¿por qué motivo digo estas cosas? A propósito, es cierto, de las opiniones verdaderas. Porque, en efecto, también las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa. Y ésta es, amigo Menón, la reminiscencia, como convinimos antes. Una vez que están sujetas, se convierten, en primer lugar, en fragmentos de conocimientos y, en segundo lugar, se hacen estables. Por eso, precisamente, el conocimiento es de mayor valor que la recta opinión y, además,

estatuas de Dédalo nos interesa porque ilustra la confusión implicada en la falta de estabilidad de las creencias y/u opiniones; misma que nos permite ver, en la medida en que la inestabilidad de las creencias es un signo de ignorancia, la *ἀπορία* como un estado que evidencia la ignorancia respecto a un tema específico.

Nos encontramos así con otro rasgo que completa la caracterización de la *ἀπορία*, en su sentido catártico, como el resultado del ejercicio socrático del elenco y la búsqueda de definiciones que, al confrontar al individuo con la inestabilidad de sus creencias⁵³, le permite tomar conciencia de su ignorancia respecto a un tema (el valor, la piedad) sobre el que pensaba tener un conocimiento certero antes de participar en el diálogo.

Politis continúa su recorrido por los diálogos que, a su juicio, permiten comprender en toda su dimensión el papel catártico que la *ἀπορία* desempeña en los escritos tempranos de Platón y se dedica, por último, al análisis de dos pasajes del *Menón*, 72a y 80a-b⁵⁴. Sin embargo, en la medida en que nosotros dedicaremos un apartado específico de este trabajo al análisis de las reflexiones platónicas sobre la *ἀπορία* en el *Menón*, nos limitaremos aquí a comentar otro pasaje que, a nuestro parecer, ilustra la presencia de la *ἀπορία* entendida en su función zetética más allá de los confines de los diálogos tempranos.

Se trata de un pintoresco y sugerente pasaje del *Teeteto* en el que Sócrates, habiendo desechado la tesis atribuida Protágoras según la cual existe una identidad entre conocimiento y percepción, presta su voz al sofista para defender su postura e indicar, al mismo tiempo, cómo es que debe proceder si es que quiere argumentar en contra suya. El pasaje es largo pero consideramos relevante transcribir al menos la parte medular para nuestro análisis:

difiere aquél de ésta por su vínculo» (Utilizamos la traducción al castellano de F. J. Oliveri en: *Diálogos II*. Gredos. Madrid, 2003).

⁵³ Al mostrar, como escribiría Vlastos, la incompatibilidad entre *q* y *r*, por un lado, y *p*, por otro. Cfr. *Supra.*, pp. 17-18.

⁵⁴ Cfr. Politis, Vasilis. «*Aporia and searching...*». *Ed. Cit.*, pp. 95-96.

Si puedes objetarla [la teoría de Protágoras] desde el principio, objétala y presenta tu argumento en contra; y si quieres hacerlo a través de preguntas, hazlo por medio de preguntas, pues el que está dotado de inteligencia no debe evitarlo, sino que tiene que perseguirlo más que cualquier otro. Pero procede del siguiente modo: no seas injusto cuando preguntes, pues sería un enorme absurdo que quien afirma que está preocupado por la virtud no haga otra cosa que estar siendo injusto permanentemente con sus argumentos. Y uno es injusto en una situación de esa índole cuando en las conversaciones no distingue la contienda verbal del diálogo: en aquella uno bromea y hace caer en el error [a su interlocutor] todo lo que uno puede; en el diálogo, en cambio, es serio, corrige a aquel con quien está dialogando y solamente le indica los errores en los que haya incurrido por sí mismo o debido a las personas con quienes se haya relacionado antes. Pues si procedes así, los que te frecuenten se culparán a sí mismos, no a tí, por su propia perturbación y perplejidad [ἐαυτοὺς αἰτιάσονται οἱ προσδιατρίβοντές σοι τῆς αὐτῶν ταραχῆς καὶ ἀπορίας ἀλλ' οὐ σέ]; a ti te seguirán y te estimarán, se odiarán a sí mismos y se refugiarán por sí mismos en la filosofía, para convertirse en otras personas y apartarse de las que eran antes. En cambio, si procedes del modo contrario, como hace la mayoría de la gente, te sucederá lo contrario, y los que se relacionan contigo, cuando se vuelvan mayores, se mostrarán odiosos hacia ese asunto en vez de filósofos⁵⁵.

En el pasaje encontramos nuevamente una alusión a la dimensión anímica de los interlocutores socráticos de la cual depende el talante de la ἀπορία, es decir, a la disposición con que el sujeto que se ve reducido a un estado aporético hace frente a dicho estado. Esta dimensión anímica/caracterológica, que había ya aparecido en el análisis del pasaje del *Laques* en relación con las diversas disposiciones de ánimo con que Laques y Nicias enfrentan su estado de «ἀπορία», enlaza también con la reconstrucción socrática de la práctica del elenco en la *Apología de Sócrates*.

En efecto, la insistencia de Protágoras en la distinción entre la contienda verbal [ἀγωνιζόμενος] y el diálogo [διαλεγόμενος] evitaría, de acuerdo con Protágoras, el que quien se ve enfrentado con una ἀπορία culpe al interrogador socrático de su

⁵⁵ *Teeteto.*, 167d-168b. Me apego a la traducción de Marcelo Boeri. (Losada. Buenos Aires, 2006).

estado aporético. Antes bien, si la *ἀπορία* es resultado de un ejercicio dialéctico auténtico, en el que el interrogador busca mostrar la falta de firmeza o coherencia entre las creencias del examinado (*i.e.* « los errores en los que haya incurrido por sí mismo o debido a las personas con quienes se haya relacionado antes»), ganará reconocimiento para el interrogador y para la filosofía, en tanto medio que permite subsanar la falta de firmeza y/o coherencia en las propias creencias. Es decir, la distinción entre diálogo auténtico y contienda verbal a la que alude Sócrates en el pasaje citado arriba, parece estar estructuralmente relacionada con el ánimo con el que el interlocutor socrático afronta el ejercicio socrático del elenco, *i.e.* la confrontación con su propia ignorancia. Un interlocutor «de buena fe», comprometido con la búsqueda de la verdad, podrá ser estimulado por el estado aporético al que lo conduce la discusión guiada por Sócrates. En cambio, el interlocutor necio que sólo está interesado en imponerse en la contienda verbal, vivirá dicho estado aporético como una afrenta. La dimensión catártica de la *ἀπορία* y, con mayor razón, la cara zetética de la misma sólo serán accesibles a quien, de buena fe, vea en la argumentación un escenario auténtico de diálogo y no una mera contienda verbal.

La imagen de este interrogador a quien sus interlocutores «siguen y estiman» contrasta con la que, según Sócrates en la *Apología*, algunos de sus conciudadanos tienen del filósofo ateniense. En efecto, al reflexionar las razones por las que ha sido llevado a juicio, Sócrates ubica, como hemos visto, como causa de la animadversión que algunos ciudadanos sienten por él y de la acusación de corruptor de la juventud que han lanzado en su contra la molestia que en muchos despertaba el modo de investigación por él utilizado. Recordemos que en aquel lugar Sócrates explicaba cómo, en ocasiones, cuando sus interlocutores intentaban practicar con otros el método que él había practicado con ellos: «los examinados por ellos se irritan conmigo y no consigo mismos, y dicen que un tal Sócrates es malvado y corrompe a los jóvenes»⁵⁶.

⁵⁶ *Apología*, 23c-d.

El análisis de estos pasajes nos permite ya caracterizar la función catártica de la *ἀπορία* en la obra platónica. En primer lugar, debemos decir que esta función catártica se hace presente en aquellos pasajes en los que Platón parece tener la intención de dotar al término de un significado filosófico específico. Es decir, el papel catártico de la *ἀπορία* aparece ahí donde existe una reflexión que tematiza la *ἀπορία* como momento dialógico y/o metodológico. Es decir, la dimensión catártica del estado aporético se revela al reflexionar sobre su uso filosófico específico, no incidental.

En cada uno de los pasajes que hemos traído a la atención del lector, en efecto, la *ἀπορία* es de manera directa o indirecta, motivo de reflexión por parte de los personajes platónicos. En su uso incidental, en cambio, que no es poco frecuente en la obra platónica, el término y sus derivados aparecen con el sentido general de dificultad, problema o ausencia de recursos.

Es el caso, por ejemplo, de aquel memorable pasaje del *Protágoras* en el que Platón describe la falta de recursos en que se encontraban Prometeo y Epimeteo cuando, habiéndolo gastado todos los dones que Zeus les había otorgado para repartir entre los animales, se dan cuenta de que han dejado al ser humano desprovisto de recurso alguno⁵⁷. Por contraste, la *ἀπορία* que es tematizada y que motiva la reflexión en los otros pasajes citados más arriba, es claramente una *ἀπορία* con sentido catártico. La utilización de la *ἀπορία* en sentido catártico es pues, a todas luces, de un primer sentido técnico de *ἀπορία* en el contexto de la filosofía platónica.

⁵⁷ «Epimeteo, no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana, y no sabía qué hacer.

»Mientras estaba perplejo, se le acerca Prometeo que venía a inspeccionar el reparto, y que ve a los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, mientras el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas. Precisamente era ya el día destinado, en el que debía también el hombre surgir de la tierra hacia la luz. Así que Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego —ya que era imposible que sin el fuego aquella pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien— y, así, luego la ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste dependía de Zeus». (322c-d. Uso la traducción de C. García Gual en: Platón. *Diálogos I*. Ed. Cit.)

En segundo lugar, hemos llamado la atención sobre la dimensión anímica/caracterológica que acompaña irremediamente a la función catártica de la *ἀπορία*. Como tratamos de mostrar, esta nota se refiere, de una parte, a la disposición anímica con que el sujeto de un examen de tipo socrático (*i.e.* aquel que se somete a un interrogatorio de tipo elenquico en la búsqueda de definiciones) hace frente a la *ἀπορία* que supone la confrontación con la debilidad y/o falta de estabilidad de sus creencias y, por tanto, a la confrontación con su propia ignorancia.

Ciertamente, a lo largo de los diálogos platónicos los interlocutores que se han visto enfrentados con una situación aporética de este tipo exhiben reacciones múltiples y contrastantes entre sí. Los personajes platónicos más aventajados y mejor dispuestos como Laques y Protágoras, verán en la refutación socrática y en la confrontación con su falta de recursos una motivación para emprender el largo pero necesario camino que los separa del auténtico saber. En cambio, los interlocutores de menor experiencia y habilidad dialéctica, o aquellos cuyo interés está menos en la adquisición del conocimiento que en el triunfo de la contienda verbal, como Nicias, Menón o Polo, enfrentan la *ἀπορία* con irritación y terminan por abandonar la búsqueda del saber propuesta por Sócrates. Me parece que desde esta perspectiva es acertado afirmar que la *ἀπορία* adquiere una dimensión filosófica auténtica sólo en el contexto dialógico adecuado.

Por otro lado, como pudimos ver en el pasaje del *Teeteto*, esta misma dimensión anímica/caracterológica de la *ἀπορία* en su función catártica se refiere también a quien, como Sócrates, funge como interrogador y refutador. Pues la naturaleza del ejercicio, que puede tomar la forma de una disputa verbal o de práctica dialéctica, estará determinada, ante todo por las intenciones y la disposición del interrogador.

Por otra parte, llamamos también la atención sobre el carácter pasivo⁵⁸ que exhiben los interlocutores de Sócrates en los diálogos platónicos en relación con la *ἀπορία*. Ante la demanda socrática de precisión y exactitud en la construcción de definiciones, los interlocutores de los diálogos viven la *ἀπορία* como algo que les sucede, como algo que les viene desde fuera. En la mayor parte de las ocasiones es posible identificar que la fuente de ese estado subjetivo de perplejidad y/o falta de recursos intelectuales es precisamente el interrogatorio socrático o, mejor dicho, Sócrates mismo.

Así pues, la figura de Sócrates como causa de *ἀπορία* nos permite enfocar el último rasgo definitorio de esta clase específica de *ἀπορία* a la que hemos denominado, siguiendo a la tradición, *catártica*. Se trata, en efecto, del vínculo detectable entre *ἀπορία* y falta de firmeza o estabilidad de las creencias, a partir del cual podemos identificar a la *ἀπορία* con la meta del ejercicio refutativo socrático tal como quedó definido en la *Apología de Sócrates*.

Politis ha sintetizado este punto con maestría:

Socrates' aim in inducing such aporia is stated in the Apology (21b ff.): it is to test whether people really know what they think they know and to lead them to the recognition that they do not, thus cleansing them of the belief in their own knowledge. [...] Daedalus' unruly statues in the Euthyphro, especially if read together with Meno 87-8, go some way towards establishing a plausible connection between aporia and ignorance, since the instability of belief credibly associated with aporia does naturally appear to be a symptom of ignorance or certainly of serious intellectual limitations. To the extent that the interlocutor is, if only implicitly, sensitive to this connection, he may acknowledge his ignorance and decide to take up the search for knowledge; though whether he will in fact do so depends on his character, his humility, and honesty, as well as the extent and quality of his desire for knowledge⁵⁹.

⁵⁸ Usamos aquí el adjetivo «pasivo» en su sentido etimológico literal; es decir, como algo que acontece a un sujeto, como una pasión, un padecer que se distingue y se opone a «actuar».

⁵⁹ Politis, Vasilis. «*Aporia* and searching...». *Ed. Cit.*, pág. 97.

En efecto, en la medida en que el interlocutor que se ha sometido al interrogatorio socrático muestre la buena disposición de ánimo de Laques y la habilidad dialéctica de Protágoras, por ejemplo, podemos sospechar que el estado de *ἀπορία* al que se ha visto conducido por la práctica socrática del elenco, podrá constituir el punto de partida o, al menos, el antecedente y detonador de una investigación positiva del tema en torno al cual se encuentra perplejo que le permita otorgar estabilidad y firmeza a sus creencias inestables.

Es precisamente esta última nota de donde se deriva la calificación de *catártica* o *purgativa* que la tradición ha otorgado a la «*ἀπορία*» que resulta del ejercicio interrogativo y refutativo del Sócrates de Platón⁶⁰.

Sin embargo, hemos ya adelantado otro uso de la «*ἀπορία*» dentro de la obra de Platón según el cual, de acuerdo con los comentaristas que defienden una visión «constructivista» de los diálogos, ésta no sólo cumple un papel negativo, propedéutico en la búsqueda del conocimiento, sino que de hecho forma parte de la búsqueda del saber en un sentido positivo. Veámoslo de cerca.

⁶⁰ Somos conscientes de que este es un tema espinoso y debatido ampliamente entre los estudiosos de Platón. El punto en el que discrepan los autores parece corresponder no tanto al propósito del ejercicio elénquico tal como es definido por Sócrates en la *Apología*, sino al éxito que de hecho pudo no haber alcanzado el ejercicio en el marco de los diálogos. Vlastos, por ejemplo, ha argumentado a favor de la idea según la cual el elenco socrático sólo logra establecer la inconsistencia entre la posición moral sostenida por el interlocutor al inicio del diálogo, y las otras creencias introducidas por Sócrates como parte de la refutación (Cfr. Vlastos, Gregory. "The Socratic Elenchus". Ed. Cit.). Beversluis va un paso más allá y duda, incluso, de que esta inconsistencia manifestada a través del elenco es, la mayor parte de las veces, incapaz de detonar en el interlocutor socrático un interés auténtico por buscar el conocimiento, cuando no llega incluso a alejarlo de la filosofía. En un capítulo en el que se dedica al análisis del *Cármides* y del *Critias*, su veredicto sobre el ejercicio socrático en el primero de estos diálogos es desolador: «*The dialogue provides no reason for thinking that Socrates has conducted a serious investigation into anything. His purpose throughout does not seem to be truth, but victory. In the process, he employs many arguments which are demonstrably fallacious, or unsound. Aporia there is, but its effects are the very opposite of those envisaged in the Apology. No one is seized by his ignorance and impelled to take up the philosophical quest. Although more than a third of the dialogue is concerned with self-knowledge, no one achieves it; on the contrary, if the dialogue proves anything, it proves that self-knowledge is difficult to define, even more difficult to achieve, and, in the end, probably not worth achieving. By the end of the discussion, Charmides is as confused as he was at the beginning. Perhaps more so*» (Beversluis, John. *Cross-examining Socrates*. Ed. Cit. pág. 158). Una posición más moderada aunque ciertamente no del todo opuesta a la *visión tradicional* se encuentra en: Brickhouse, Thomas C. y Nicholas D. Smith. *Plato's Socrates*. Ed. Cit. Pp. 10-29.

3. LA *ἀπορία* COMO UN PROBLEMA O PREGUNTA ESPECÍFICA.

El propósito del trabajo de Vasilis Politis que citamos recurrentemente en la sección anterior es probar, mediante la recopilación de pruebas documentales, que en los denominados diálogos tempranos o aporéticos de Platón existe un uso del término «*ἀπορία*» en el cual este término denota una pregunta particular o un problema específico y, en la medida en que esto ocurre, la *ἀπορία* adquiere un valor positivo como parte constitutiva de una investigación (de ahí la denominación «zetética», que acuña Politis para esta clase peculiar de «*ἀπορία*»). En la medida en que nos interesa recuperar la distinción elaborada por Politis, recorreremos aquí el conjunto de pruebas documentales que aporta y nos asomaremos, adicionalmente, a otros lugares en los que creemos que es posible identificar un uso de la *ἀπορία* en sentido zetético más allá del ámbito de los diálogos tempranos.

El primer lugar de que se sirve Politis para mostrar la presencia de la *ἀπορία* de este tipo en los diálogos tempranos de Platón es, desde luego, la *Apología de Sócrates*. En este diálogo, apunta acertadamente Politis, es posible identificar el primer uso del término «*ἀπορία*» en su sentido socrático⁶¹.

El pasaje citado por Politis es un lugar al que se remite con frecuencia para intentar comprender la actividad socrática. Sócrates se defiende ante los atenienses presentes en la asamblea que se encargará de juzgarlo. Concretamente se encuentra disputando la acusación de dedicarse indebidamente a «investigar las cosas subterráneas y celestes»⁶²:

De mi sabiduría, si hay alguna y cuál es, os voy a presentar como testigo al dios que está en Delfos. En efecto, conocíais sin duda a Querofonte. [...] Pues bien, una vez fue a Delfos y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto —pero como he dicho, no protestéis, atenienses—, preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio. [...] Así pues, tras oír yo estas palabras reflexionaba así:

⁶¹ Cfr. Politis, Vasilis. «*Aporia and searching...*». *Ed. Cit.*, pág. 97.

⁶² Cfr. *Apología de Sócrates*. 19b y ss.

«¿Qué dice realmente el dios y qué indica el enigma? Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no le es lícito. Y durante mucho tiempo estuve yo confuso [ἠπόροον] sobre lo que en verdad quería decir. Más tarde, a regañadientes, me incliné a una investigación [ζήτησιν] del oráculo del modo siguiente⁶³.

La relación que deja ver el texto entre ἀπορία y ζήτησις es ya suficientemente indicativa de que estamos ante un uso del término marcadamente distinto al que encontramos en los textos analizados anteriormente. En efecto la caracterización que Sócrates da en este pasaje de el estado de ἀπορία en el que se encuentra, dista mucho de la que nos proporcionaban Laques o Nicias de sus respectivos estados aporéticos.

No se trata, en el caso socrático, de un estado subjetivo de carencia de recursos resultante de la confrontación con su propia ignorancia mediante el ejercicio del elenco. De hecho, en Sócrates la conciencia de su propia ignorancia antecede al surgimiento de su estado aporético: «Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho». La fuente de la ἀπορία es, en este caso, la conciencia de una aparente contradicción: Sócrates *sabe* que no es sabio; sin embargo el oráculo, al que no le es dado mentir, lo ha señalado como el más sabio de todos los hombres griegos. Es decir, Sócrates se enfrenta ante una situación en la que dos autoridades o dos instancias epistémicas igualmente autorizadas parecen desmentirse mutuamente.

La ἀπορία a la que Sócrates hace frente es pues identificable con una pregunta particular: *¿Cómo pueden los dos extremos aparentes de esta contradicción ser simultáneamente verdaderos?* El estado subjetivo de perplejidad que puede abrumar a Sócrates pasa a segundo plano. Estamos ante una ἀπορία que es, antes que cualquier otra cosa, identificable con un problema particular y que, además, motiva y dirige una investigación («Más tarde, a regañadientes, me incliné a una investigación [ζήτησιν] del oráculo del modo siguiente»).

⁶³ *Ibíd.* 20e-21b.

Politis lo explica como sigue: «*Socrates' aporia consists not in being at a loss in the face of Socratic demand for definitions, but in recognizing a particular puzzle and problem and setting out to solve it. [...] The source of Socrates' aporia is his recognition of what appears to be a strict contradiction [...]. So the aporia consists in asking how both sides of a particular apparent contradiction can be true. This is virtually a model of an aporia in the sense of a particular puzzle or problem whose source is an apparent contradiction both sides of which appear to be true*»⁶⁴.

Estamos pues ante una clase de *ἀπορία* notoriamente distinta a aquella que afectaba a los interlocutores de Sócrates cuando éste, mediante la práctica del elenco, los enfrentaba con su propia ignorancia. Pero no debemos perder de vista que el rasgo principal de la clase de *ἀπορία* que queda descrita en el pasaje anterior es que se vuelve el motivo a partir del cual da inicio y se estructura una búsqueda formal de conocimiento en el sentido zetético que Vasilis Politis y otros han intentado mostrar.

Lo anterior queda confirmado si nos aproximamos a otro de los pasajes que Politis analiza en su artículo, con el propósito de mostrar que, en efecto, la *ἀπορία* desempeña un papel activo y constructivo en algunos de los diálogos tempranos de Platón. Se trata, en este caso, de un pasaje ubicado precisamente en el *Cármides*, el mismo diálogo sobre el que John Beversluis ha escrito las desalentadoras reflexiones que trajimos a colación más arriba⁶⁵.

Desde luego *Cármides* es un diálogo privilegiado para estudiar las diferencias entre las dos formas distintas de «*ἀπορία*» que nos hemos propuesto describir porque en él podemos hallar ejemplos de ambas. En efecto, en un pasaje en el que Sócrates describe la situación aporética en la que se encuentra Critias después de ver refutado uno de sus intentos por establecer la posibilidad del saber reflexivo,

⁶⁴ Politis, Vasilis. «*Aporia and searching...*». *Ed. Cit.*, pág. 98.

⁶⁵ Cfr. *Supra.*, n. 60. Los análisis de Politis se encuentran en Politis, Vasilis. «*Aporia and searching...*». *Ed. Cit.*, pág. 99; y, especialmente, en Politis, Vasilis. «*The aporia in the Charmides about reflexive knowledge and the contribution to its solution in the sun analogy of the Republic*». En: Cairns, Douglas; Fritz Georg Herrman y Terry Penner (Eds.). *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Edinburg University Press. Edinburg, 2007. Pp. 231-250.

nos topamos con descripciones muy similares a las que analizamos en la sección anterior: Critias se encuentra perplejo, en un estado de incertidumbre, incapaz de articular discursivamente una definición y, sobre todo, avergonzado⁶⁶. Se trata claramente de una *ἀπορία* de índole catártica.

Sin embargo, unas líneas antes del pasaje que hemos citado, Sócrates hace uso del vocablo *ἀπορία* para referirse a un problema particular que, de hecho, será el tema principal en torno al cual girarán las reflexiones de Critias y Sócrates a lo largo de una porción considerable del diálogo. Sócrates, pues, manifiesta su *ἀπορία* y se refiere a ella como tal en 167b:

—Así pues, otra vez, dije yo, «a la tercera va la vencida», de modo que vamos a examinar de nuevo y en primer lugar la cuestión de si es esto posible o de si no lo es —el saber que se sabe lo que se sabe y que no se sabe lo que no se sabe—, y en segundo lugar —si algo así es realmente posible—, qué utilidad nos reportaría a los que lo sepamos.

»—Sí, eso precisamente es lo que tenemos que investigar, dijo.

»—Mira, pues, oh Critias, continué yo, si de todo esto encuentras, antes que yo, una salida [*εὐπορώτερος*], porque, de verdad, estoy en una aporía [*ἐγὼ μὲν γὰρ ἀπορῶ*]. ¿Quieres que te explique en qué clase de ellas [*ἢ δὲ ἀπορῶν, φράσω σοι*]?⁶⁷

Ciertamente Sócrates no nos está presentando aquí una *ἀπορία* resultante de la práctica del elenco y/o de la imposibilidad de alcanzar una determinada

⁶⁶ «Y Critias, oyendo estas cosas y viendo que yo andaba perplejo [*ἀποροῦντα*] — como aquellos que, viendo bostezar a los que tienen enfrente, les entran ganas de hacer lo mismo—, me pareció que estaba contagiado por mi incertidumbre [*ἀποροῦντος*] y vencido por la aporía [*ἀπορίας*]. Y como también estaba siempre muy pendiente de su reputación, se avergonzaba ante los que allí se encontraban, y por un lado no quería concederme que era imposible dar cuenta de las cuestiones propuestas, y por otro no decía nada claramente, intentando ocultar la aporía [*ἀπορίαν*]. Y yo, para que el discurso fuese adelante, dije». (169c-d. Sigo la traducción de E. Lledó Íñigo en: Platón. *Diálogos I*. Ed. Cit.)

⁶⁷ *Cármides.*, 167a. La traducción de la última línea del pasaje que ofrece Lledó sin duda favorece la interpretación del mismo que ofrece Politis. Sin embargo, Nicole Ooms ha tenido el acierto de hacernos notar que podría haberse traducido también: «¿quieres que te explique en qué sentido?». Politis traduce al inglés, por su parte: «Do you want me to spell out to you how I am puzzled?» (Cfr. Politis, Vasilis. «Aporia and searching...». *Ed. Cit.*, pág. 99.

definición. Esta *ἀπορία*, por el contrario, se encuentra ubicada al inicio de una investigación sobre la posibilidad y utilidad de un conocimiento de tipo reflexivo. Dicha *ἀπορία* motiva y guía la marcha de la investigación en cuestión⁶⁸.

Lo que nos presenta Sócrates como constitutivo de su *ἀπορία* no es pues un estado subjetivo de ninguna clase, sino un problema bien concreto: si es posible que haya saber reflexivo y, de haberlo, qué utilidad tendría para quien lo poseyese⁶⁹. En apariencia, esta vez la *ἀπορία* no se genera a partir de una contradicción propiamente dicha. Pero si miramos más de cerca, la estrategia socrática revela el corazón contradictorio del problema.

En efecto, en el *Cármides*, después de exponer su *ἀπορία* en los términos que hemos citado, Sócrates argumenta por un lado, que dada la caracterización que Critias ha dado del conocimiento reflexivo, o bien este es imposible, o bien, si concediéramos su posibilidad, no sería de ninguna utilidad para quien lo poseyese; por otro lado, Sócrates argumenta también que si fuera posible que existiera algo así como el conocimiento de tipo reflexivo, éste sería de gran utilidad para quien lo tuviera.

En efecto, aunque no existe contradicción alguna entre las proposiciones «este conocimiento es imposible» y «si este conocimiento existiera, sería de gran utilidad para quien lo poseyese», esta última proposición si se encuentra en franca contradicción con la idea también defendida por Sócrates según la cual «[dada la caracterización que de él ha hecho Critias] si concediéramos la posibilidad de que exista el conocimiento reflexivo, no sería de ninguna utilidad para quien lo poseyese»⁷⁰.

⁶⁸ Cfr. Politis, Vasilis. «The *aporia* in...». Ed. Cit. Pp. 233 y ss.

⁶⁹ Como señala Politis, se trata de un problema cuyo origen se remonta hasta la propia distinción socrática entre conocimiento de primer orden y conocimiento reflexivo elaborada en la *Apología de Sócrates*. (Cfr. Politis, Vasilis. «*Aporia* and searching...». Ed. Cit, pág. 99; *Apología de Sócrates*, 21b y ss.).

⁷⁰ Cfr. Politis, Vasilis. «The *aporia* in...». Ed. Cit. Pág. 237.

La clave para superar la *ἀπορία* se encuentra, desde luego, en la precisión que hemos colocado entre corchetes. Lo que nos interesa recalcar, sin embargo, es que esta *ἀπορία* se presenta, nuevamente, no como un estado subjetivo de perplejidad y/o carencia de recursos, sino como un problema particular; que no es presentada tampoco como el resultado de un ejercicio de tipo elenquico, sino que, por el contrario, marca el inicio y dirige una investigación; y, finalmente, que tiene la forma de una aparente contradicción a favor de cuyos extremos hay, por igual, buenos argumentos.

El siguiente pasaje en el que se detiene Vasilis Politis en su recopilación y análisis de la *ἀπορία* de tipo zetético en los diálogos tempranos de Platón es el *Protágoras* 324d-e:

Pero aún queda otro problema [*ἀπορία*], el que tú planteas [*ἢν ἀπορεῖς*] acerca de los hombres de bien: que por qué estos hombres de bien enseñan las demás cosas a sus hijos, las que dependen de profesores, haciéndolos sabios, y no en lo que respecta a la virtud por la que ellos mismos se distinguen, en nada haciéndolos mejores. Acerca de eso, Sócrates, no te diré un mito más, sino un razonamiento.

Con que, medita del modo siguiente: ¿acaso existe, o no, algo de lo que es necesario que participen todos los ciudadanos, como condición para que exista una ciudad? Pues en eso se resuelve [*λύεται*] ese problema [*ἀπορία*] que tú tenías [*ἢν ἀπορεῖς*], y en ningún otro punto⁷¹.

En este sugerente pasaje, como en el texto del *Teeteto* que reprodujimos más arriba, quien habla es Protágoras y demuestra una habilidad dialéctica como casi no llega a alcanzar ningún otro interlocutor de Sócrates en los diálogos de Platón. Decimos que el pasaje es sugerente porque en él destaca una nota a la que rara vez se alude en el contexto de una «*ἀπορία*»: la posibilidad de *resolver* [*λύεται*] una «*ἀπορία*».

En efecto, nuevamente la *ἀπορία* se presenta aquí como un problema concreto. Esto es así a tal grado que incluso la insistencia de Protágoras en la

⁷¹ Sigo la traducción de C. García Gual en: Platón., *Diálogos I*. Ed. Cit.

fórmula «el problema acerca del cual te ocupas», parece estar destinada a enfatizar la distinción entre la *ἀπορία* entendida como estado subjetivo y la *ἀπορία* que constituye un particular problema o cuestión a resolver. Así lo ve también Politis: «*The expression ἡ ἀπορία ἣν σὺ ἀπορεῖς ('the puzzle that you puzzle over', 324e1-2, also d2), used twice within a few lines, may simply mean 'the perplexity that you are in', but in this context it points rather to a distinction between the mental state of being puzzled about something and what it is that one is puzzled about; and the internal accusative indicates the object of the mental state, the puzzle that one puzzles over*»⁷².

Por otra parte, cuando Protágoras describe la cuestión que perturba a Sócrates, ésta resulta tener la forma de un problema y una pregunta muy concretos: «¿acaso existe, o no, algo de lo que es necesario que participen todos los ciudadanos, como condición para que exista una ciudad?»; pregunta que tiene, a todas luces, la estructura de una contradicción o, cuando menos, de una disyunción exclusiva. De igual forma, el uso reiterado del término «*ἀπορία*» en el pasaje en cuestión, así como el desarrollo de la solución propuesta por Protágoras, nos inclina a pensar que estamos ante un texto cuyo propósito es, precisamente, reflexionar sobre la *ἀπορία*⁷³, tematizarla.

Si nuestro análisis es correcto, en el caso presente estamos, fuera de toda duda, ante una *ἀπορία* de marcada índole zetética que se presenta, nuevamente, no sólo como un problema específico, sino también como detonante y directriz de una investigación que se desarrolla en la forma de una aparente contradicción. A saber, «¿existe, o no, algo de lo que es necesario que participen todos los ciudadanos, como condición para que exista una ciudad?»

⁷² Politis, Vasilis. «*Aporia and searching...*». Ed. Cit., pág. 100.

⁷³ Politis subraya la relevancia del pasaje: «*In an exemplary way this passage characterizes aporia as a puzzle and problem and demonstrates the place of such aporia in searching. It is in this light that we should read Socrates' general comment, later in the dialogue, on the role of aporia in dialogue and searching [...] (Protagoras 348c5-7). This does not simply mean that Socrates, like other interlocutors, is at a loss about definitions but that, unlike them, he is determined to take up searching. It means rather that he is puzzled about particular puzzles and problems that he seeks to identify and articulate and that are part of particular searches —searches which they help to define and direct*» (Ibíd., pág. 101).

El siguiente texto que vamos a analizar no es abordado por Vasilis Politis en la medida en que no corresponde a los diálogos tempranos de Platón. Sin embargo, Michel Crubellier y André Laks han llamado la atención sobre él en un documentado y potente estudio sobre la *ἀπορία* en la filosofía de Platón y Aristóteles que funge como introducción al volumen del *Symposium Aristotelicum* dedicado al libro *Beta* de la *Metafísica* de Aristóteles, de cuya edición se encargaron⁷⁴: se trata de un pasaje del *Sofista* en el que el extranjero de Elea sugiere que para resolver las dificultades relativas a la naturaleza del no-ser y la falsedad, es necesario, previamente, comprender las aporías relativas al ser. Así, según el extranjero, aquellos que se han propuesto alguna vez definir al ser:

[...] Con desprecio de la mayoría —que somos nosotros— nos pusieron entre paréntesis, pues se expresaron sin tener en cuenta si los seguíamos o si nos dejaban atrás, y cada uno de ellos llevó a cabo su tarea.

»Teet.— ¿Qué dices?

»Extr.— Que cuando uno de ellos se expresa y dice que hay, o hubo, o se produce, una multiplicidad, o una unidad, o dos cosas, y otro afirma que lo caliente se mezcla, a su vez, con lo frío, y supone que hay separaciones y reuniones, ¿comprendes, Teeteto, ¡por los dioses!, qué se quiere decir en cada caso? Pues, cuando yo era joven, creía comprender claramente cuando se hablaba de esto que ahora nos tiene a mal traer [*ἀπορούμενον*], el no-ser. Pero ves hasta qué punto estamos ahora en dificultades [*ἀπορίας*] acerca de él.

»Teet.— Ya lo veo.

»Extr.— Es posible, no obstante, que también respecto del ser tengamos en el alma el mismo sentimiento, y, si bien decimos que no existen dificultades [*εὐπορεῖν*] respecto de él y que entendemos cuando alguien lo pronuncia —lo cual no ocurre con su contrario—, quizá nos suceda lo mismo en el caso de ambos.

De nuevo nos encontramos ante un texto que presenta la *ἀπορία* como un problema particular o un conjunto de problemas específicos que detonan y guían una investigación. En efecto, esta vez lo que está en juego es precisamente la caracterización del no-ser frente al ser. Respecto a ambos, por el modo en que se

⁷⁴ Cfr. «Introduction» en: Crubellier, Michel y André Laks (eds.). *Aristotle's Metaphysics Beta*. Pp. 1-23.

han estructurado las opiniones de quienes han discurrido sobre el ser con anterioridad, nos encontramos en un estado de *ἀπορία* cuyo correlato y causa es la serie de contradicciones que nos han heredado los filósofos anteriores (unidad-multiplicidad, caliente-frío, separaciones-reuniones).

El punto medular del pasaje, sobre el cual llaman la atención Laks y Crubellier, radica en la concepción de la *ἀπορία* como un componente específico de la investigación acerca del ser y, leído en consonancia con 250e⁷⁵, en donde el verbo *διαπορέω* es empleado en sentido técnico para designar la práctica metódica de la *ἀπορία*, da la impresión de la existencia en Platón de una metodología más o menos precisa acerca de la práctica de la *ἀπορία* como recurso para la investigación filosófica.

En efecto, Crubellier y Laks comentan el pasaje de *Teeteto* 168a y lo vinculan con el texto del *Sofista* que hemos citado arriba: «*In this passage, moreover, one sees sketched an essential idea of B 1, namely that aporia, if well managed, can open the way to understanding and thereby be changed into its contrary, euporia. In Plato, the words 'aporia' and 'euporia' most often retain their concrete sense ('difficulty', 'resource'). But they assume a more technical and abstract force in the Sophist, when the Eleatic Stranger suggests that a good understanding of the aporiai on the subject of being is a necessary condition for correctly resolving the difficulty that he has himself raised regarding falsehood and non-being*»⁷⁶.

Así pues, hemos tenido oportunidad de notar también que el objeto de la *ἀπορία* en su uso zetético toma la forma de una pregunta específicamente formulada

⁷⁵ « Extr.— Cuando nos preguntábamos a qué debía aplicarse el nombre de no-ser, quedamos sumidos en la mayor de las dificultades [*ἀπορία*], ¿recuerdas?

»Teet.— ¿Cómo no?

»Extr.— ¿Estamos ahora en una dificultad [*ἀπορία*] menor acerca del ser?

»Teet.— Si es lícito decirlo, Extranjero, me parece que ésta es aún mayor.

» Extr.— Deténgase aquí la discusión [*διηπορημένον*], entonces. Puesto que tanto el ser como el no-ser comparten la misma dificultad [*ἀπορίας*], nos queda la esperanza de que cuando uno de ellos se muestre, ya sea oscura, ya sea claramente, también el otro se mostrará; y si no podemos ver a ninguno, seremos al menos capaces de hacer que el razonamiento se abra camino con mayor facilidad en medio de ambos» (Sofista., 250d-e).

⁷⁶ «Introduction» en: Crubellier, Michel y André Laks (eds.). *Aristotle's Metaphysics Beta*. Pág. 4.

o formulable al modo de una disyunción excluyente, a propósito de cuyos disyuntos es posible argumentar sobre cada uno de manera consistente. Finalmente esta estructura que denota una contradicción, cuando no real al menos aparente, detona y ayuda a dirigir una investigación específica en cada caso.

En este punto, sin embargo, nos separamos ligeramente del diagnóstico de Laks y Crubellier, quienes piensan que es un rasgo particular de la práctica metódica de la *ἀπορία* descrita y puesta en práctica en *Metafísica* B el que Aristóteles se preocupe en aquel lugar por desarrollar ambos extremos de la disyunción excluyente o de la aparente contradicción⁷⁷. Creemos nosotros, en cambio, que es posible identificar pasajes como el de *Cármides*, 167b y ss. en los que Platón se refiere explícitamente a una *ἀπορία* de estructura dilemática y, además, desarrolla ambas alternativas del dilema. Lo cierto es que, a pesar de ello, no encontramos tampoco en la obra platónica un pasaje en el que exista un **equilibrio** en el desarrollo de los razonamientos contrapuestos que constituyen una *ἀπορία* similar al que caracteriza la presentación de las aporías de *Metafísica*, III, 1.

No nos extenderemos más sobre este punto. Creemos que el recorrido que hemos realizado de la mano de Vasilis Politis, Michel Crubellier y André Laks nos permite afirmar a partir de pruebas documentales que en los diálogos de Platón, tanto en los pertenecientes al período de juventud como a cualquier otro grupo de diálogos, es posible hallar al menos dos usos diversos del término «*ἀπορία*» con un sentido marcadamente técnico y filosófico.

Por un lado, ambos tipos de *ἀπορία* difieren en cuanto a su objeto. En el primer caso, en la *ἀπορία* catártica, el objeto de ésta es siempre un concepto,

⁷⁷ Escriben Crubellier y Laks: «Aristotle, then, inherited from Plato the idea that aporia is inevitable and productive, and likewise the project of conducting it methodically to the point of a positive outcome. In the Platonic texts that employ the vocabulary of aporia, however, even in the more theoretical and technical texts like the *Sophist*, one does not see appearing the practice of a separate development of two opposed arguments. It is true that one finds elsewhere in the dialogues examples of a difficulty developed in the form of an alternative between two competing theses, though without mention of aporia; and these situations have to do, not with exercise or theoretical inquiry, but with genuine conflicts, in which the interlocutors are moved by deep ethical or political commitments. [...] It seems then that the regulated practice of aporia would have taken shape at some time between the late dialogues of Plato and some texts of the Aristotelian corpus which most probably belong to Aristotle's Academic period» (Ibíd., pág. 5).

frecuentemente de índole ética. En cambio, la *ἀπορία* en su uso zetético tiene como objeto una contradicción real o aparente.

Por otro lado, las dos clases de *ἀπορία* difieren respecto a su propósito, y de ahí sus respectivas denominaciones. El propósito de la primera es catártico, se trata de purgar al interlocutor de su infundada ilusión de saber con la esperanza de que se decida a buscar el verdadero conocimiento. El propósito de la segunda es, en cambio, zetético; es decir, busca desencadenar y orientar investigaciones particulares⁷⁸.

Además, difieren en cuanto a su causa. La *ἀπορία* catártica, según pudimos apreciar, es un resultado de la práctica socrática del elenco y la refutación. En cambio, la *ἀπορία* de índole zetética tiene su causa en problemas y preguntas específicos con que el discurso filosófico se enfrenta en su andar habitual y no resultan ni se originan de prácticas argumentativas específicas sino que, por el contrario, muchas veces es la *ἀπορία* la que funge como desencadenante de tales prácticas.

Finalmente, los textos analizados nos han mostrado que en su sentido zetético *ἀπορία* puede hacer referencia, o bien a un estado subjetivo o bien a un problema o pregunta específica. De igual forma, el término puede ser usado en sentido zetético ya para referirse a el problema en sí mismo o a aquello sobre lo que versa el problema. Por contraste, cuando despliega un uso catártico o purgativo, *ἀπορία* se refiere unilateralmente al estado subjetivo de perplejidad o falta de recursos discursivos en que se encuentra el interlocutor socrático.

Ahora bien, como hemos adelantado en la introducción a este trabajo, las investigaciones en torno al empleo y función específica del término *ἀπορία* en el pensamiento filosófico de la antigüedad, reconocen ya —con relativa unanimidad— en las reflexiones aristotélicas en torno a la *ἀπορία* un uso claramente delimitado del

⁷⁸ Politis sostiene que esta es la diferencia más importante entre ambas clases de «*ἀπορία*». Cfr. Politis, Vasilis. «*Aporia and searching...*». Ed. Cit., pág. 107.

mismo con valor específico dentro del discurso filosófico. Intentaré, a continuación, presentar un bosquejo general de este uso filosófico restringido de *ἀπορία* con la intención de perfilar sólo aquellas notas que resulten relevantes para la discusión en torno a la comprensión platónica del término, que es el objetivo primordial del presente trabajo.

CAPÍTULO II

ARISTÓTELES: LA *ἀπορία* SISTEMATIZADA

Si en el pensamiento de Platón el término «*ἀπορία*» adquiere en numerosos pasajes un sentido específico referido a una práctica concreta y bien definida característica de la argumentación filosófica, en el pensamiento de Aristóteles encontramos ya claramente una reflexión explícita que tematiza este uso de la *ἀπορία* y delimita tanto sus alcances como su ámbito de competencia en un doble sentido.

Es decir, en el pensamiento de Platón, como hemos tratado de mostrar en el capítulo precedente, la *ἀπορία* es entendida en ocasiones como un estado subjetivo de perplejidad resultante de la práctica socrática del elenco; así mismo, en otros pasajes el término parece designar una pregunta o un problema filosófico concreto que delimita y desencadena una investigación. En ambos casos, pensamos, el término «*ἀπορία*» es empleado en un sentido filosófico distinguible en primera instancia de su uso coloquial/incidental en el que el vocablo significa de manera general la falta de recursos y/o la imposibilidad de tránsito. Sin embargo, en la obra platónica no abundan, a primera vista, reflexiones que tematizen explícitamente el papel y la utilidad de la *ἀπορία* en tanto recurso metodológico disponible a la argumentación filosófica⁷⁹. En la obra de Aristóteles, en cambio, el valor y la utilidad epistémicos de la *ἀπορία* en tanto recurso metodológico de la investigación filosófica son, claramente, el tema central de las reflexiones desarrolladas en ciertos pasajes de los textos del filósofo de Estagira. En aquellos lugares, la valía epistémica de la *ἀπορία* dentro del contexto de la filosofía presenta una dimensión doble.

⁷⁹ Más adelante exploraremos la posibilidad —legítima y fundada, a nuestro juicio— de leer ciertos pasajes del *Menón*, precisamente, como reflexiones explícitas y directas sobre el valor epistémico de la *ἀπορία* en el marco del saber de tipo filosófico.

Así, por un lado, encontramos —paradigmáticamente en las primeras líneas del libro Beta de la *Metafísica*, aunque también en otros lugares en los que el filósofo de Estagira reflexiona sobre el método de la disciplina filosófica en cuestión⁸⁰— una caracterización de la *ἀπορία* en la que ésta aparece de manera específica como uno de los «momentos» metodológicos a desplegar en el curso de una investigación filosófica.

Por otra parte, como veremos también en el presente apartado, la «*ἀπορία*» juega un papel importante dentro de la dialéctica tal como la concibe y la describe Aristóteles en *Tópicos* y en las *Refutaciones Sofísticas*. En efecto, según la caracterización de la dialéctica en aquellos dos tratados aristotélicos, ésta tiene como una de sus aplicaciones la defensa de los principios de las ciencias particulares que ellas mismas, por ser estos principios las verdades primeras de cada una, no pueden demostrar.

Finalmente, en la última sección del presente apartado, de la mano de Laks y Crubellier, haremos una lectura atenta y detallada del pasaje clave de *Metafísica* Beta en el que Aristóteles reflexiona en torno a la *ἀπορία* y a su función metodológica precisa en el marco de la filosofía primera o ciencia de los principios, con el fin de brindar una panorámica suficientemente completa de aquel sentido filosófico restringido que, decíamos, el concepto adquiere en el marco del pensamiento aristotélico.

⁸⁰ Cfr. *Mf.* III, 1, 995a 25 y ss. Héctor Zagal ha llamado la atención sobre algunos pasajes privilegiados del *corpus* de Aristóteles en lo que toca a las reflexiones del filósofo griego sobre el método de la investigación filosófica: «La teoría aristotélica del método se concentra en los *Análíticos* y no satisface las exigencias de la epistemología contemporánea. Echamos de menos una teoría de la inducción y la probabilidad, así como un resquicio más amplio para el falibilismo (conjeturas y refutaciones). Sin embargo, son especialmente valiosos los "tanteos" metodológicos al inicio de casi todos los tratados aristotélicos. Hay ahí una actitud de gran valía. Aristóteles da un rodeo, acecha, espía la materia que le interesa tratar. No va directo al punto, sino que recoge las experiencias acumuladas hasta entonces en cada disciplina, discute con sus predecesores, como se discute con un colega vivo. Sólo después construye o propone el método particular a emplear en cada caso concreto. Leer el *corpus* es, de alguna manera, asistir al nacimiento del método de la ciencia» (Zagal Arreguín, Héctor. *Método y ciencia en Aristóteles*. Universidad Panamericana/Publicaciones Cruz O. México, 2005. Pág. 23.). Los pasajes a los que se refiere Zagal son, entre otros: *Fis.*, I, 1, 184a 10 y ss.; *De An.*, I, 1, 402a 1 y ss.; *De part.*, I, 5, 644b 21 y ss.; *EN*, I, 2, 1094b 13 y ss.; entre otros (Cfr. Zagal Arreguín, Héctor. «Is Aristotle's Common Sense an Epistemological Virtue?». En: *Sensus communis*. 1-4 (2000). pp.479-512).

1. LA *ἀπορία* COMO PROBLEMA FILOSÓFICO Y COMO MOMENTO METODOLÓGICO.

Aristóteles abre el libro III de la *Metafísica* subrayando la importancia que la *ἀπορία* juega en la metodología de la investigación filosófica en general, y de la investigación en que consiste la filosofía primera, en particular. Abordar las aporías propias de cada ciencia o conocimiento es, dice el Estagirita, el primer paso en el camino de la investigación que esa ciencia plantea⁸¹. Aristóteles reflexiona sobre la utilidad general de la *ἀπορία* en la investigación. Se trata de un pasaje clave que vale la pena transcribir a pesar de su extensión:

Con vistas a la ciencia que andamos buscando es necesario que vayamos, primeramente, a aquellas cuestiones en cuyo carácter aporético conviene situarse en primer lugar [*πρῶτον περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτον*]. Se trata de aquellas <cuestiones> acerca de las cuales algunos han pensado de manera distinta y, aparte de éstas, si alguna otra resulta que fue pasada por alto. Ahora bien, recorrer minuciosamente en una aporía [*διαπορῆσαι*] es útil para el que quiere encontrarle una salida adecuada [*εὐπορῆσαι*]. En efecto, la salida adecuada [*εὐπορία*] ulterior no es sino la solución de lo previamente aporético [*ἀπορουμένων*]. Por lo demás, quien no conoce el nudo no es posible que lo desate, pero la situación aporética de la mente [*τῆς διανοίας ἀπορία*] pone de manifiesto lo problemático de la cosa. Y es que, en la medida en que se halla en una situación aporética [*ἀπορεῖ*], le ocurre lo mismo que a los que están atados: en ambos casos es imposible continuar adelante. Por eso conviene considerar primero todas las dificultades [*διαπορῆσαι*], por las razones aducidas y también porque los que buscan sin haberse detenido antes en las aporías se parecen a los que ignoran a dónde tienen que ir, y además <ignoran>, incluso, si han encontrado o no lo que buscaban. Para éste no está claro el final, pero sí que lo está para el que previamente se ha detenido en la aporía [*προηπορηκότι*].

⁸¹ Cfr. *Met.* III, 1, 995a 25 y ss. Nos hemos despegado ligermanete de la traducción de Tomás Calvo traduciendo «*διαπορῆσαι*» como «recorrer las aporías» y no, como lo hace Calvo, como «detenerse en las aporías», pues pensamos que la preposición «*δια-*» imprime al término griego un matiz dinámico que se pierde en la traducción ofrecida por el estudioso español.

Además, quien ha oído todas las razones contrapuestas, como en un litigio, estará en mejores condiciones para juzgar.⁸²

El pasaje es especialmente interesante por varias razones. En primer lugar, la célebre metáfora aristotélica que establece un parentesco entre la «situación aporética de la mente» y la imagen del individuo sujeto mediante ataduras. Será esta, desde entonces, una imagen recurrente en la descripción de cualquier estado aporético⁸³. La imagen recobra y reintroduce toda la fuerza que el término ha tenido fuera del contexto filosófico: la condición aporética es, en última instancia, una imposibilidad de movimiento, inmovilidad.

Por otra parte, el texto de *Metafísica* Beta también nos deja ver que existen maneras diversas, más y menos convenientes, de lidiar con una *ἀπορία* como, a su vez, la *ἀπορία* es capaz de engendrar resultados mejores y peores. André Laks lo ha visto con gran precisión: «*Having stated in Segment 2 what the aporetical material consists in, Aristotle adds in Segment 3 a specification (δέ= 'besides') concerning the way in which one should develop ('go through') the aporia (diaporestai), namely 'well' (kalos), and gives a justification for that*»⁸⁴.

Finalmente, el aspecto que más me interesa destacar en el pasaje tiene que ver con la distinción que Aristóteles supone y emplea en este lugar entre la *ἀπορία*, entendida como un estado mental de perplejidad e inmovilidad radicales —por un lado—, y la *ἀπορία* que se refiere a un problema o cuestión específica —por otro—. Sobre este aspecto ha sido Vasilis Politis quien ha reflexionado con mayor detenimiento:

⁸² *Ibíd.* 995a 27 y ss.

⁸³ No queremos dejar de señalar, por otra parte, el parentesco de la imagen empleada aquí por Aristóteles para describir el estado aporético y las caracterizaciones platónicas de los prisioneros encadenados en la caverna, por un lado, y las estatuas elaboradas por Dédalo que deben ser sujetadas mediante ataduras, por otro.

⁸⁴ Laks, André. «Aporía Zero...». Ed. Cit. Pág. 39. La traducción del pasaje que Laks tiene a la vista es la que él mismo proporciona en el artículo en cuestión: «*Now for those who wish to advance freely it is useful to develop the impasses well, for the subsequent free advance is a release from what previously had been matters of impasse, and it is not possible to obtain release if you don't know what is binding you. But the impasse in thinking shows this in the matter at hand: for in so far as our thought is stuck in an impasse, it is a state similar to that of those who are in bonds; for in both cases it is impossible to progress forward*». (Pág. 27).

This passage offers a memorable image of what it is like to be in the mental state of puzzlement (aporia): it is like being tied and not being able to move this way or that. But Aristotle argues that engaging with particular aporiai, in the sense of particular puzzles and problems, is conducive towards good progress (euporia) in an inquiry. [...] Here an aporia, in the sense of a puzzle and problem rather than in the sense of the mental state of puzzlement and being puzzled, is figuratively likened to a knot, i.e. the knot that one is tied up with, just as the mental state of puzzlement is likened to one's being tied up by a particular puzzle and problem.⁸⁵

En efecto, este doble uso del término *ἀπορία* es el que da pie a distinguir entre un sentido tradicional, ordinario y otro técnico (filosófico) del término dentro de la filosofía, en general, y dentro del pensamiento aristotélico, en particular. Es decir, cuando Aristóteles escribe en *Metafísica* Beta que es parte inevitable de la investigación que emprende la «filosofía primera» el comenzar haciéndose cargo de las aporías relacionadas con ella, atribuye una nota productiva a la *ἀπορία*, pero entendida ya no como un estado mental de inmovilidad (desde el cual no se ve cómo pueda ser producido algo), sino como un problema particular presentado con la forma de un dilema.

Que en el contexto específico de la filosofía Aristóteles distingue con claridad entre la *ἀπορία* en su sentido de estado subjetivo de perplejidad o falta de recursos y la *ἀπορία* referida a un problema particular, se desprende con claridad de un pasaje de *Tópicos* recurrentemente citado en el que el filósofo griego discute el error dialéctico que consiste en confundir la causa por el efecto:

Algunas veces se cometen errores de este tipo, v.g.: todos los que dicen que el sueño es una impotencia de la sensación, y la incertidumbre [*ἀπορία*], una igualdad de razonamientos contrarios [...]. En efecto, ni el sueño se da en la sensación (y sería preciso, si realmente fuera una impotencia de la sensación), ni, de manera semejante, se da tampoco la incertidumbre [*ἀπορία*] en los razonamientos contrarios [...], a los que definen así les ocurre que ponen lo producido en lo productor y viceversa. [...] De manera semejante, también, la

⁸⁵ Politis, Vasilis. *Routledge Philosophy...* Ed. Cit. Pág. 65.

igualdad de razonamientos contrarios parece ser productora de la incertidumbre[ἀπορίας]: pues cuando, razonando en ambos sentidos, nos parece que todo resulta de manera semejante en uno y otro caso, dudamos [ἀποροῦμεν] sobre qué haremos.⁸⁶

En efecto, parece claro que el error señalado por Aristóteles consiste en confundir la ἀπορία que es un estado subjetivo de perplejidad —«incertidumbre»—, con la ἀπορία entendida, en cambio, como un problema particular de estructura dilemática que, por ello, se entiende como una contradicción al menos aparente. Vasilis Politis, quien coincide en identificar en este pasaje los dos sentidos de ἀπορία a los que acabamos de referirnos⁸⁷, llama la atención sobre la prioridad lingüística del sentido de ἀπορία como estado subjetivo de perplejidad: «*It is also important to note that he argues that the first sense is primary and that the second sense is derived from it. For he argues that it is because we think that what is responsible for our mental state of puzzlement (aporia) is, precisely, particular problems, that we call these problems: aporiai*»⁸⁸.

En efecto, como hemos tratado de exponer con anterioridad, la comprensión de la ἀπορία como un problema o pregunta particular en el contexto de una investigación parece ser una especificación o restricción del concepto que éste adquiere particularmente dentro del discurso filosófico. Es, en pocas palabras,

⁸⁶ Τόπ. VI, 6, 145a 37 145b-20. Crubellier y Laks llaman la atención sobre un pasaje paralelo en *De Caelo*: «Una vez precisadas estas cuestiones, digamos si ⟨el mundo⟩ es generado o ingenerado y destructible o indestructible, revisando primero las opiniones de los demás: pues las demostraciones de las ⟨tesis⟩ contrarias son ⟨otras tantas⟩ dificultades [ἀπορίαι] para sus contrarias. Y, a la vez, las cosas que se van a decir serán más dignas de crédito para los que hayan escuchado previamente las alegaciones de los argumentos en disputa. En efecto, no nos estaría bien parecer que emitimos un veredicto contra un ausente: pues es preciso que los que se disponen a discernir adecuadamente la verdad actúen como árbitros, no como litigantes» (*De Caelo*, I, 10, 279b 5 y ss. Sigo la versión castellana de Miguel Candel. Gredos. Madrid, 2008). Cfr. Crubellier, Michel y André Laks (eds.). *Aristotle's Metaphysics...* Ed. Cit. pp. 6 y ss.

⁸⁷ A propósito del pasaje de *Tópicos*, comenta Politis: «Here we see first of all that Aristotle thinks that there is an important distinction between two senses of the term *aporia*: (1) *aporia* in the sense of the mental state of puzzlement and perplexity; and (2) *aporia* in the sense of particular puzzles and problems which, he says, are responsible for and the cause of the mental state of *aporia*». (Politis, Vasilis. *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle and the Metaphysics*. Routledge. New York, 2004. Pág. 69).

⁸⁸ *Ídem*.

propriadamente un sentido filosófico del término que se remonta, al menos, a los diálogos de juventud de Platón.

Sin embargo, en el marco del pensamiento aristotélico el sentido del término «ἀπορία» se especifica todavía más en la medida en que el filósofo de Estagira constantemente se remite, como práctica metódica, a analizar las aporías propias de cada conocimiento al inicio de sus tratados filosóficos⁸⁹. Es decir, Aristóteles parece reconocer como un momento específico de la investigación filosófica la identificación y planteamiento de las aporías específicas involucradas con cada investigación particular.

Es en este tenor que en un lúcido ensayo de 1996, Jorge Morán reconoce en el recurso a la ἀπορία uno de los «momentos metodológicos» de aparición constante dentro de la filosofía de Aristóteles. El trabajo de Morán se ocupa de distinguir y analizar lo que él denomina «momentos metodológicos» del filosofar de Aristóteles. Si el filósofo de Estagira no nos legó un tratado específico sobre el método de su pensamiento, sí despliega a lo largo de su obra, en cambio, una suerte de actitudes cognoscitivas o —como las llama Morán— «vías de acceso a la realidad» las cuales, siendo recurrentes en los tratados aristotélicos, nos permiten reconstruir la idea que Aristóteles tenía del método filosófico⁹⁰.

Ahora bien, entendida como parte integral de la metodología filosófica desplegada en las obras aristotélicas, la ἀπορία, según Morán, no es cualquier problema, sino una clase particular de dificultad:

⁸⁹ Cfr. *An. Post.*, II, 3, 90a 35 y ss.; *De An.* 402a 19 y ss.; *Fis.*, I, 2, 184b 15 y ss. Un pasaje elocuente se encuentra al inicio de *De Anima*: «Pero una vez aclarado esto [el método a seguir para investigar el alma] —si se trata de demostración o de división o incluso de cualquier otro método— la cuestión da lugar aún a múltiples dificultades [ἀπορίας] y extravíos en lo que se refiere a cuáles son los principios de que ha de partir la investigación» (*De An.*, I, 1, 402a 18 y ss.)

⁹⁰ «En mi opinión, no se puede decir que el método aristotélico es único o unidimensional. Está constituido por la imbricación de varias actitudes que, en su conjunto, se podrían denominar "vías de acceso a la realidad". Siendo la realidad compleja y complejo el conocimiento, la vía de acceso no se puede reducir a un aspecto o a una actividad del entendimiento» (Morán y Castellanos, Jorge. «Los momentos metodológicos en Aristóteles». En: Aspe Armella, Virginia; Llano Cifuentes, Carlos; Mier y Terán, Rocío y Héctor Zagal. *Ensayos Aristotélicos*. Cruz-O/Universidad Panamericana. México, 1996. pp. 71-72).

Una aporía no es un simple problema. Es un problema porque sus alternativas nos llevan al absurdo. Tampoco es un problema en el sentido de que es algo difícil de resolver. Algo tiene de esto, pero es algo más. Pretende hacerse cargo de un aparente "callejón sin salida"; porque si a una pregunta contesto que sí o contesto que no, en ambos casos llego al absurdo.⁹¹

Tal como se desprende del análisis de Morán, la *ἀπορία* parece ser para Aristóteles —al igual que para Platón en su sentido *zetético*— una dificultad presentada bajo la forma de un dilema. En el trabajo citado, al distinguir la estructura general de la *ἀπορία* en la filosofía aristotélica, Morán identifica los siguientes elementos: (1) El «si» condicional con el que se presentan las alternativas; (2) El «o» disyuntivo que en ocasiones es exclusivo y en ocasiones inclusivo; y (3) los miembros relacionados por la disyunción⁹². Se trata, claramente, de la estructura de un dilema.

En efecto, como puede leerse en el pasaje de *Tópicos* VI citado hace un momento⁹³, y como es confirmado en *Metafísica* Beta⁹⁴, *ἀπορία* en el sentido filosófico restringido que ahora estamos analizando es una pregunta ante la cual se presentan como alternativas de respuesta dos tesis contrapuestas a favor de las cuales hay, por igual, buenas razones. Politis lo presenta de manera elocuente, después de un iluminador análisis en torno al valor metodológico de la *ἀπορία* en la *Metafísica* de Aristóteles: «*So, in sum, Aristotle thinks that a genuine aporia, in the sense of a particular puzzle and problem, is a question that gives rise to a dilemma, a genuinely rational pull in two apparently opposite and conflicting directions*»⁹⁵.

⁹¹ *Ibid.* Pág. 75.

⁹² Cfr. *Ibid.*, pp. 76-77. Crubellier y Laks, por su parte, reconocen el carácter dilemático de la «*ἀπορία*» al distinguir los rasgos típicos que ésta adquiere dentro de la filosofía de Aristóteles: «*A typical form of aporia appears evident enough in it, one characterized by three principal features: »(1) there are certain definite questions, which give rise to two mutually exclusive theses; »(2) the development of the aporia comprises two arguments, or series of arguments, which tell successively against each of the two conflicting theses; »(3) Aristotle gives no indication as to his own preference for one thesis or the other*» (Crubellier, Michel y André Laks (eds.). *Aristotle's Metaphysics...* Ed. Cit. pág. 8).

⁹³ Cfr. 145a 37 145b-20.

⁹⁴ Cfr. 995a 25 y ss.

⁹⁵ Politis, Vasilis. *Routledge Philosophy Guidebook...* Ed. Cit. Pág. 71.

Así pues, si es verdad que los textos aristotélicos soportan la idea de un uso técnico-filosófico del término «ἀπορία», debemos inclinarnos a pensar que este uso técnico se refiere específicamente a la ἀπορία entendida como un problema particular formulado a la manera de un dilema en el que se encuentran argumentos a favor y en contra de cada una de las alternativas que lo componen⁹⁶.

La ἀπορία es así una pregunta presentada en la forma de un dilema y, como bien han subrayado Crubellier y Laks —por un lado— y Politis —por otro—, al menos dentro del contexto de la filosofía aristotélica, se trata de un dilema casi siempre basado en una contradicción real o aparente. Escriben Crubellier y Laks:

The two competing theses are called 'contraries' (enantioi logoi) in the definition of the Topics and in the passage of the De Caelo, and 'rivals' (amphisbetountes) in Metaphysics B 1.24. But in the actual presentation of each aporia, they appear almost always as contradictories. [...] Given that Aristotle is, in general, careful to distinguish contradiction from contrariety, [...] the variation between contradiction and contrariety is certainly relevant to understanding the aporiai and their 'diaporematic' treatment. When the aporia is presented as a contradiction, the tension is maximal. It is perforce necessary to choose p or not p, and if one can advance convincing arguments against one and the other proposition, one is at an impasse: this corresponds to the metaphor of the knot which one finds in B 1, 995a 29–33.⁹⁷

⁹⁶ Así lo entienden también Crubellier y Laks: «If, then, the existence of a well-regulated practice of aporiai is clearly attested outside Metaphysics B, we possess no general methodological account of it, so that the best document (in fact, practically the only one) on which we can rely in giving such an account is precisely Book B itself.

»A typical form of aporia appears evident enough in it, one characterized by three principal features:

(1) there are certain definite questions, which give rise to two mutually exclusive theses;

(2) the development of the aporia comprises two arguments, or series of arguments, which tell successively against each of the two conflicting theses;

(3) Aristotle gives no indication as to his own preference for one thesis or the other». (Michel y André Laks (eds.). *Aristotle's Metaphysics...* Ed. Cit. Pág. 8).

⁹⁷ Crubellier, Michel y André Laks (eds.). *Aristotle's Metaphysics...* Ed. Cit. pp. 8-9. Politis explica extensamente, por otro lado, que aunque toda pregunta puede, en última instancia, presentarse en forma dilemática, Aristóteles parece admitir únicamente aquellas que reflejan una auténtica disyunción excluyente: «Although clearly Aristotle is interested in aporia in the sense of the mental state of puzzlement, he is equally if not more interested in aporia in the sense of particular puzzles and problems. [...] Evidently an aporia, in the sense of a particular puzzle and problem, takes the form of a question. But clearly not every question is an aporia. [...] Aristotle argues that for a question to amount to an aporia, it must be a question the reflection on whose answer rationally pulls us in apparently

Por otra parte, como los textos citados anteriormente han ilustrado, en cuanto momento o recurso metodológico, la *ἀπορία* se encuentra en Aristóteles estrechamente vinculada al examen de la opiniones de otros pensadores; recurso con el que el estagirita inicia frecuentemente sus investigaciones. Morán parece, de hecho, identificar ambos recursos metodológicos del pensamiento aristotélico⁹⁸. Las reflexiones de John J. Cleary en torno al método aporético de la *Metafísica*, en cambio, parecen subsumir el examen de las opiniones de otros pensadores dentro del marco general del ejercicio aporético⁹⁹. Crubellier y Laks, por su parte, apuntan que, si bien es frecuente encontrar ambos recursos metodológicos frecuentemente asociados en la obra de Aristóteles, no dejan de estar claramente diferenciados en los trabajos del filósofo de Estagira¹⁰⁰, como lo indican con pertinencia los dos pasajes aristotélicos citados por los autores en favor de esta idea: *Metafísica* I, 10, 993a 24 y ss¹⁰¹. y *De Anima*, I, 2, 403a 20 y ss¹⁰².

Ciertamente, las notas que hemos tratado de exponer y que caracterizan este uso acotado del término «*ἀπορία*» como pregunta dilemática y como momento metodológico dentro de la filosofía de Aristóteles, parecen remitirnos, al menos

*opposite and conflicting directions. So it must be a question with two sides: the question whether or not such and such; or the question whether such and such or such and such (in Greek: poteron...ē...). [...] But perhaps every question can, by a mere grammatical transformation, be represented in this form. [...] For a question genuinely to amount to an aporia, there must apparently be something that compels us to ask the question in such a way that it has two sides, i.e. as a dilemma. What compels us to do this, Aristotle argues, is our impression that there really are two sides—to this question—because of our impression that there are good reasons on both sides. So when we ask a question that is genuinely an aporia, [...] we must suppose that there really are good reasons on both sides of the question» (Politis, Vasilis. *Routledge Philosophy Guidebook...* Ed. Cit. pág. 70).*

⁹⁸ Cfr. Morán y Castellanos, Jorge. «Los momentos metodológicos...». Ed. Cit. pp. 77-78.

⁹⁹ Cfr. Cleary, John J. *Aristotle and mathematics: aporetic method in cosmology and metaphysics*. Brill. Holanda, 1995. pp. 199-205.

¹⁰⁰ Cfr. Crubellier, Michel y André Laks (eds.). *Aristotle's Metaphysics...* Ed. Cit. pp. 6-7. Los autores exponen algunas diferencias entre el método aporemático y el método doxográfico en la filosofía del estagirita: la doxografía se orienta al pasado mientras que la «*ἀπορία*» mira al futuro, la doxografía aristotélica es optimista mientras que la actitud aporética es pesimista, entre otras.

¹⁰¹ «Ciertamente, con lo anterior han quedado ya expuestas las aclaraciones oportunas sobre estos temas. No obstante, volvamos de nuevo a cuantas aporías cabe suscitar en torno a estos mismos temas. Pues tal vez a partir de ellas podamos encontrar alguna salida para las aporías ulteriores»

¹⁰² «Puesto que estamos estudiando el alma se hace necesario que —al tiempo que recorremos las dificultades cuya solución habrá de encontrarse a medida que avancemos— recojamos las opiniones de cuantos predecesores afirmaron algo de ella: de este modo nos será posible retener lo que dijeron acertadamente así como tomar precauciones respecto de aquello que puedan haber dicho sin acierto».

desde una perspectiva aristotélica, a los terrenos de la dialéctica tal como la concibe el filósofo de Estagira.

En efecto, ya el significado coloquial del término, «dificultad de tránsito», resulta especialmente útil para ilustrar los dilemas en los que con frecuencia parece desembocar la argumentación dialéctica. Así también lo ve, entre otros, el mismo Peters: «*But this initial state of ignorance, compared by Aristotle to a man in chains (Meta. 995a 32), yields to a further sense where aporia, or, more specifically, diaporía, an exploration of various routes, assumes the features of a dialectical process*»¹⁰³.

De hecho, como veremos a continuación, al ser analizado y delimitado dentro del contexto específico de la dialéctica filosófica, el concepto aristotélico de *ἀπορία* parece adquirir un sentido todavía más específico y, por tanto, preciso en cuanto a su uso filosófico.

2. DIALÉCTICA, *ἀπορία* ὕ ΠΕΙΡΑΣΤΙΚῆ

La caracterización de la *ἀπορία* como una pregunta presentada en la forma de un dilema evidencia su raigambre dialéctica. Basta leer paralelamente las descripciones aristotélicas que hemos analizado de la *ἀπορία* en clave dilemática, por un lado; y la forma en que Aristóteles presenta de manera general los usos de la dialéctica y el silogismo dialéctico, por otro.

Sin embargo, como bien se apura a precisar Jorge Morán, la *ἀπορία*, tal como es entendida por Aristóteles, se ubicaría, en todo caso, bien lejos del espectro de los

¹⁰³ Peters, Francis. *Greek Philosophical...* Ed. Cit. Pág. 22. El parentesco entre aporía y el ejercicio dialéctico es patente también en la naturaleza de los recursos que Aristóteles emplea para superar las aporías. Líneas más adelante continúa Peters: «*The solution may take a variety of forms, e.g., validating the endoxa (Eth. Nich. VII, 1145b), positing a hypothesis (De caelo II, 291b-292a), or even (Eth. Eud. VII, 1235b, 1246a) allowing the existence of a reasonable (eulogon) contradiction*».

argumentos erísticos; esto es, no en el terreno de una discusión de carácter sofístico, sino en el de una dialéctica propiamente filosófica¹⁰⁴.

Esta tendencia a identificar el ejercicio dialéctico con el recurso argumentativo a la *ἀπορία* se presenta también dentro del propio discurso aristotélico. Numerosos estudiosos coinciden al afirmar que el pasaje de *Tópicos* I, 2 citado arriba, proporciona una de las definiciones más técnicas y sistemáticas de la *ἀπορία* en tanto recurso o momento argumentativo dentro del corpus filosófico del Estagirita. En aquel lugar, discutiendo sobre la utilidad de la dialéctica, Aristóteles escribió:

A continuación, se podría decir para cuántas y cuáles cosas es útil este estudio. Y lo es para tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía. [...] para los conocimientos en filosofía, porque, *pudiendo* desarrollar una dificultad en ambos sentidos [*διαπορῆσαι*], discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento¹⁰⁵.

El desarrollo argumentativo de un dilema, que es una de las funciones de la dialéctica, resulta ser también la característica que define a la *ἀπορία* en el sentido técnico que Aristóteles está dispuesto a atribuirle dentro de la dialéctica filosófica. De nuevo las imágenes de la encrucijada y del callejón sin salida aparecen detrás del uso filosófico del término «*ἀπορία*»¹⁰⁶.

¹⁰⁴ «No es un juego dialéctico ni un acopio de sofismas. Me atrevería a decir que Aristóteles intenta hacer ver que en los problemas radicales de la filosofía no caben respuestas unívocas». Morán y Castellanos, Jorge. «Los momentos...». Ed. Cit. Pp. 75-76.

¹⁰⁵ *Top.* I, 2, 101a 25 y ss.

¹⁰⁶ Existen, por lo demás, diversos pasajes que vinculan la *ἀπορία* con el pensamiento de la contradicción. Así, por ejemplo, el controvertido pasaje de *Tópicos*, VIII, 11, 162a 15 y ss: «El filosofema es un razonamiento demostrativo, el epiquerema, un razonamiento dialéctico, el sofisma, un razonamiento erístico, y el aporema, un razonamiento dialéctico de la contradicción [*συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἀντιφάσεως*]». Un pasaje similar se encuentra en *Analíticos primeros*, II, 20, 66b 11 y ss., en donde la refutación, que es una práctica discursiva típicamente dialéctica, es definida por Aristóteles como: «la prueba por razonamiento de la contradicción»; y, finalmente, remitimos al texto de *Refutaciones sofísticas*, 2, 165b 3 en donde, al distinguir entre argumentos didácticos, dialécticos, críticos y erísticos, define los segundos diciendo que: «[son] los que prueban la contradicción a partir de cosas plausibles».

Michel Crubellier y André Laks llaman la atención también sobre la recurrencia de la *ἀπορία* dentro de la metodología aristotélica e identifican, certeramente, el capítulo primero del libro Beta de la *Metafísica* como el lugar privilegiado para investigar el uso y valor concedidos por Aristóteles a la *ἀπορία* dentro del discurso filosófico. La razón principal que estos estudiosos ofrecen a favor de la centralidad de *Metafísica* Beta en el estudio de la *ἀπορία* estriba precisamente en la presentación sistemática, en forma de dilema, que el filósofo griego lleva a cabo en aquel lugar de las aporías concernientes a la filosofía primera:

But the fundamental difference is that in Book B each aporia is systematically expounded via paired arguments pro et contra, while this development does not result in the problem's resolution; on the contrary, Aristotle maintains in each case a sort of equilibrium between the alternative opposed theses. There is a deliberate intention to keep thought at a standstill and to compel it to remain in what would appear to be an impasse, something which has no equivalent in the De anima, nor in the remainder of the corpus.¹⁰⁷

Pero la preeminencia del capítulo primero de *Metafísica* Beta no se debe solamente a la forma en la que son presentadas al lector las aporías con las que ha de habérselas la llamada «ciencia del ente». También en este lugar Aristóteles registró algunas de sus afirmaciones más elocuentes sobre el valor metodológico y epistémico de la *ἀπορία* en general¹⁰⁸.

En efecto, las coincidencias terminológicas y conceptuales entre el texto de *Tópicos* y los pasajes de *Metafísica* Beta¹⁰⁹, *De Caelo*¹¹⁰ y *De Anima*¹¹¹ que hemos citado, atestiguan la raigambre dialéctica de la *ἀπορία* entendida como un problema particular presentado en la forma de un dilema.

¹⁰⁷ Crubellier, Michel y André Laks (eds.). *Aristotle's Metaphysics...* Ed. Cit. pág. 3.

¹⁰⁸ En este punto también sigo a André Laks, quien distingue dos partes en el primer capítulo del libro Beta de la *Metafísica*: «*The first chapter of Book B consists of two parts, the first of which (B IA) contains a few brief considerations about the nature and use of aporiai ('puzzles', according to one standard rendering of the word), while the second (B IB) provides an enumeration of the 14 (or 15) 'puzzles', set in the standard form of a simple disjunctive question (poteron... e ...), that are going to be taken up and developed in the following chapters*». («Aporía Zero...»). Ed. Cit. Pág. 25).

¹⁰⁹ 995a 25 y ss.

¹¹⁰ 279b 5 y ss.

¹¹¹ 403a 20 y ss

Ahora bien, esta contextualización de la *ἀπορία* dentro del ámbito de la dialéctica arroja, en el contexto del pensamiento aristotélico, algunas consecuencias que nos permiten ampliar y precisar la noción que Aristóteles parece tener de ella.

Por un lado, si la dialéctica es, como afirma Aristóteles, una herramienta cognoscitiva por medio de la cual puede abordarse cualquier problema o cuestión¹¹², y si la práctica aporemática forma parte de la dialéctica; entonces la *ἀπορία* tal como es concebida por Aristóteles es un recurso discursivo transdisciplinario en el sentido en que resulta de utilidad para la investigación filosófica (de los principios) en cualquier contexto particular.

Por otra parte, si los razonamientos de índole dialéctica se basan en opiniones comúnmente admitidas [*ἔνδοξα*], y si la *ἀπορία* se enmarca dentro del discurso dialéctico, debe existir un vínculo estrecho y analizable entre *ἀπορία* y *ἔνδοξα*. John J. Cleary, por ejemplo, ve en la recomendación aristotélica de *Metafísica* Beta —y otros lugares— de ocuparnos primero de las dificultades relativas a una investigación, una indicación del camino a seguir para familiarizarnos con los *ἔνδοξα* propios de una disciplina particular y para someterlos a evaluación:

*In each discipline, therefore, the inquirer must become acquainted first with the characteristic problems and difficulties of its subject matter. [...] Hence a review of previous opinions serves two related functions: (a) it helps one to become familiar with the object of inquiry; (b) it serves to identify the problems to be resolved. In other words, an historical survey of conflicting opinions guides our approach to a problem and also gives us a yardstick for measuring our own success; namely, whether our solution can save the most reputable opinions and resolve all the outstanding difficulties.*¹¹³

En efecto, en algunos pasajes del *corpus* Aristóteles afirma que, para ciertas investigaciones filosóficas, el poder dar cuenta de cierta clase de *ἔνδοξα* (i.e. aquellos

¹¹² Cfr. *Tóp.*, I, 1, 100a 10 y ss.; *Ret.*, I, 1 1354a 1 y ss.

¹¹³ Cleary, John J. *Aristotle and mathematics...* Ed. Cit. pág. 204.

que constituyen opiniones universalmente aceptadas sobre un tema particular¹¹⁴), constituye una «prueba suficiente» de la teoría por ellas elaborada. Así, por ejemplo, lo encontramos en *Ética nicomáquea* VII, 1: «Como en los demás casos, deberemos, después de establecer los hechos observados y resolver las dificultades [διαπορήσαντας] que se presenten, probar, si es posible, la verdad de las opiniones admitidas [ἔνδοξα] sobre estas pasiones, y si no, la mayoría de ellas y las más importantes; pues si se resuelven las dificultades y las opiniones aceptadas quedan firmes, resultará suficientemente establecido este asunto»¹¹⁵.

No está de más reiterar que, desde la perspectiva aristotélica, no todos los ἔνδοξα son iguales. Y, en esta medida, el examen aporemático, tomado como recurso metodológico y dialéctico por Aristóteles, se vincula de modo especial con una clase particular de ἔνδοξα; i.e., con aquellos ἔνδοξα especialmente relevantes para la investigación filosófica.

La precisión anterior no es trivial. C. D. C. Reeve, al explicar el papel relevante que la dialéctica y la «aporemática» juegan en la argumentación en torno a los axiomas y a los principios primeros, hace hincapié también en la distinción entre ambas¹¹⁶. De acuerdo con Reeve, uno de los aspectos importantes en que difieren la aporemática y la dialéctica, dentro de la sistematización que de ellas lleva a cabo el pensamiento aristotélico, reside en el hecho de que, en el marco de una argumentación dialéctica sin alcances ni intereses filosóficos, el interlocutor podría

¹¹⁴ Cfr. Irwin, Terence. *Aristotle's first principles*. Ed. Cit., quien es de la opinión de que la dialéctica aristotélica no logra dar una estructura coherente a su presentación de este mecanismo dialéctico de verificación pues, a ojos de Irwin, el único criterio de verdad en el sistema realista de Aristóteles es la coherencia interna y, por tanto, falla al tratar de hacer pasar los ἔνδοξα por fenómenos relevantes como los dados en la experiencia.

¹¹⁵ 1145b2 y ss.

¹¹⁶ «Defending first principles on the basis of endoxa is a matter of going through the problems (aporiai) 'on both sides of a subject' until they are solved (Top. I 2 101a35). Suppose, for example, that the topic for dialectical investigation is this: Is being one and unchanging, or not? A competent dialectician will, first, follow out the consequences of each disjunct to see what problems they face. Second, he will go through the problems he has uncovered to determine which can be solved and which cannot (VIII 14 163b9-12). As a result he will be well placed to attack or defend either disjunct in the strongest possible way. Aporematic, which is the part of philosophy that deals with such problems, is like dialectic in its methods, but differs from it in important respects». (Reeve, C. D. C. *Substantial Knowledge: Aristotle's Metaphysics*. Hackett Publishing, Indianapolis, 2000. Pág. 21).

no estar dispuesto a aceptar algunos *ἔνδοξα* como premisas que, si existiera un interés filosófico de por medio, con alta probabilidad aceptaría¹¹⁷. Así pues, el uso filosófico de la argumentación dialéctica se distingue por basarse en una clase particular de *ἔνδοξα* que Aristóteles perfila en *Tópicos* VII, 1:

Así, pues, hasta el momento de encontrar el lugar, la investigación es semejante para el filósofo y para el dialéctico, mientras que formular las cuestiones y ordenar las preguntas es ya propio del dialéctico: en efecto, todo esto (se hace) de cara al otro. Al filósofo y al que investiga para sí, en cambio, con tal de que las cosas por las que se establece el razonamiento sean verdaderas y conocidas, nada le importa que el que responde no las haga suyas por ser próximas a la cuestión inicial y porque prevé por ello la consecuencia resultante, sino que, en todo caso, se esforzará en que sus postulados sean lo más conocidos y próximos posible: pues a partir de éstos se establecen los razonamientos científicos.¹¹⁸

Ciertamente, un diálogo en el que se comparte el interés por alcanzar el conocimiento favorece en mayor medida la confianza entre los interlocutores y se asemeja menos a una mera disputa en la que los participantes recelan unos de otros. Se impone la colaboración en pos del conocimiento por sobre la competencia verbal.

Pero nos interesa puntualizar a partir de este pasaje, siguiendo a Reeve, que existe un uso específicamente filosófico de la dialéctica y que, por tanto, si el recurso a la *ἀπορία* forma parte específicamente este uso filosófico que puede hacerse de la dialéctica, entonces aquellos *ἔνδοξα* de los que parte el ejercicio aporemático deben ser, como indica el estagirita, «lo más conocidos y próximos posible». La tarea de identificar tales *ἔνδοξα* y someterlos a un proceso de crítica o verificación corresponde a aquella parte de la aporemática que Aristóteles, en las *Refutaciones sofísticas* llama *πειραστική*: «Además, exigir que se afirme o se niegue no es propio del que muestra algo, sino del que se ocupa de ponerlo a prueba: pues la crítica

¹¹⁷ Cfr. *Ibíd.* pp. 21-23.

¹¹⁸ 155b 7 y ss.

[πειραστική] es como una dialéctica y dirige su mirada, no al que sabe, sino al que ignora y finge saber»¹¹⁹.

No nos detendremos, por ser demasiado extensa, en la reconstrucción del proceso crítico que Aristóteles elabora en las *Refutaciones sofísticas*¹²⁰. Baste con resumir el punto diciendo que mediante dicho procedimiento, el filósofo, en la medida en que es un individuo que posee cultura metodológica¹²¹, es capaz de identificar, aún sin tener conocimiento específico sobre una ciencia particular, si las premisas de un razonamiento dialéctico son científicas y, por tanto, si los principios de los que ellas derivan son verdaderos. Se trata del primer paso para deshacer el nudo que es la *ἀπορία* y es él mismo un procedimiento aporético o aporemático¹²².

Así pues, nos encontramos ya con otra de las características que la *ἀπορία* presenta por ser considerada por Aristóteles como una herramienta de la argumentación dialéctica: puede ser —y de hecho es— una vía conducente al conocimiento de los principios científicos. En efecto, como acabamos de ver, el filósofo puede remontarse, mediante la crítica, al conocimiento de los principios de una clase específica de saber a través de el planteamiento y conocimiento de las aporías propias de dicho saber, y del desarrollo de los argumentos contrapuestos que soportan cada una de las aporías.

¹¹⁹ R.S., 11, 171b 3 y ss.

¹²⁰ Remitimos al lector al excelente trabajo reconstructivo realizado por Reeve en *Substantial Knowledge...* Ed. Cit. pp. 22-27.

¹²¹ Un excelente análisis de lo que en Aristóteles puede llamarse «cultura metodológica» y que es, en pocas palabras, aquel hábito intelectual que debe poseer el filósofo y que se opone al vicio de la *apaideusía* se encuentra en: Zagal, Héctor. *Método y ciencia...* Ed. Cit., especialmente pp. 25-32,

¹²² Reeve sintetiza su análisis como sigue: «Using periactic, therefore, the philosopher can determine, whether x is a pretender to, for example, mathematical knowledge. If x passes that test, the philosopher can use his own knowledge of what a mathematical science must be like to determine whether x's mathematical claims are in fact scientific. If he finds that they are, he knows —albeit nonscientifically— that the undemonstrated mathematical first principles that x accepts are true. [...] When he uses his dialectical skill to draw out the consequences of this principle and of its negation, however, he sees problems and supporting arguments based on endoxa on both sides. Since he knows the principle is true, however, his goal will be to solve the problem it faces and undo the arguments that seem to support its negation. If he is successful, he will have refuted all dialectical objections to it, and so will have provided a "demonstration by refutation" of it (Met., IV 4 1006a12). Such a demonstration is dialectic's —and so aporematic philosophy's— way to a first principle, and constitutes the "adecuated proof" of it to which Aristotle refers» (*Substantial Knowledge...* Ed. Cit. pág. 26).

Este rasgo es especialmente relevante a la hora de analizar el texto clave de *Metafísica* Beta en el que Aristóteles reflexiona sobre la utilidad de la *ἀπορία* para la investigación filosófica; ya que, si bien es cierto que la dialéctica en general y la *ἀπορία* en particular son instrumentos útiles para poder conocer los principios de cualquier clase de saber, resultan especialmente relevantes en el marco de la metafísica, ciencia de los principios, que —adicionalmente— no puede tomar los suyos propios de ningún otro saber en la medida en que no se encuentra ella misma subordinada a una ciencia más general.

Dos ideas clave en la concepción aristotélica de la ciencia, son, ciertamente, la subordinación de las ciencias, por un lado, y la indemostrabilidad de los principios, por otro. En la descripción aristotélica del saber científico, que es fundamentalmente demostrativo, una ciencia o saber particular está incapacitado por definición para establecer sus propios principios en la medida en que para hacerlo, tendría que echar mano de los mismos principios que intenta demostrar:

Así, pues, como hay que saber las cosas primeras, les parece a algunos que no existe ciencia, y a otros que sí, pero que de todo hay demostración: ninguna de las cuales cosas es verdadera ni necesaria [...] Pero nosotros decimos que no toda ciencia es demostrativa, sino que de las cosas inmediatas es indemostrable (y es evidente que esto es necesario: pues, si necesariamente hay que conocer las cosas anteriores y aquellas de las que ⟨parte⟩ la demostración, en algún momento se han de saber las cosas inmediatas, y estas necesariamente serán indemostrables). [...] Y está claro que es imposible demostrar sin más en círculo, ya que es preciso que la demostración se base en cosas anteriores y más conocidas¹²³.

Así pues, de acuerdo con Aristóteles, en la medida en que la ciencia es demostrativa, no puede ella misma demostrar sus principios. De ahí que se vea en la necesidad de suscribir la idea platónica: «Toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento (*διανοητική*) se produce a partir de un conocimiento preexistente»¹²⁴.

¹²³ *An. Post.*, I, 2. 72b 5 y ss.

¹²⁴ *An. Post.*, I, 1. 71a 1-2.

Y ese conocimiento preexistente, en última instancia, no puede tener origen científico alguno¹²⁵. Aquí radica la importancia fundamental que Aristóteles le reconoce a la dialéctica —y, en consecuencia, a la *ἀπορία* en tanto herramienta de la dialéctica filosófica— en el conjunto del saber humano: los principios de la ciencia no se conocen científicamente, sino dialéctica y aporemáticamente.

Por otra parte, la idea de la subordinación de las ciencias atenúa el argumento anterior al tiempo que subraya la importancia de la dialéctica y la «*ἀπορία*» para la «filosofía primera» o metafísica. En efecto, como se desprende con claridad de las líneas con que da inicio *De anima* y de otros lugares¹²⁶, una ciencia particular siempre puede tomar como principios las conclusiones de una ciencia más general. En este sentido, la estructura de la epistemología aristotélica es piramidal, no horizontal. Pero, en cambio, la metafísica, que se encuentra en la cima de la pirámide epistemológica, al ser la ciencia del ente en cuanto ente y de los principios primeros y las causas últimas, no puede acudir a una ciencia superior para tomar de ella los principios de sus demostraciones, sino que tiene que investigarlos ella misma.

Por causa de tal subordinación epistemológica, entonces, el conocimiento dialéctico de los principios no es sólo pertinente sino indispensable cuando la ciencia en cuestión es la «filosofía primera». De ahí la relevancia especial que en el

¹²⁵ «Por otra parte, puesto que, de los *hábitos* relativos al pensamiento por los que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a (incurrir en) lo falso, v.g.: la opinión y el razonamiento, mientras que la ciencia y la intuición son siempre verdaderas, que ningún otro género de saber es más exacto que la intuición, que los principios son más conocidos que las demostraciones, y que toda ciencia va acompañada de discurso, no habrá ciencia de los principios; y, como quiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, habrá intuición de los principios, tanto a partir de estas consideraciones como (del hecho de) que el principio de la demostración no es la demostración, de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia» (*An. Post.* II, 19. 100b 5 y ss. Me despego ligeramente de la traducción de Miguel Candel Sanmartín que traduce *ἐξίς* por «modo de ser». He preferido traducir *hábito* por ser ya una categoría bien precisada dentro de la tradición aristotélica).

¹²⁶ Cfr. *De An.*, I, 1, 402a 1 y ss. Leemos en *Tópicos*, I, 2, una explicación sintética de este punto: «Pero es que además [la dialéctica] es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismo, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos» (101a 35 y ss.).

marco de esta disciplina cobran, a ojos de Aristóteles, en general la dialéctica y particularmente la «ἀπορία».

3. EL TEXTO DE *METAFÍSICA III, 1* EN TORNO A LA ἀπορία

Ciertamente, si leemos a partir de las ideas anteriores las primeras líneas de *Metafísica* Beta, resultan particularmente elocuentes:

Con vistas a la ciencia que andamos buscando es necesario que vayamos, primeramente, a aquellas cuestiones en cuyo carácter aporético conviene situarse en primer lugar [πρῶτον περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτον]. Se trata de aquellas (cuestiones) acerca de las cuales algunos han pensado de manera distinta y, aparte de éstas, si alguna otra resulta que fue pasada por alto. Ahora bien, detenerse minuciosamente en una aporía [ἀπορῆσαι] es útil para el que quiere encontrarle una salida adecuada [εὐπορῆσαι]. En efecto, la salida adecuada [εὐπορία] ulterior no es sino la solución de lo previamente aporético [ἀπορουμένων]. Por lo demás, quien no conoce el nudo [δεσμόν] no es posible que lo desate [λύειν], pero la situación aporética de la mente [τῆς διανοίας ἀπορία] pone de manifiesto lo problemático de la cosa. Y es que, en la medida en que se halla en una situación aporética [ἀπορεῖ], le ocurre lo mismo que a los que están atados: en ambos casos es imposible continuar adelante.¹²⁷

Las primeras líneas de este pasaje muestran que, en el caso de la «ciencia que estamos buscando» —esto es, de la metafísica— el análisis aporético es no sólo una herramienta metodológica pertinente, sino «necesaria»; la elaboración y desarrollo

¹²⁷ *Met.*, III, 1, 995a 24-33. En un trabajo de admirable erudición («Aporia Zero...». Ed. Cit.), André Laks analiza minuciosamente la primera parte de *Metafísica* B, para lo cual divide el texto en 6 fragmentos (995a 24-25, 25-27, 27-33, 33-36, 36-995b 2, 2-4). En la medida en que, para los fines de este trabajo, me interesa hacer una lectura global y sintética del pasaje, no me detendré yo en el análisis filológico fino que ya ha realizado el profesor Laks con éxito y acierto, pero remito al lector al indispensable trabajo que hemos citado y yo volveré eventualmente sobre algunas ideas concretas de su interpretación. A propósito del primer fragmento, el profesor Laks discute profusamente el sentido de las dos ocurrencias de πρῶτον y muestra cómo la frase completa traza una continuidad entre los libros Alfa y Beta, de modo tal que este particular fragmento debe ser leído a la luz de las últimas líneas del libro Alfa (pp. 28-34).

de la *ἀπορία* es para esta ciencia entonces un paso inescapable y primero desde el punto de vista de su desarrollo.

El pasaje sugiere, pues, que para progresar en el conocimiento que se propone elaborar la filosofía primera, debemos partir de la formulación y desarrollo de las aporías propias de dicha ciencia. Y que, de entre ellas, debemos considerar en primer lugar (*πρώτον*) aquellas que se derivan de las opiniones vertidas por los pensadores anteriores sobre la materia y otras quizá no abordadas todavía.

Las líneas con que continúa el fragmento que ahora estamos comentando son, a nuestro juicio, especialmente valiosas porque indican que la posibilidad de superar el estado aporético de una investigación¹²⁸, *εὐπορήσαι*, radica precisamente en la actividad de recorrer la dificultad en ambos sentidos, o «minuciosamente»: *διαπορήσαι*. Aristóteles especifica así todavía más el papel metodológico que juega la *ἀπορία* en el curso de una investigación con carácter filosófico.

Finalmente, las últimas afirmaciones del texto citado remiten al sentido no filosófico de *ἀπορία*, como dificultad de movimiento, para establecer a partir de él, el sentido en que este término se refiere particularmente a la inmovilidad del pensamiento o perplejidad: el pensamiento de quien se encuentra en una *ἀπορία*, como quien se encuentra atado, está imposibilitado para avanzar. En este sentido, el conocimiento preciso del nudo, que es la *ἀπορία* misma, es un requisito indispensable para poder desatarlo, *λύειν*. En efecto la delimitación de una dificultad —el conocimiento del nudo— es en muchas ocasiones no sólo un requisito sino el paso de mayor importancia gracias al cual se desencadena y por el cual se dirige el proceso de superarla —de desatar el nudo.

Como bien observa Politis, si hacemos una pausa en la lectura de *Metafísica* Beta en este punto tendríamos que decir: «*So far, perhaps Aristotle is only saying that*

¹²⁸ Esta parece ser, en efecto, la meta de la investigación aporética de la filosofía primera: «La posesión de esta ciencia ha de cambiarnos, en cierto sentido, a la actitud contraria (de la que corresponde) al estado inicial de las investigaciones. Y es que, como decíamos, todos comienzan maravillándose de que las cosas sucedan como suceden [...]. Es preciso, sin embargo, que se imponga la actitud contraria y que es la mejor según el refrán» (*Met.*, I, 1, 983a 11 y ss.).

engaging with particular aporiai is useful and advisable if one wants to make progress in metaphysics, 'the science that we are seeking'. But what he goes on to say shows quite clearly that he thinks that our recognition of and engagement with particular aporiai is precisely what enables us to search in metaphysics»¹²⁹.

En efecto, la segunda parte del texto de *Metafísica* Beta en el que se centra nuestra reflexión lleva más lejos el análisis sobre el papel de la *ἀπορία* en la investigación que es la filosofía primera, hasta el punto de hacer de ella una condición necesaria y suficiente de dicha investigación. Se lee en el lugar:

Por eso conviene considerar primero todas las dificultades [δυσχερείας], por las razones aducidas y también porque los que buscan sin haberse detenido antes en las aporías [διαπορῆσαι] se parecen a los que ignoran a dónde tienen que ir, y además (ignoran), incluso, si han encontrado o no lo que buscaban. Para éste no está claro el final, pero sí que lo está para el que previamente se ha detenido en la aporía [προηπορηκότι]. Además, quien ha oído todas las razones contrapuestas, como en un litigio, estará en mejores condiciones para juzgar.¹³⁰

Primero que nada hemos de subrayar que la terminología y la fraseología del pasaje remite, sin duda, a la famosa paradoja de Menón acerca del conocimiento planteada por Platón en el diálogo homónimo¹³¹, en el presente análisis nos limitamos a extraer algunas ideas generales de Aristóteles sobre la *ἀπορία* pues, en el siguiente apartado del presente trabajo intentaremos hacer, precisamente, una lectura conjunta de los fragmentos relevantes de *Menón* y *Metafísica* Beta.

Así pues, desde un punto de vista general, notamos con Politis que en tanto el «detenerse en las aporías», *διαπορῆσαι*, constituye, de acuerdo con Aristóteles, una condición necesaria y suficiente para identificar el fin de una investigación, es por esto mismo, una condición necesaria y suficiente para poder iniciar la búsqueda que supone dicha investigación pues, podríamos decir, es imposible ponernos en marcha

¹²⁹ Politis, Vasilis. *Routledge philosophy guide...* Ed. Cit.

¹³⁰ *Met.*, III, 1, 995a 33-955b 4.

¹³¹ Así lo ven también Laks (cfr. «Aporia Zero...». Ed. Cit. pp. 25-26) y Politis (Cfr. *Routledge philosophy guide...* Ed. Cit. pp. 66-69).

si no sabemos previamente hacia dónde nos dirigiremos¹³². En este sentido, como intentaremos mostrar más adelante, la comprensión de la *ἀπορία* aquí elaborada por Aristóteles, remite a la célebre paradoja acerca de la posibilidad del conocimiento enunciada por el personaje platónico Menón en el diálogo homónimo.

En efecto, se desprende de este pasaje que, en el caso de la filosofía primera, el planteamiento y recorrido de la *ἀπορία* es no sólo un punto partida posible de la investigación, sino *el* punto de arranque indispensable de la misma. Recorrer las aporías es una condición no sólo suficiente sino necesaria para poner en marcha la investigación filosófica.

Por otra parte, no debemos obviar que Aristóteles afirma también que el planteamiento y desarrollo de las aporías propias de la ciencia en cuestión es también indispensable para poder concluir la investigación metafísica, en la medida en que gracias a ello es que seremos eventualmente capaces de reconocer el término de tal investigación y, por tanto, de delimitar la investigación misma, tanto temporal como conceptualmente.

Esta idea, nos remite, desde luego, al punto que hemos analizado siguiendo a C. D. C. Reeve sobre el modo en que el ejercicio aporemático y la *πειραστική* posibilitan el acceso dialéctico a la verdad de los principios de una ciencia, aún cuando en lo particular no conozcamos científicamente (demostrativamente) el contenido de dichos principios¹³³.

Lo que intentamos establecer con esta lectura es que, por un lado, dado que el desarrollo de las aporías propias de la filosofía primera es un requisito indispensable para poner en marcha y para concluir la investigación que constituye

¹³² Politis lo enuncia del siguiente modo: « here it is argued that our raising of and engaging with particular puzzles and problems is both a necessary and a sufficient condition for our knowing what is the end of a particular search in metaphysics, hence for our ability to begin such a search. It is a necessary condition, since without this we 'are like people who don't know where they need to be going', and so 'the end is not clear' to us; and it is a sufficient condition, since the end of a search 'is clear to the person who has first raised *aporiai*' » (*Routledge philosophy guide...* Ed. Cit. pág. 65).

¹³³ A propósito, escribe Reeve: «*Aporematic philosophy, then, is what the second stage of induction—the stage that culminates in understanding's grasp of analyzed universals—consists in. It is patently a descendent of the socratic elenchus.*» (Reeve, C. D. C. *Substantial Knowledge*. Ed. Cit. pp. 26-27).

dicho saber, la *ἀπορία* juega un papel metodológico especialmente relevante en el contexto de esta disciplina. Por otro lado, sin embargo, también se sigue de este pasaje que la investigación a la que Aristóteles llama «filosofía primera» no consiste únicamente en el planteamiento y desarrollo de las aporías pertinentes, sino que este ejercicio es sólo una de las dimensiones de la investigación metafísica. Politis lo explica como sigue:

There remains an important question: how is Aristotle's aporia-based method in metaphysics, and his view that metaphysics is essentially aporia based, related to his view that metaphysics is a search for explanations and explanatory knowledge—a science (epistēmē)? How can a search for explanations be essentially aporia-based? To see why there is no real tension between these two views, we need to distinguish carefully between:

(1) what enables us to search for knowledge about the nature of being; and

(2) what constitutes knowledge, or finding knowledge, of the nature of being.

Aristotle's answer to the first question, we have seen, is that it is our recognition of particular aporiai that enables us to search here. His answer to the second question also appeals to aporiai; we have found what we were searching for when we can answer the aporia that generated the search in the first place.¹³⁴

En efecto, el empleo metódico de la dialéctica y de la «*ἀπορία*» en la filosofía primera, si ésta consiste en el conocimiento de las causas primeras y los principios primeros, proporciona un criterio para reconocer si un candidato a causa o principio de esta índole en realidad lo es; lo que no proporciona es al candidato mismo. Para ello, para encontrar candidatos a ocupar el lugar de causa última o principio primero del ente, es necesario apelar al carácter expositivo de la metafísica y, por tanto, a la elaboración y exposición de teorías que puedan ser sometidas a

¹³⁴ *Routledge philosophy guide...* Ed. Cit. pág. 74.

evaluación echando mano de este criterio, tal como hace el propio Aristóteles en los restantes libros de la *Metafísica*¹³⁵.

¹³⁵ Reeve extrae una conclusión parecida de su análisis sobre el carácter dialéctico/aporético de la metafísica: «*Aporematic is not, however, the whole of philosophy. There are philosophical sciences similar in structure to the other more familiar ones. It is the philosopher-as-a-scientist's job to discover the first principles of these, and, as aporematic philosopher, to defend them against arguments based on endoxa*» (*Substantial Knowledge*. Ed. Cit. pág. 27).

CAPÍTULO III

LA *ἀπορία* PLATÓNICA A LA LUZ DEL *MENÓN*

El análisis que hemos realizado hasta ahora sobre el sentido filosófico y específicamente metodológico que el término «*ἀπορία*» adquiere en el pensamiento griego hasta su sistematización llevada a cabo por Aristóteles en el libro Beta de la *Metafísica*, nos ha revelado algunas de las notas definitorias y particulares de este uso del concepto *ἀπορία* dentro de la filosofía griega clásica.

El término, que en su sentido general denota imposibilidad de avance, adquiere desde los primeros diálogos platónicos el significado específico de «perplejidad» o estado subjetivo de falta de recursos discursivos. Asimismo, en los textos platónicos encontramos un uso todavía más delimitado del término en el que éste es usado para denotar problemas filosóficos específicos que se presentan en la forma de un dilema, a favor de cuyos disyuntos contamos por igual con buenos argumentos.

Esto nos condujo a abordar la sistematización que Aristóteles proporciona de la *ἀπορία* en sus reflexiones filosóficas. Además de reconocer que Aristóteles utiliza el término «*ἀπορία*» en los sentidos presentes en Platón, llamamos la atención sobre las consecuencias que derivan del hecho de que el estagirita arraigue en la dialéctica el recurso metodológico consistente en exponer y desarrollar una *ἀπορία*.

Así, por ejemplo, vimos que para Aristóteles la *ἀπορία* es también, como para Platón, un problema filosófico de estructura dilemática y, por ello, un recurso metodológico general que la filosofía, en tanto discurso dialéctico, puede utilizar para obtener conocimiento acerca de los principios científicos.

Finalmente, al centrar nuestra atención en el caso específico de la filosofía primera o metafísica, vimos que en ella la *ἀπορία* adquiere una importancia especial en la medida en que no es sólo un recurso metodológico pertinente, sino una condición necesaria y suficiente de la investigación metafísica.

En lo que sigue, nos proponemos analizar ciertos pasajes del diálogo platónico *Menón* en los que la discusión se centra en torno al concepto de *ἀπορία* y a su papel como herramienta útil para la investigación filosófica. La intención de dedicar un apartado de este trabajo exclusivamente a la lectura del *Menón* radica en que, por un lado en este diálogo se concentran paradigmáticamente algunas de las reflexiones más elocuentes que Platón elabora de manera explícita en torno al concepto de *ἀπορία* y a su uso dentro del discurso filosófico.

Por otro lado, esta decisión responde al hecho de que, como hemos adelantado, pensamos, al igual que André Laks y Vasilis Politis, que la redacción de el pasaje de *Metafísica* III, 1, 995a 24-995b 4, remite, por su fraseología y su terminología, a la famosa paradoja que Menón construye en torno a la posibilidad del conocimiento y que, por tanto, quizá el texto aristotélico con el problema epistémico ahí planteado pueda arrojar alguna luz sobre el discurso platónico en torno a la *ἀπορία*.

Así pues, para exponer esta lectura acotada del *Menón*, primero expondremos algunas ideas generales que guían nuestra aproximación al diálogo. Posteriormente, llevaremos a cabo un examen terminológico/conceptual sobre el modo en que es usado el concepto de *ἀπορία* en el decurso del diálogo. Finalmente, analizaremos de cerca la paradoja sobre el conocimiento y trataremos de extraer algunas ideas que, a partir de dicho pasaje y de lo ya dicho sobre *Metafísica*, III, 1, enriquezcan la lectura de ambos textos.

1. REFLEXIONES GENERALES SOBRE EL *MENÓN*.

Los diálogos de Platón admiten múltiples aproximaciones. La diversidad temática de los textos platónicos, su riqueza literaria y la distancia temporal que nos separa de ellos aumentan la variedad de perspectivas desde las que podemos encararlos. Sin hacer a un lado la unidad estructural de cada diálogo, es innegable que, por ejemplo, un acercamiento literario al *Simposio* iluminará algunos aspectos de la obra platónica que pasan a segundo plano en, digamos, una lectura en la que prevalezca el interés historiográfico.

Además, desde el punto de vista filosófico, los diálogos escritos por Platón pueden ser leídos, al menos, en dos niveles. Por un lado, podemos concentrarnos en los desarrollos temáticos que abordan explícitamente los protagonistas del diálogo. Por otra parte, es posible acercarse al texto para buscar en él —la mayoría de las veces en forma indirecta— profundas reflexiones acerca de la metodología filosófica y del conocimiento en general expuestas por los personajes platónicos.

Pensamos que el *Menón* es, por los tópicos en él abordados y por las abundantes digresiones metodológicas que tienen lugar dentro de él, un texto privilegiado para reflexionar sobre algunos puntos esenciales de la concepción platónica del método filosófico. Así lo consideran numerosos comentaristas de la obra de Platón. Estudiosos de la talla de Wilamowitz-Moellendorf incluso han llegado a ver en él el programa de la Academia platónica¹³⁶. Otros, más moderados, coinciden al afirmar que el *Menón* representa el punto de inflexión a partir del cual es posible distinguir los diálogos «socráticos» o «de juventud» en los que Platón

¹³⁶ Jaeger reacciona enérgicamente contra esta interpretación: «Partiendo de la conciencia exacta de la importancia que el problema del saber tiene en la filosofía de Platón, pero exagerando, se ha dicho que el *Menón* es el programa de la Academia, con lo cual sólo se demuestra una cosa: que se tergiversa en un sentido moderno lo que Platón representaba. Ningún programa de su escuela podía circunscribir en ningún momento la filosofía al problema del saber, sobre todo si esta palabra se concibe en la generalidad abstracta de la moderna teoría del conocimiento y de la lógica moderna. Hasta en el *Menón*, obra en que por vez primera trata de un modo relativamente independiente este complejo de problemas, se preocupa Platón de señalar que el problema del saber surge y sólo tiene sentido, para él, partiendo del conjunto de su investigación ética» (Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica. 2ª. México, 1962. pág. 550).

habría reproducido con fidelidad las opiniones y actitudes metodológicas de su maestro, de aquellos otros en los que Platón, ya sea a través del personaje socrático o sin recurrir a él, aporta sus propias ideas.

Así, por ejemplo, Gareth B. Mathews, en un interesante estudio sobre el que volveré otras veces, *Socratic Perplexity and the Nature of Philosophy*, considera el *Menón* como uno de los últimos diálogos de juventud de Platón¹³⁷. Por su parte Vlastos sitúa el *Menón* como el primero entre los diálogos del período medio¹³⁸. Evitaremos intencionalmente las discusiones sobre el lugar exacto que debe ocupar el *Menón* dentro de la obra platónica vista desde una perspectiva desarrollista (a la que corresponde, sin duda, esta clasificación). Todavía más: nos situamos al margen de la discusión sobre si la visión desarrollista es la que constituye el legítimo y/o más adecuado punto de vista para aproximarse a los diálogos de Platón.

En el presente trabajo nos interesa abordar el *Menón* para buscar, dentro de la riqueza de sus reflexiones metodológicas, pistas sobre el papel y/o las funciones asignados por Platón a la *ἀπορία* dentro del discurso filosófico. Nos concentraremos especialmente en la célebre paradoja expuesta por Menón a partir de 80d. Las implicaciones de la famosa paradoja se extienden en numerosas direcciones y, en parte debido a esto, el pasaje central para este trabajo también ha sido abordado bajo múltiples enfoques. Muchos estudiosos de la filosofía platónica han visto en el pasaje que nos ocupa el punto clave a partir del cual Platón introduce y justifica su idea del conocimiento como reminiscencia¹³⁹. Otros como Nehamas y White estudian el valor epistemológico de la paradoja en sí misma y los campos de estudio

¹³⁷ Cfr. Mathews, Gareth B. *Socratic Perplexity and the Nature of Philosophy*. Oxford University Press. Oxford, 1999. pág. 8 y ss.

¹³⁸ Cfr. Vlastos, Gregory. «Socrates' Disavowal of Knowledge». *The Philosophical Quarterly*, Vol. 35, no. 138 (enero, 1985). Blackwell. UK. Pág. 1, n. 3.

¹³⁹ Remito a otro trabajo de Vlastos que tendré a la vista constantemente: Vlastos, Gregory. «Anamnesis in the *Meno*». En: Day, Jane M. (ed.). *Plato's Meno in Focus*. Routledge. New York, 1994. pp. 88-111. También, en el mismo libro: Moravcsik, Julius. «Learning as recollection». pp. 112-128. Jaeger parece ser de la misma opinión, ver: Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales ...* Ed. Cit. pp. 549 y ss.

que ésta abre en la epistemología platónica y en la teoría del conocimiento en general¹⁴⁰.

Nuestro interés, como hemos mencionado más arriba, es analizar la paradoja de Menón desde la perspectiva general de las reflexiones en torno a la *ἀπορία* en la filosofía platónica. En otros términos, nuestra lectura tomará la paradoja expuesta en *Menón* 79e-81a como una instancia particular de la aparición de la *ἀπορία* dentro de los discursos platónicos, así como de una reflexión explícita sobre el tema. En este sentido, nuestra aproximación al texto será más cercana a la realizada por Gareth Mathews¹⁴¹ y Hugh H. Benson¹⁴², quienes abordan el tema con el interés particular de aclarar aspectos relevantes de la epistemología socrática.

En nuestro caso, tampoco intentaremos delimitar con precisión dentro del diálogo dónde termina la recuperación del pensamiento socrático y dónde empieza una aportación platónica «original». Pensamos que esta distinción no afectaría en lo esencial las conclusiones del presente trabajo. Asumimos que Sócrates, el personaje platónico que comparte la escena del diálogo junto con Menón y Anito, representa la postura platónica en cuanto a los temas abordados dentro de él. Si las opiniones del Sócrates platónico tal como es representado en el *Menón* son fieles a las opiniones del Sócrates histórico o no lo son, resulta poco relevante cuando lo que se busca es identificar la postura que Platón tiene por verdadera respecto al tema, en este caso, de la *ἀπορία*.

Por otra parte, somos conscientes de que el andamiaje conceptual del que nos servimos para leer e interpretar los pasajes que a nuestro juicio resultan relevantes para un estudio del tema de la *ἀπορία* en el *Menón*, dependen irremediablemente de las reflexiones precedentes en este mismo trabajo. En esa

¹⁴⁰ Ver: Nehamas, Alexander. «Meno's Paradox and Socrates as a Teacher» y White, Nicholas P. «Inquiry»; ambos artículos se encuentran recopilados en Day, Jane M. (ed.). *Plato's Meno...* (ed. cit.), en pp. 221-248 y 152-171, respectivamente.

¹⁴¹ *Op. Cit.*, especialmente en los capítulos 1, 5 y 6.

¹⁴² Benson, Hugh H. *Socratic Wisdom. The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*. Oxford University Press. New York, 2000.

medida, nuestra lectura del diálogo no se circunscribe estrictamente a las ideas desarrolladas en él por Platón, sino que es dependiente de las lecturas que aquí se han elaborado sobre otros pasajes de la obra platónica y del *corpus* de Aristóteles. Por ello, nuestra lectura toma las reflexiones del *Menón* en torno a la *ἀπορία* como estímulos a partir de los cuales ensayar una caracterización del uso filosófico de la *ἀπορία* en la filosofía antigua, y no estrictamente como elementos para perfilar lo que podría considerarse una versión de la epistemología platónica, en específico.

1.1. La ignorancia socrática.

El diálogo da inicio abruptamente cuando Menón le pregunta a Sócrates si la virtud es enseñable, si se alcanza con la práctica o si se da en los hombres por naturaleza o «de algún otro modo». Sócrates responde al cuestionamiento de Menón confesándose completamente ignorante sobre el tema. La respuesta socrática parece destinada a introducir, desde el principio de la discusión, un elemento desconcertante en el diálogo. Como bien hace notar Alexander Nehamas¹⁴³, esta pregunta sobre el origen y la transmisibilidad de la virtud, así como sobre su relación con el conocimiento, era común en la Grecia Antigua. El tema ocupó a sofistas, poetas y pensadores griegos por siglos. La respuesta de Sócrates tiene, desde este punto de vista, algo de escandalosa. Sin embargo, desde otra perspectiva, la declaración socrática de ignorancia es frecuente en los diálogos platónicos (sobre todo, en los diálogos aporéticos o de juventud).

El estado de ignorancia en el que Sócrates se declara en numerosas ocasiones dentro de los diálogos platónicos ha dado lugar a múltiples e interesantes reflexiones sobre la interpretación que debemos hacer de estas declaraciones. Una de las más célebres es, sin duda, la ensayada por Vlastos en su artículo «*Anamnesis in the Meno*». En él, Vlastos intenta probar que el Sócrates platónico hace un uso ambiguo del término «conocimiento» cuando, al inicio o en el curso de una

¹⁴³ «Meno's Paradox...». Ed. Cit. págs. 222 y ss.

investigación, declara ante sus interlocutores su ignorancia respecto al tema que se está investigando. La estrategia empleada por Vlastos consiste en distinguir entre un sentido fuerte de «conocimiento», en el que el término implicaría certeza (y que Vlastos caracteriza acompañando el término con una “C” en subíndice); y un sentido débil, en el que «conocimiento» designaría solamente aquello que es susceptible de ser analizado críticamente mediante el método elenquico empleado por Sócrates en muchos de los diálogos de juventud de Platón (a este uso Vlastos lo distingue con suscribiéndole una “E”). A partir de esta distinción, Vlastos intenta diluir el peso de la ignorancia socrática:

So this is the hypothesis: in the domain of morals —the one to which all of his inquiries are confined— when he says he knows something he is referring to knowledge_E; when he says he knows nothing —absolutely nothing, “great or small”— he refers to knowledge_C; when he says he has no knowledge of a particular topic he may mean either that in this case, as in all others, he has no knowledge_C and does not look for any or that what he lacks on that topic is knowledge_E which, with good luck, he might still reach by further searching.¹⁴⁴

Nehamas y Matthews han dado buenas razones para desconfiar de la lectura de Vlastos¹⁴⁵. Ambos estudiosos señalan la importancia de tomar seriamente y sin matices la declaración de completa ignorancia con que Sócrates responde a la pregunta de Menón. Si desconfiamos de la fuerza de la afirmación socrática, estaremos perdiendo de vista la función metodológica que esta cumple dentro del diálogo. Escribe Matthews:

I don't myself see that Socrates in Plato's early dialogues gives any evidence that he thinks of himself as equivocating on words for 'know' or 'knowledge'. But what I object to in the Vlastos reconstruction is not that it attributes to Socrates an alien metalinguistic distinction. My objection is that it distorts the Socratic purpose in disclaiming knowledge. As I read these dialogues, Socrates means to be saying something outrageous when he says he doesn't know at all what virtue is and has never met anyone who did. He means to shock us out of our

¹⁴⁴ Vlastos, Gregory. «Socrates' Disavowal...». Ed. Cit. pág. 20.

¹⁴⁵ Cfr. Nehamas, Alexander. «Meno's Paradox...». Ed. Cit. pp. 224 y ss; Mathews, Gareth B. *Socratic Perplejity*. Ed. Cit. pp. 45-48.

complacent stupor. He realizes there is perplexity ahead that we hadn't suspected. He is warning us and also, of course, arousing our interest. If we read him as saying, in the pedantically circumspect fashion of Vlastos, 'Although I don't know with certainty what virtue is, I am able to put forward propositions about virtue that are elenctically justifiable', we will think we can safely sink back into our complacent stupor. ('So, what else is new?') By contrast, the perplexity Socrates means to arouse in Meno will lead Meno to say that he is not even sure he can use ordinary language about virtue anymore. What is more, Socrates will say that he shares fully in Meno's perplexity!¹⁴⁶

Por su parte, Nehamas, siguiendo a Bluck, enfatiza la radicalidad de la afirmación socrática acudiendo directamente al pasaje platónico. En 71a Sócrates responde a Menón poniendo en boca de un ateniense imaginario las siguientes palabras: «Forastero, por lo visto me consideras un ser dichoso —que conoce, en efecto, que la virtud es enseñable o que se da de alguna otra manera—; en cambio, yo tan lejos estoy de conocer si es enseñable o no, que ni siquiera conozco qué es en sí [τὸ παράπαν] la virtud»¹⁴⁷.

En efecto, el impacto de la afirmación socrática tomada en su cabalidad parece estar encaminado a transmitir a Menón el estado de perplejidad (ἀπορία) en el que Sócrates se encuentra a causa de su ignorancia. Las líneas que siguen al pasaje

¹⁴⁶ *Ibíd.* pág. 45.

¹⁴⁷ Menón, 71a 5-7. El texto griego dice: «ᾧ ξένη, κινδυνεύω σοι δοκεῖν μακάριός τις εἶναι ἀρετῆν γούν εἴτε διδακτὸν εἶδ' ὅτῳ τρόπῳ παραγίγνεται εἰδέναι-ἐγὼ δὲ τοσοῦτον δέω εἴτε διδακτὸν εἴτε μὴ διδακτὸν εἰδέναι, ὥστ' οὐδὲ αὐτὸ ὅτι ποτ' ἐστὶ τὸ παράπαν ἀρετὴ τυγχάνω εἰδώς.». Nehamas traduce con Bluck τὸ παράπαν por «in any way at all» y argumenta: «In light of this, I follow Bluck in taking to parapan at 71a6 closely with oude. Socrates is disclaiming all knowledge of the nature of aretē, and he does exactly the same at 71b4: ouk eidōs peri aretēs to parapan ('not knowing about aretē at all'). I also take it that his very next point, that one cannot know whether Meno is beautiful, rich, or noble, if one does not in any way (to parapan) know who Meno is, is strictly parallel. Socrates is not appealing to a distinction between knowledge by acquaintance and knowledge by description as Bluck among others, has claimed, nor is he introducing, at least implicitly, a technical distinction between knowledge and belief and claiming that though one can have all sorts of beliefs about the object of one's inquiry, these beliefs cannot become knowledge unless they are supplemented by knowledge of the definition of the nature of the object in question. His point is simple and intuitive: if he has no idea who Meno is, how can he answer any questions about him? That this is so is shown by the fact that Meno immediately accepts Socrates' general view, as he should not on either of the two interpretations above. What he cannot believe is that Socrates is quite as ignorant as he claims to be about the nature of aretē». (Nehamas, Alexander. «Meno's Paradox...». Ed. Cit. pág. 24).

recián comentado favorecen la lectura de Matthews y Nehamas. Menón desconfía de la ignorancia aducida por Sócrates¹⁴⁸, a lo que éste último añade que no sólo desconoce qué es la virtud sino que no conoce a nadie que sepa lo que es¹⁴⁹. A propósito de una referencia a Gorgias, con quien ha estudiado Menón, Sócrates lo convence de tomar las riendas del discurso y comunicarle qué, según Menón y Gorgias, es la virtud¹⁵⁰.

1.2. Refutación y búsqueda de la definición.

Un punto clave para nuestro análisis viene a continuación: cuando se le pide que defina la virtud, Menón afirma que hay una virtud para cada tipo de hombre (mujer, anciano, hombre, niño) y que, por tanto, no existe ninguna dificultad en definir lo que sea la virtud: «de manera que no existe problema [*ἀπορία*] en decir qué es la virtud. En efecto, según cada una de nuestras ocupaciones y edades, en relación con cada una de nuestras funciones, se presenta a nosotros la virtud, de la misma manera creo, Sócrates, se presenta también el vicio»¹⁵¹. Menón parte de una seguridad que, a continuación, Sócrates cuestiona hasta mostrar que no tiene fundamento sólido.

En un típico ejercicio del método del elenco, Sócrates rechaza cada uno de los tres intentos que hace Menón por definir la virtud¹⁵². En cada uno de estos intentos Menón ha fallado en cumplir el requisito socrático de encontrar el *εἶδος*, la forma común a la multiplicidad de virtudes¹⁵³. Después del tercer intento fallido, en el que Menón trató de definir la virtud como el deseo de lo bello y tener la capacidad de

¹⁴⁸ Cfr. 71b 9-71c 2.

¹⁴⁹ Cfr. 71c 3-4.

¹⁵⁰ Cfr. 71c 5-71d 8.

¹⁵¹ 72a 1-2.

¹⁵² Cfr. 71e y ss., 73b y ss., 77b y ss.

¹⁵³ Cfr. 74a 7-10.

adquirirlo¹⁵⁴ y en el que, al ser probado mediante el método crítico de Sócrates, se volvió a pulverizar la virtud¹⁵⁵, Sócrates hace notar a Menón que se encuentran de regreso en el punto de partida de la investigación:

Soc.— Entonces, querido, no creas tampoco tú que mientras se está aún buscando qué es la virtud como un todo, podrás ponérsela en claro a alguien contestando por medio de una de sus partes, ni que podrás por lo demás poner en claro cualquier otra cosa con semejante procedimiento. Es menester, pues, de nuevo, replantearse la misma pregunta: ¿qué es esa virtud de la que dices las cosas que dices? ¿O no te parecen bien mis palabras?

Men.— Me parecen perfectamente bien.¹⁵⁶

Llama la atención la aparente docilidad con que Menón acepta el desmantelamiento socrático de la última de sus respuestas que contrasta con la reacción exacerbada que, inmediatamente después, exhibe ante la solicitud de Sócrates de que inicien de nuevo la investigación «desde el principio». El pasaje que contiene la respuesta de Menón constituye, por lo demás, un caso poco típico en los diálogos platónicos en el cual el interlocutor que ha sido conducido a un estado de *ἀπορία* por causa del interrogatorio socrático en busca de definiciones, tematiza y

¹⁵⁴ «Pues me parece entonces, Sócrates, que la virtud consiste, como dice el poeta, en “gustar de lo bello y tener poder”. Y así llamo virtud a esto: desear las cosas bellas y ser capaz de procurárselas [ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατόν εἶναι πορίζεσθαι]» (77b 4-5). Quisiera abrir un pequeño paréntesis a pié de página para subrayar la importancia de esta tercera definición propuesta por Menón. Matthews lo considera el mejor de los tres intentos (Cfr. *Op. Cit.* Pág. 49) y explica cómo Sócrates analiza y refuta esta definición en dos partes. En efecto, los dos elementos que componen esta definición —(1) desear cosas bellas y (2) tener el poder de procurárselas— son descartados por Sócrates cada uno por separado. Sobre el primer elemento, desear lo bello, Sócrates elabora una astuta argumentación (77b 6-78b 2) que culmina con otra famosa paradoja: nadie desea el mal, todo hombre desea el bien. De hecho, en un interesante artículo que tengo a la vista «The First Socratic Paradox» [en Day, Jane M. (ed.). *Plato's Meno...* (ed. cit.). pp. 129-151], George Nakhnikian hace un sugerente análisis de esta que considera la primera de las tres grandes paradojas socráticas (las otras dos son, de acuerdo con Nakhnikian, que ningún hombre realiza una acción que considera mala si no espera obtener con ella un beneficio y que es preferible sufrir una injusticia a cometerla). Se ha invertido mucha tinta, aunque quizá no suficiente, en la discusión sobre los alcances y las limitaciones de esta postura socrática. Yo no me detendré en el tema pero no quise dejar de subrayar su importancia. En relación con la segunda parte de la definición (que la virtud radica en el poder de procurarse cosas bellas), Sócrates construye una refutación entre 78b 3 y 79e 4 por medio de la cual hace notar a Menón que esta definición caería en la falacia de incluir una parte de lo definido en la definición de la virtud. Remito, sobre este punto, a la reconstrucción del problema realizada por Matthews en el capítulo 5 de la obra que ya hemos citado.

¹⁵⁵ Cfr. 79a-d.

¹⁵⁶ 79d 6-79e 4.

discurre explícitamente sobre su estado aporético particular. Se trata, pues, de un pasaje privilegiado a partir del cual dar inicio al estudio que aquí nos proponemos en torno a los sentidos de *ἀπορία* que aparecen en el *Menón*.

2. LOS USOS DE *ἀπορία* EN EL *MENÓN*

Para rastrear las pistas que un texto como el *Menón* puede darnos sobre el papel asignado por Platón a la *ἀπορία* dentro del discurso filosófico, pienso que es necesario realizar una búsqueda doble dentro del discurso platónico en este diálogo. Por un lado, para perfilar las ideas platónicas en torno a la *ἀπορία* en relación con el discurso filosófico, es pertinente ubicar y analizar las afirmaciones explícitas sobre la *ἀπορία* y su papel dentro de la reflexión filosófica. Debemos, para ello, analizar los pasajes principales en que la *ἀπορία* es el tema explícito de las reflexiones platónicas. Para este fin resultará esencial analizar a detalle, principalmente, el pasaje inmediatamente anterior al la formulación de la paradoja de Menón en el que se discute el estado aporético en el que ha caído la investigación, en general y el estado de *ἀπορία* que aqueja a Menón, en particular.

Por otro lado, más allá de los textos en los que los personajes platónicos hacen de la *ἀπορία* el tema de sus investigaciones, debemos darnos a la tarea de completar el perfil de la noción y el valor gnoseológico de la *ἀπορία* a través del análisis ya no de los pasajes en que se *habla de* la *ἀπορία*, sino de aquellos momentos en los que la *ἀπορία* aparece y es enfrentada por Platón. En el caso que nos ocupa, el pasaje fundamental es sin duda en el que queda formulada la paradoja de Menón.

Así, en cuanto a las apariciones y usos de la palabra *ἀπορία* en el *Menón*, nos está de más señalar que el sustantivo griego «*ἀπορία*» y/o derivados suyos aparecen

15 veces dentro del diálogo platónico *Menón*¹⁵⁷. Tanto en el sentido general de «perplejidad» o estado subjetivo de carencia de recursos discursivos, como en el sentido más específico de «dificultad», o problema particular¹⁵⁸.

Con excepción de las cuatro primeras ocurrencias dentro del *Menón*, me parece que Platón usa *ἀπορία* en este diálogo siempre en alguno de los dos sentidos que hemos calificado de específicamente filosóficos. Uno de estos usos filosóficos, la *ἀπορία* entendida como un estado subjetivo de carencia de recursos discursivos, es introducido a partir del pasaje que estudiaremos a continuación; por lo demás pienso que coincide con el segundo significado señalado por Matthews en su reconstrucción de la historia del término.

Así, «perplejidad» es quizá la traducción más afortunada de «*ἀπορία*» en este sentido, pues recoge la referencia a un estado crítico de asombro desde los puntos de vista mental y discursivo. Es este estado, precisamente, el que ha logrado «contagiar» Sócrates a Menón en lo que ha transcurrido de la investigación. En efecto, si al principio del diálogo Menón declaraba, como hemos visto, que «no existe problema [*ἀπορία*] en decir qué es la virtud»¹⁵⁹, ahora, por el contrario, reconoce compartir el estado de ignorancia en el que Sócrates se encontraba desde el inicio del diálogo. Veámoslo con mayor detalle.

Después del ejercicio refutativo que Sócrates elabora sobre los tres intentos iniciales que hace Menón por definir la virtud, el diálogo continúa con uno de los

¹⁵⁷ Cfr. 72a 2, 75c 6, 78e 5, 78e 7, 80a 1, 80a 2, 80a 4, 80c 8, 80c 9, 80d 1, 84a 7, 84b 1, 84b 6, 84c 5, 84c 10.

¹⁵⁸ De hecho, al hablar sobre el uso del término «*ἀπορία*» en el contexto del *Menón*, Matthews (*Socratic Perplexity*. Ed. Cit. Pág. 30) reconstruye, siguiendo a Liddell-Scott, un par de transformaciones en el significado del término que, de acuerdo con su análisis, conducen a un uso técnico dentro del pensamiento filosófico de la Grecia Antigua. Así, según Matthews, primero el término habría pasado a significar «perplejidad, encrucijada» que, de acuerdo con Matthews, es el significado que adquiere en algunos diálogos platónicos. Posteriormente, habría alcanzado el significado de «dificultad, problema, cuestión a discutir», que es el sentido explotado paradigmáticamente por Aristóteles. Nosotros en cambio hemos tratado de mostrar que ambos sentidos de *ἀπορία* son conocidos y empleados por Platón en sus diálogos y, en consecuencia, intentaremos identificar ambos usos del término en el *Menón*.

¹⁵⁹ 72a 1-2.

pasajes más célebres de todo el *corpus* platónico. Sócrates le pregunta a Menón nuevamente qué es la virtud y la respuesta que éste brinda constituye una pieza clave para identificar el papel que la *ἀπορία* desempeña en éste y otros pasajes del diálogo. Transcribo este texto fundamental para nuestro estudio:

Men.— ¡Ah... Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte [*ἀπορεῖς*] y problematizar [*ἀπορεῖν*] a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones [*ἀπορίας*]. Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca, y no sé qué responderte. Sin embargo, miles de veces he pronunciado innumerables discursos sobre la virtud, también delante de muchas personas, y lo he hecho bien, por lo menos así me parecía. Pero ahora, por el contrario, ni siquiera puedo decir qué es [*νῦν δὲ οὐδ' ὅτι ἐστὶν τὸ παράπαν ἔχω εἰπεῖν*]¹⁶⁰.

Matthews considera que este es el texto central en un estudio sobre el estado aporético en la filosofía atribuida a Sócrates; es, escribe: «*the canonical expression of Socratic perplexity*»¹⁶¹. Nehamas, por otro lado, se apresura a destacar que, al repetir la expresión «*τὸ παράπαν*», con la que Sócrates había enfatizado al inicio del diálogo su completa ignorancia respecto a la virtud, Platón coloca ahora a Menón, a pesar suyo, en una situación idéntica¹⁶². En efecto, Menón se declara completamente confundido, perplejo e incapacitado —como Sócrates se describe a sí mismo al inicio del diálogo— si quiera a hablar de forma imprecisa sobre la virtud.

La última afirmación del texto que hemos transcrito parece no dejar duda alguna de que Platón está empleando el término «*ἀπορία*» en este lugar para referirse al estado subjetivo de carencia de recursos discursivos. En efecto, ¿qué, si

¹⁶⁰ 79e 7-80b 4.

¹⁶¹ Matthews, Gareth B. *Socratic Perplexity*. Ed. Cit. Pág. 51.

¹⁶² Cfr. Nehamas, Alexander. «Meno's Paradox...». Ed. Cit. pp. 225.

no, quiere comunicar Sócrates cuando dice: «Pero ahora, por el contrario, ni siquiera puedo decir qué es [νῦν δὲ οὐδ' ὅτι ἐστὶν τὸ παράπαν ἔχω εἰπεῖν]»?

En efecto, esta descripción que Menón hace del estado de ἀπορία al que Sócrates lo ha conducido, lo presenta como algo que acaece a Menón a pesar suyo. Tal como hemos visto, este es uno de los rasgos característicos de la ἀπορία entendida como estado subjetivo de perplejidad. El estado aporético de Menón, tal como lo describe, es un estado que le sobreviene precisamente por haber fracasado repetidamente ante la exigencia socrática de construir una definición de la virtud.

Los términos con los que Menón compara este estado de perplejidad en el que se encuentra no pueden ser más elocuentes ni revestir mayor gravedad: «hechizo», «embrujo», «encanto». Todos ellos intentan ilustrar, en última instancia, el estado de inmovilidad al que se ha visto reducido Menón tanto en el pensamiento como en la palabra.

Como bien ve Politis: «*This stands in direct contrast to his initial claim that the sheer plurality of virtues ensures that one is never at a loss to say what virtue is [Cfr. 72a 1-2]. But the use of the term ἀπορία is the same in both cases, meaning a peculiar lack of intellectual and verbal resourcefulness. This speechlessness and inarticulateness in the face of the Socratic demand for definitions is not merely an accompaniment of the mental state of aporia, it is virtually what this state consists in*»¹⁶³.

Me parece que estamos en condiciones de pronunciarnos, siguiendo a Matthews y a Nehamas a favor de una lectura en la que la ignorancia socrática adquiere un peso específico dentro de la práctica filosófica¹⁶⁴. Es mucho más que un

¹⁶³ Politis, Vasilis. «Aporia and searching...». Ed. Cit. Pág. 96.

¹⁶⁴ Matthews comenta este pasaje: «*Looking back to Socrates' claim of ignorance at 71b we can see now that Socrates thinks he doesn't know at all what virtue is because he doesn't know how to resolve basic problems about how to define 'virtue'. He doesn't know how to offer a satisfactory definition of 'virtue as a whole'; and he doesn't know how to define 'virtue' in such a way as to make clear why temperance, courage, wisdom, justice, piety, and munificence count as individual virtues*». (Matthews, Gareth B. *Socratic Perplexity*. Ed. Cit. Pág. 52).

simple recurso retórico para ridiculizar al interlocutor. Si Sócrates no estuviera convencido de su propia ignorancia, no podría hacer notar a sus interlocutores la falta de fundamentos de su supuesto conocimiento. El método crítico (*ἐλέγχος*) ejercitado por el Sócrates platónico en los denominados diálogos aporéticos tiene como objetivo revelar la falta de fundamento de las creencias con que muchos de los interlocutores de Sócrates entran al diálogo. Se trata, en pocas palabras, de un método que pone a prueba las creencias para verificar que sean firmes, estables. La firmeza y la estabilidad son los rasgos que permiten distinguir la *δόξα* de la *ἐπιστήμη*, como hace ver Platón mediante la comparación socrática con las estatuas de Dédalo¹⁶⁵.

Ahora bien, el estado aporético en el que se encuentra Menón es el resultado de este método elénquico y, en esa medida, podemos al menos sospechar que es un elemento necesario en el proceso de adquisición del conocimiento científico (que, según leemos en el pasaje recién citado, debe culminar con la reminiscencia).

Pero para tener una perspectiva más completa de la caracterización que Platón está haciendo del estado en que se encuentran los interlocutores en este punto, es necesario también tener en cuenta la reacción de Sócrates a la comparación que acaba de hacer Menón, pues, como veremos a continuación, Sócrates describe su propio estado de *ἀπορία* en términos bastante diferentes a los que usa Menón. Aclara Sócrates que ha dejado perplejo a Menón solamente y en la medida en que él mismo se encuentra perplejo y en estado de ignorancia con respecto al tema de la virtud:

En cuanto a mí, si el torpedero, estando él entorpecido, hace al mismo tiempo que los demás se entorpezcan, entonces le

¹⁶⁵ «Poseer una de sus obras [*i.e.* una obra de Dédalo] que no esté sujeta no es cosa digna de gran valor; es como poseer un esclavo vagabundo que no se queda quieto. Sujeta, en cambio, es de mucho valor. Son, en efecto, bellas obras. Pero, ¿por qué motivo digo estas cosas? A propósito, es cierto, de las opiniones verdaderas. Porque, en efecto, también las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa. Y ésta es, amigo Menón, la reminiscencia, como convinimos antes» (97e 2-98^a 5).

asemejo; y si no es así, no. En efecto, no es que no teniendo yo problemas [εὐπορῶν], problematice [ἀπορεῖν] sin embargo a los demás, sino que estando yo totalmente problematizado [ἀπορῶν], también hago que lo estén [ἀπορεῖν] los demás.¹⁶⁶

Como bien hace notar Nehamas¹⁶⁷, al decir que Menón antes de someterse al interrogatorio socrático parecía saber lo que era la virtud, Sócrates sugiere —si bien irónicamente— que algo que es conocido en un momento puede, de hecho, ser olvidado. Es este un punto medular de la teoría de la reminiscencia que, como hemos adelantado, constituye la respuesta de Sócrates a la paradoja que a continuación plantea Menón en el diálogo.

Que el estado aporético al que conduce el cuestionamiento socrático pone las condiciones para la aparición de la reminiscencia como respuesta a la paradoja de Menón, podemos corroborarlo en el siguiente diálogo que Platón pone en boca de Sócrates: «Y ahora, “qué es la virtud”, tampoco yo lo sé; pero tú, en cambio, tal vez sí lo sabías antes de ponerte en contacto conmigo, aunque en este momento te asemejes a quien no lo sabe».¹⁶⁸

Llama la atención, por otra parte, que Sócrates descarte precisamente la nota de inmovilidad en la caracterización de su particular estado de ἀπορία. En efecto, Sócrates parece admitir que se encuentra también «entorpecido» en el sentido de no saber ni poder, por consecuencia, ofrecer una definición adecuada de la virtud. En esto Menón y Sócrates son iguales o, mejor dicho, se encuentran ambos en una ἀπορία: ignoran qué es la virtud. Sin embargo, como analiza puntualmente Politis, la estructura bicondicional en la que Sócrates reconstruye la comparación que Menón ha hecho entre él y el pez torpedo invita a suponer que Sócrates rechaza la imagen con que se quiere parangonar su actividad interrogativa. Transcribo lo elemental del argumento de Politis:

¹⁶⁶ 80c 6-80d 1.

¹⁶⁷ Nehamas, Alexander. «Meno's Paradox...». Ed. Cit. Pág 226.

¹⁶⁸ 80d 1-80d 3.

The statement 'As for me, if the stingray. . . otherwise not' ([1] 80c6–8) is a biconditional. It does not assert that Socrates is like the stingray in a certain respect, or that he is not like it in a certain respect; it asserts that he is like the stingray if, and only if, the stingray is paralyzed and causes paralysis in others through its own paralysis. [...] The impression may still persist that Socrates' response in 80c6–d1 plainly implies that he is himself paralyzed in so far as he is in aporia. [...] So it may seem that he implies that he is unlike the stingray in precisely this respect, namely, that while the stingray causes paralysis but is not itself paralyzed, he causes paralysis and is himself paralyzed. There is, however, no such implication; for there is a third possibility. The first possibility was that the agent is not paralyzed, but causes paralysis in the patient—this is the stingray. The second possibility was that the agent is paralyzed and in being so causes paralysis in the patient—this is the fictitious and wholly unrealistic creature. But the third possibility is that the agent is not paralyzed and does not, or not as his ultimate aim, cause paralysis in the patient. This is the relation between Socrates and the slave boy, and it is the relationship that he aims at. The proper image is not the stingray, or the fictitious creature, but the gadfly; for the gadfly does not paralyze, but rather arouses and activates what it stings.¹⁶⁹

El argumento de Politis es complejo pero, a nuestro juicio, consistente. El punto de Sócrates parece ser que, a diferencia del pez torpedo, él mismo se encuentra en un estado de *ἀπορία* en la medida en que ignora aquello que sus interlocutores también ignoran. Sin embargo, a diferencia de la *ἀπορία* inmovilizante que contagia el pez torpedo, la *ἀπορία* que él contagia y produce a través de la búsqueda y refutación de definiciones es una *ἀπορία* activa y productiva.

Así, por ejemplo, cuando más tarde en el diálogo Sócrates logra enfrentar al esclavo de Menón, a pesar suyo, con su ignorancia ante la pregunta que están investigando juntos, apunta al estado de *ἀπορία* de su interlocutor como la fuente del reconocimiento de tal ignorancia y el punto a partir del cual puede construirse la auténtica investigación. En este pasaje, «*ἀπορία*» parece adquirir con toda propiedad el sentido de «dificultad», o problema particular:

¹⁶⁹ Politis, Vasilis. «Aporia and searching...». Ed. Cit. pp. 102-103.

Sóc.— ¿Te das cuenta una vez más, Menón, en qué punto se encuentra ya del camino de la reminiscencia? Porque al principio no sabía cuál era la línea de la superficie de ocho pies, como tampoco ahora lo sabe aún; sin embargo, creía entonces saberlo y respondía con la seguridad propia del que sabe, considerando que no había problema [οὐχ ἠγγεῖτο ἀπορεῖν]. Ahora, en cambio, considera que está ya en el problema [ἠγγεῖται ἀπορεῖν ἤδη], y como no sabe la respuesta, tampoco cree saberla. [...] ¿Crees acaso que él hubiera tratado de buscar y aprehender esto que creía que sabía, pero ignoraba, antes de verse problematizado y convencido de no saber, y de sentir el deseo de saber?¹⁷⁰

Esta clase de ἀπορία a la que Sócrates está aludiendo y que claramente se identifica mejor con el sentido filosófico específico de «problema»¹⁷¹ que con el sentido también filosófico aunque general de «perplejidad», es una ἀπορία notoriamente productiva que no sólo sienta las bases para una futura investigación, sino que forma ya parte de la investigación misma: «¿Te das cuenta una vez más, Menón, en qué punto se encuentra ya del camino de la reminiscencia?».

En definitiva la ἀπορία de Sócrates y la ἀπορία que describe Menón, si bien están emparentadas, son claramente distinguibles la una de la otra. Menón se encuentra paralizado ante su ignorancia y su incapacidad de satisfacer la demanda socrática de definiciones. Sócrates, por el contrario, posee una ἀπορία productiva cuya nota característica no es ni única ni primordialmente la imposibilidad o dificultad de movimiento, sino que, por el contrario, hace de su ignorancia el punto de partida de su propia superación. Respecto a este particular, afirma sintéticamente Politis: «*What this shows is that Socrates argues is beneficial because it stimulates one to search is not so much the perplexity and being at a loss in the face of the Socratic demand for definitions, but puzzlement about particular puzzles and problems [...]. So if we go back to the difference between Meno's and Socrates' aporia, we may conclude that, while Meno is simply perplexed and at a loss in the face of the*

¹⁷⁰ *Men.*, 84a 3-c 6.

¹⁷¹ Pocas líneas abajo se lee: «Observa ahora, arrancando de este problema [ἀπορίας], qué es lo que efectivamente va a encontrar, buscando conmigo, sin que yo haga más que pregunta, y sin enseñarle» (84c 10-d 1).

Socratic demand for definitions, Socrates is above all puzzled about particular puzzles and problems»¹⁷².

3. LA PARADOJA DE MENÓN SOBRE EL CONOCIMIENTO: UN CASO PARADIGMÁTICO DE *ἀπορία*

En el decurso del diálogo sobre el que estamos trabajando, inmediatamente después de que Menón se ha visto conducido por Sócrates al estado de perplejidad del que se derivaron nuestras reflexiones anteriores, y aún antes de la aparición de la exposición socrática del conocimiento como reminiscencia en el ejercicio con el esclavo, el interlocutor platónico se ve obligado a reconocer que ignora lo que creía saber acerca de la virtud. Entonces, Sócrates lo invita a reiniciar la investigación para averiguar qué es la virtud. La respuesta de Menón es la famosa paradoja que ha pasado a la historia con su nombre:

Men.— ¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente [*τὸ παράπαν*] qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías?

Soc.— Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¿Te das cuenta del argumento erístico que empiezas a entretejer: que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni podría buscar lo que sabe —puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda—, ni tampoco lo que no sabe —puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar?¹⁷³

A partir de este punto los estudiosos que hemos seguido con mayor cercanía en este apartado del trabajo, Nehamas y Matthews, toman caminos divergentes. Sin embargo, creo que ambos a su manera arrojan luz sobre el valor que Platón le otorga a la *ἀπορία* en el contexto de la paradoja lanzada por Menón.

¹⁷² Politis, Vasilis. «*Aporia and searching...*». Ed. Cit. pág. 105.

¹⁷³ 80d 5-80e 5.

Matthews se concentra en la reformulación hecha por Sócrates de la pregunta de Menón. El punto que atrae su atención es el calificativo «erístico» con que Sócrates se refiere al argumento de Menón¹⁷⁴. Si bien esta caracterización no es llamativa por sí sola, al contrastarla con la importancia que Sócrates concede al esfuerzo por solucionar *ἀπορία*, el pasaje se vuelve todavía más interesante.

Matthews acude a una formulación muy cercana a la *ἀπορία* de Menón: el segundo argumento erístico del *Eutidemo*. En el diálogo en cuestión Sócrates le narra a Critón la conversación que ha tenido con Eutidemo y Dionisodoro a propósito de los medios con los que pretenden aprender y ejercitarse en la virtud algunos extranjeros. El propósito de esta conversación ha sido, según narra Sócrates, convencer al joven Clinias de la conveniencia de ocuparse de la virtud.

Muy temprano en el diálogo, el sofista Eutidemo aturde a Clinias con dos cuestionamientos que Sócrates calificará de erísticos. El primero, ubicado en 275d 3-4, era el siguiente: «Dime, Clinias, ¿quiénes son las personas que aprenden: las que saben o las que ignoran?». La segunda pregunta, muy similar, completa el símil con la paradoja expuesta por Menón: «Los que aprenden, ¿aprenden lo que conocen o lo que no conocen?»¹⁷⁵

Matthews examina detalladamente la crítica socrática a estos argumentos erísticos para elaborar una valoración de lo que el calificativo señala en el caso de la *ἀπορία* presentada por Menón¹⁷⁶. El análisis de los argumentos expuestos por Platón en el *Eutidemo* lleva al autor a distinguir dos posibles implicaciones de la caracterización de «argumento erístico» que hace Sócrates de la pregunta de Menón:

In calling the reasoning 'eristic' he may only mean that (a) the Paradox of Inquiry is a dilemma and (b) thinking about it will lead us to distinguish two senses of a key word. If, however, that

¹⁷⁴ Cfr. Matthews, Gareth B. *Socratic Perplexity*. Ed. Cit. Pp. 54 y ss.

¹⁷⁵ 276d 7-8. Sigo la traducción de F. J. Olivieri en: Platón. *Diálogos*. Vol. II (*Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*). RBA. Barcelona, 2003.

¹⁷⁶ Cfr. Matthews, Gareth B. *Socratic Perplexity*. Ed. Cit. Pp. 54-65.

is indeed his point, then we should protest that we ought to distinguish:

A. dilemmas that derive their power to perplex us from an unacknowledged and invalidating equivocation from

B. dilemmas that have the power to perplex us without relying on an equivocation at all, even if, to defuse their power to perplex us, we need to make more specific the sense in which we understand some key term.¹⁷⁷

El término clave cuya distinción conduciría a una respuesta rápida y fulminante de la pregunta formulada por Menón es, sin duda, «conocer» [εἶδω]. Sin embargo, Nehamas precisamente llama la atención sobre la diferente actitud que adopta Sócrates ante la ἀπορία de Menón, teniendo, como tiene, un argumento fulminante para descartar la pregunta: «*At the very least, he does not think that the paradox to which he can also supply a merely verbal solution has merely verbal force. What, then, accounts for this difference in attitude?*»¹⁷⁸.

El autor evoca como soporte de su lectura la compleja respuesta que brinda Sócrates a la ἀπορία de Menón y se toma tiempo para mostrar que las interpretaciones que ven en la reformulación socrática de la paradoja una descalificación anticipada, están equivocadas.¹⁷⁹ Nehamas continúa su lectura analizando por qué Platón evita otra alternativa de solución que tiene a la mano: Sócrates y Menón pudieron haber invocado a un tercer interlocutor que los sacara de su ἀπορία. Nehamas comprende que Platón está evitando a toda costa el «modo sofístico» de enseñar, que consiste en comunicar a otros los conocimientos que uno tiene —o cree tener—. Para Platón, de acuerdo con Nehamas, este modelo de enseñanza es inaceptable porque, como se ha visto, las opiniones pueden pasar, sin el examen adecuado, por conocimientos.

Así, Nehamas llega a pensar que el Sócrates platónico no puede ni debe abandonar la declaración de ignorancia que se encuentra a la base de su método crítico. Desde esta perspectiva, la solución que Platón ofrece a la ἀπορία sobre el

¹⁷⁷ *Íbid.* Pp. 64-65.

¹⁷⁸ Nehamas, Alexander. «Meno's Paradox...». Ed. Cit. pág. 227.

¹⁷⁹ Cfr. *Íbid.* Pp. 228-230.

conocimiento planteada por Menón no es, propiamente hablando, la teoría de la reminiscencia; sino el ejercicio matemático que Sócrates desarrolla con el esclavo de Menón, ya que en él se muestra cómo el método aporético, de hecho, conduce al conocimiento por una especie de criba entre opiniones falsas y verdaderas¹⁸⁰. Para Nehamas, de este modo, la teoría de la reminiscencia expuesta por Sócrates en el *Menón* tiene como función dar soporte al método refutativo ejercitado por Sócrates, y no viceversa. Se trata de una solución de orden dialéctico, no lógico-demostrativo¹⁸¹.

¿Qué valor ofrecen estas reflexiones cara a una averiguación sobre el papel asignado a la *ἀπορία* en el discurso filosófico? Pensamos que revelan dos puntos de gran importancia. Primero, llaman la atención sobre la *ἀπορία* como productora de conocimiento. En efecto, si la lectura de Nehamas es adecuada, el método refutativo es capaz de producir conocimiento¹⁸² por eliminación de opiniones inadecuadas, del mismo modo en que lo plantea la exposición aristotélica de la crítica y la aporemática como vías de acceso a los principios. Cuestionando al interlocutor, confrontándolo con las contradicciones subyacentes a sus creencias, es posible que un «maestro», aún sin conocer él mismo la verdad de un tema, pueda guiar al discípulo a la verdad, descartando las creencias que no resisten la confrontación con el método refutativo y, más importante aún, ayudando a que, una vez pasada la prueba de la crítica, las creencias que se sostengan sean reafirmadas (“atadas” para usar el símil platónico con las esculturas de Dédalo) ya como conocimientos.

Por otra parte, no debemos perder de vista que, tal como ha sido formulada por Menón y luego reinterpretada por Sócrates, la célebre paradoja es una auténtica *ἀπορία*, entendida como un problema filosófico específico que tiene la forma de un dilema y juega un papel activo en el proceso de adquisición del conocimiento¹⁸³. En

¹⁸⁰ Cfr. *Íbid.* Pp. 233 y ss.

¹⁸¹ Cfr. *Íbid.* Pp. 240.

¹⁸² Es decir, el empleo del método refutativo es presentado como condición suficiente, aunque no necesaria, para la adquisición de cierta clase de conocimiento.

¹⁸³ Politis considera también que la paradoja de Menón es una auténtica *ἀπορία*: «*Certainly as Plato formulates it in the words of the character Meno, this is a forceful aporia, whose deeper point appears to*

efecto, nos encontramos aquí con una *ἀπορία* específica y no con un discurso sobre la misma —aunque, como hemos visto, el *Menón* también contiene pasajes en los que los personajes platónicos discurren sobre la *ἀπορία*. La actitud y el desarrollo de la argumentación que de ella se derivan pueden y deben ser analizados cuando se trate de determinar el valor metodológico que la *ἀπορία* tiene en los diálogos socráticos y en la filosofía platónica en su conjunto.

De este modo, la igualmente famosa respuesta que Sócrates elabora con la intención de salir de o dismantelar la «*ἀπορία*» no deja de ser elocuente: a través de un mito, el Sócrates de Platón introduce la célebre teoría platónica que define al conocimiento como reminiscencia:

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido. De modo que no hay por qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender—, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.¹⁸⁴

La actitud de Platón ante la *ἀπορία* parece legitimar el mito como recurso argumentativo en el marco de la filosofía. Es quizá por ello que Aristóteles ha sido

be this: in order to search for something, X, or for knowledge of X, one needs already to have some knowledge about X» (Politis, Vasilis. *Routledge philosophy guide...* Ed. Cit. pág. 67). Por su parte, escribe Laks al describir su comprensión de la primera parte de *Metafísica*, III, 1: «*I take it, moreover, that Aristotle, in construing intellectual ‘impasses’ not as the collapse of all intellectual progress, but as the condition of fruitful inquiry, is himself offering a solution to a celebrated impasse concerning the very nature of inquiry, which is that of Plato’s Meno. Hence the title of my contribution, Aporia Zero, which is meant to suggest that the present section is in some sense on the same footing as the chapters it introduces, in spite of the fact that the Platonic impasse it responds to does not display the typical formal features of an Aristotelian impasse and is also the only impasse to find its solution within the limits of Book Beta»* (Laks, André. «Aporía Zero...». Ed. Cit. Pág. 26).

¹⁸⁴ 81c 5-d 5.

tan severo al criticar la respuesta platónica a la *ἀπορία* planteada por Menón¹⁸⁵. La respuesta alternativa que el filósofo de Estagira ofrece en el conjunto del *corpus* no apela a la reminiscencia, sino que construye un modelo cognoscitivo que arranca en la percepción sensible y se remonta hasta los principios. A pesar del rechazo aristotélico, su alternativa de solución no parece ser menos dogmática¹⁸⁶.

Sin embargo, en la primera parte de *Metafísica* III, 1 sobre la que hemos trabajado en esta investigación Aristóteles construye una respuesta a la *ἀπορία* formulada en el *Menón* con respecto a la posibilidad del conocimiento que, en la medida en que no se basa en una teoría rival sostenida por axiomas incompatibles con la teoría platónica de la reminiscencia, logra establecer un canal de diálogo con Platón y un criterio desde el cual pueden ser evaluadas dialécticamente ambas respuestas a la *ἀπορία*.

4. METAFÍSICA III, 1 A LA LUZ DE LA *ἀπορία* DE MENÓN

En diversos lugares del *corpus* Aristóteles vuelve sobre la *ἀπορία* acerca de la posibilidad del conocimiento que el personaje platónico Menón plantea en el diálogo homónimo, ya sea para criticar la respuesta platónica, ya para ofrecer una respuesta alternativa a aquella con la que en dicho lugar el Sócrates de Platón hace frente a la *ἀπορία*.

En un conspicuo estudio publicado recientemente, David Charles se ha hecho cargo de reconstruir y analizar la *ἀπορία* acerca del conocimiento que aparece en el

¹⁸⁵ Cfr. *An. Pr.*, II, 21, 67a 10-22. En *Analíticos Posteriores* se lee un pasaje que alude también a la respuesta platónica ante la paradoja de Menón: «En efecto, si poseemos <los principios>, la cosa es absurda: pues resulta que, poseyendo conocimientos más exactos que la demostración, nos pasan inadvertidos».

¹⁸⁶ «Así, pues, del sentido surge la memoria, como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia: pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia. De la experiencia o del universal todo que se ha remansado en el alma <como> lo uno cabe la pluralidad, que como uno, se halla idéntico en todas aquellas cosas, <surge el> principio del arte y de la ciencia, a saber: si se trata de la realización, <principio> del arte, si de lo que es, <principio> de la ciencia» (*Ibíd.* 100a 3-9).

Menón y los subsecuentes intentos de Aristóteles por resolverla en los *Analíticos*¹⁸⁷. Ahora bien, a menudo se pierde de vista que además de aquellos pasajes de los *Analíticos* analizados por Charles en los que el filósofo de Estagira hace frente a la paradoja sobre el conocimiento formulada en el *Menón*, en el pasaje de *Metafísica* III, 1, 995a 24-33 en el que Aristóteles reflexiona en extenso sobre el papel metodológico que la *ἀπορία* juega dentro de la investigación filosófica, el problema de fondo de la paradoja del *Menón* vuelve a aparecer y recibe por parte del Estagirita un tratamiento diferente a aquél que le otorga en los *Analíticos*.

Como bien ha hecho notar Politis, resulta sorprendente que en aquel lugar Aristóteles no eche mano de su elaborada teoría sobre el conocimiento de los principios que, mediante la intuición, se remonta hasta la percepción sensible. Escribe Politis:

*But it is striking that this, i.e. the view that it is our capacity for sense perception that enables us to search for knowledge, does not appear to be Aristotle's answer to the more specific question, 'How is searching for knowledge in metaphysics possible, i.e. knowledge of the nature of being?' For he appears to think that there is a special problem about how searching in metaphysics is possible. And the answer that he proposes appeals not to our capacity for sense perception (or to our knowledge of the meaning of the relevant words, such as the verb 'to be'), but appeals rather to our recognition of particular metaphysical aporiai. So it is natural to ask why he thinks that his answer to the general question, 'How is searching for knowledge possible?', is not adequate to answer the more specific question, 'How is searching for knowledge in metaphysics possible?'*¹⁸⁸

En efecto, al ser leídas a la luz del discurso platónico en torno a la *ἀπορία* desarrollado en el *Menón*, las líneas iniciales de *Metafísica* Beta invitan a preguntar ¿qué le permite a Aristóteles, por un lado, criticar abierta y frontalmente la teoría de la reminiscencia en los capítulos de los *Analíticos Posteriores* dedicados a los

¹⁸⁷ Charles, David. «The Paradox in the *Meno* and Aristotle's Attempts to Resolve It». En: Charles, David (ed.). *Definition in Greek Philosophy*. Oxford University Press. Oxford, 2010. pp. 115-150.

¹⁸⁸ Cfr. Politis, Vasilis. *Routledge philosophy guide...* Ed. Cit. pp. 68-69.

principios del conocimiento y, por otra parte, suscribir la actitud platónica ante la *ἀπορία* como detonadora del proceso de adquisición del conocimiento en el mismo tratado?

Ciertamente, al suscribir una epistemología que comienza con y se sostiene en la percepción sensible, Aristóteles pone en riesgo la posibilidad misma de explicar cómo es posible el conocimiento metafísico. Sin embargo, el filósofo de Estagira no parece estar dispuesto a abandonar ni su teoría epistemológica construida a partir de la percepción sensorial, ni su convencimiento de que la filosofía primera debe poder alcanzar el conocimiento científico de los principios inmateriales del ente.

La estrategia aristotélica en *Metafísica* Beta, que gira en torno a la noción de *ἀπορία*, parece consistir precisamente en utilizar tal concepto para, por un lado, dar una respuesta general, no dogmática, a la paradoja acerca del conocimiento planteada en el *Menón*; y, por otro, explicar cómo puede fundamentarse la posibilidad del conocimiento metafísico sin abandonar la explicación epistemológica basada en la percepción sensible.

La solución a esta segunda cuestión ya la hemos abordado más arriba al hablar de la *πειραστική* y de la utilidad del método dialéctico/aporemático para discernir la verdad de los principios primeros. Con respecto, en cambio, a la primera cuestión, la lectura del *Menón* y del papel que Platón le otorga ahí a la *ἀπορία* nos permiten distinguir, siguiendo a Politis, una respuesta con cuatro aristas que se ajusta al sentido que hemos calificado de «filosófico» con respecto al concepto de *ἀπορία* tal como es usado tanto por Platón como por Aristóteles:

In general, there appear to be four ways in which our recognition of particular aporia helps us to search for knowledge. First, recognizing an aporia provides us with motivation to search. [...] Second, the aporia gives direction and aim to our search. [...]. Third, the aporia provides us with a way of telling (a criterion) whether or not we have found what we are searching for; for we have found what we are searching for

*when we have adequately answered the aporia. [...] Fourth, a collection of related aporiai may help us to circumscribe a particular subject area; it is the subject area characterized by such and such, and similar, aporiai.*¹⁸⁹

La razón por la que el conocimiento y desarrollo de una *ἀπορία* particular constituye una fuente de motivación para iniciar la búsqueda del conocimiento estriba, de acuerdo con Politis, en la estrecha relación que Aristóteles reconoce entre la *ἀπορία* y el deseo de saber —una relación que, sin duda, se concreta en la noción aristotélica de admiración¹⁹⁰. Pero también es cierto que esta idea se encuentra en la base del ejercicio elénquico practicado por el Sócrates platónico en la mayor parte de los diálogos que protagoniza, tal como lo ilustra en *Menón*: «Crees acaso que él hubiera tratado de buscar y aprehender esto que creía que sabía, pero ignoraba, antes de verse problematizado y convencido de no saber, y de sentir el deseo de saber?»¹⁹¹.

Por su parte, a la base de la idea según la cual la *ἀπορία* guía y otorga dirección a la búsqueda del conocimiento se encuentra su estructura dilemática, pues, al presentarnos los razonamientos opuestos que soportan a los disyuntos del dilema, la *ἀπορία* proporciona pistas sobre los requisitos que debe satisfacer una respuesta adecuada al problema particular presentado dilemáticamente: «*An aporia provides direction and aim to a search because of its logical and dilemmatic structure, i.e. its being a question with two apparently opposite and conflicting sides, with good reasons on both sides [...]. For we know what in general we have to do to answer a dilemma: either defend the one side; or the other side; or argue that the two sides can after all be reconciled. So we immediately have available certain paths for searching*»¹⁹². Ahora bien, como hemos visto¹⁹³ al analizar, por ejemplo, el uso de *ἀπορία* en la *Apología de Sócrates*¹⁹⁴, el formular una pregunta general de manera

¹⁸⁹ *Ibid.*, pág. 71.

¹⁹⁰ Cfr. *Ídem.*

¹⁹¹ *Men.*, 84c 10-d 1.

¹⁹² Politis, Vasilis. *Routledge philosophy guide...* Ed. Cit. Pág. 72.

¹⁹³ Cfr. *Supra*, I, 3.

¹⁹⁴ Cfr. 19b y ss.

dilemática adelanta e insinúa los caminos posibles a seguir a la hora de elaborar una respuesta satisfactoria a dicha pregunta.

El tercer aspecto en el que la *ἀπορία* resulta útil en la búsqueda de conocimiento, *i.e.*, al proporcionar un criterio para identificar cuándo una investigación particular ha alcanzado satisfactoriamente su fin, no requiere de mayores explicaciones pues supone el reconocimiento de que una investigación, en la medida en que se pone en marcha a partir de una *ἀπορία*, habrá llegado satisfactoriamente a su fin si y sólo si ha logrado resolver la *ἀπορία* a partir de la cual se originó. Esta es, sin duda, la idea central de la descripción aristotélica del conocimiento dialéctico de los principios por mediación de la *πειραστική*¹⁹⁵.

Finalmente, respecto a la última idea según la cual la *ἀπορία* forma parte de y posibilita la búsqueda del saber en la medida en que el conocimiento de las dificultades concernientes a un tema particular es útil para delimitar un campo específico de estudio, debemos reconocer que se encuentra especialmente desarrollada por Aristóteles en cuanto describe la *ἀπορία* como momento metodológico indisoluble de la doxografía¹⁹⁶. Pero no es menos cierto que ninguna de las características que la *ἀπορία* adquiere dentro del pensamiento platónico entra en conflicto con esta idea y, antes bien, la misma naturaleza dialógica que el filósofo ateniense eligió para plasmar sus ideas filosóficas parece suscribir la utilidad de la *ἀπορία* en este sentido, aunque sin duda estemos ante una doxografía de distinta naturaleza a la descrita y practicada por Aristóteles.

¹⁹⁵ Cfr. *Supra*, II, 2.

¹⁹⁶ Cfr. *Supra*, II, 1.

CONCLUSIONES

La investigación que hemos desarrollado en las páginas precedentes nos ha permitido avanzar en la delimitación del concepto de *ἀπορία* en la obra de Platón y en la de Aristóteles. Así, al inicio de la investigación, intentamos reconstruir a grandes rasgos el uso habitual del término *ἀπορία* que, según vimos, era empleado para designar la imposibilidad de movimiento o dificultad de tránsito, como lo atestigua el pasaje de *Anábasis* de Jenofonte. Posteriormente, vimos que un sentido más acotado aunque no filosófico remitía el término a la falta de recursos, y es este el sentido en el que, por ejemplo, lo usa Tucídides, entre otros.

Esta exploración preliminar nos sirvió para contrastar cómo, ya en Platón, «*ἀπορία*» adquiere un uso todavía más acotado y propiamente filosófico según el cual el término es referido a un estado subjetivo de perplejidad y/o falta de recursos discursivos. Estado que, como reveló la lectura de algunos pasajes significativos de los diálogos platónicos, es resultado de la demanda y crítica socrática de definiciones, especialmente en el terreno de la ética.

Siguiendo entonces de cerca a Vasilis Politis, calificamos como «catártico» a este primer sentido específicamente filosófico de la *ἀπορία*. Vimos que es un uso presente de manera constante tanto en los diálogos tempranos, aporéticos o de juventud de Platón, como también en aquellos diálogos que se atribuyen a la madurez de la producción filosófica del pensador Ateniense. En este mismo sentido, identificamos como algunos de los rasgos más sobresalientes de este uso catártico de la *ἀπορία* su vinculación con un componente anímico/caracterológico que hace depender el resultado de la *ἀπορία* catártica del modo en que este estado es experimentado y asumido por el interlocutor socrático. Si se trata de un interlocutor de buena fe, como Laques, el enfrentamiento con la propia ignorancia y el

consecuente estado aporético al que dicha confrontación lo conduce, será el primer paso en el proceso de distinguir entre conocimientos propiamente dichos y opiniones infundadas. Un interlocutor como Nicias o Menón, en cambio, que buscan ante todo el triunfo en la disputa verbal, reaccionará negativamente ante la *ἀπορία* y, probablemente, abandonará la investigación en la que se encuentra involucrado.

Otro rasgo característico del uso catártico de la *ἀπορία* en el contexto de la filosofía es, según vimos, el carácter pasivo de los interlocutores frente a ella. De tal modo que, al verse enfrentados con una *ἀπορία*, los interlocutores la experimentan como algo que les es impuesto desde fuera, como un estado subjetivo de perplejidad o falta de recursos que les sobreviene, en última instancia, por causa de Sócrates y de su búsqueda crítica y sistemática de las definiciones.

La *ἀπορία* en sentido catártico, mostramos a continuación, se distingue con claridad de otro uso distinto que el término adquiere en el decurso de las reflexiones filosóficas de Platón; se trata de un sentido del término en el que este nombra un problema o pregunta particular que se presenta, además, de forma dilemática. Examinamos entonces pasajes relevantes tanto de los diálogos tempranos como de los diálogos del Platón maduro y encontramos que la *ἀπορία* así entendida no constituye ya un paso previo a la investigación —como era el caso de la *ἀπορία* catártica—, sino que forma parte activa y en no pocas ocasiones motiva y dirige la investigación filosófica. Llamamos a este sentido de *ἀπορία*, siguiendo a Politis, sentido *zetético*.

Vimos así que mientras que la *ἀπορία* catártica está siempre referida a un concepto que busca ser definido, la *ἀπορία* zetética se refiere siempre en cambio a un problema que, en la mayoría de los casos, surge de una contradicción real o aparente. Mostramos también que el propósito o utilidad de ambas clases de *ἀπορία* en el contexto de la argumentación filosófica es distinto. Mientras que la *ἀπορία* catártica busca, ante todo, desenmascarar los conocimientos infundados

confrontando a los interlocutores socráticos con su propia ignorancia, la *ἀπορία* zetética se propone desencadenar y guiar investigaciones filosóficas específicas.

Por otra parte, en cuanto a su causa, ambos tipos de *ἀπορία* se distinguen en que la primera está causada por la práctica socrática del elenco como método de búsqueda y examen crítico de las definiciones, mientras que la *ἀπορία* zetética se origina en problemas y preguntas específicos con los que, inevitablemente, se topa la reflexión filosófica en su curso habitual.

En el segundo capítulo de la investigación mostramos cómo estos dos sentidos filosóficos de *ἀπορία* se encuentran presentes en la obra de Aristóteles y, además, que el filósofo de Estagira reflexiona explícitamente sobre ellos y los distingue. Vimos entonces que Aristóteles vincula la *ἀπορία* de tipo catártico con el *θαῦμα*, con la admiración que se localiza en el origen de la filosofía.

Por otra parte, observamos que, en cuanto a su uso zetético, Aristóteles concibe a la *ἀπορία* como una herramienta dialéctica que interviene paradigmáticamente en el ejercicio de la *πειραστική* y que, por tanto, sirve para conocer y juzgar la verdad de los principios de cualquier ciencia. En este sentido, la *ἀπορία* así concebida por Aristóteles se revela como una herramienta de la dialéctica de índole filosófica que es, por tanto, una herramienta transdisciplinaria, en la medida en que es útil para juzgar críticamente a la verdad de los principios de cualquier ciencia.

También pudimos notar que el ejercicio aporemático y dialéctico de la *πειραστική* había sido empleado por Aristóteles para evaluar y, probablemente, para descalificar, la respuesta socrática a la paradoja de Menón: la teoría de la reminiscencia. Frente a ella, vimos, el filósofo de Estagira parece contraponer una teoría alternativa que hace remontar el conocimiento desde la percepción sensible hasta la contemplación inmediata de los principios del ente. Sin embargo,

subrayamos, que esta no era la única respuesta elaborada por Aristóteles a la paradoja de Menón.

Lo anterior nos reveló que la *ἀπορία* en su uso dialéctico adquiriría un valor fundamental en la concepción aristotélica de la filosofía primera o ciencia de los principios del ente, pues, la identificación y desarrollo de las aporías en este ámbito constituía no sólo una condición suficiente sino también necesaria para la elaboración del conocimiento metafísico. De este modo, además de ser un momento metodológico (como lo es en todas las demás disciplinas filosóficas), en el contexto de la metafísica el examen de cada *ἀπορία* es indispensable para poder poner en marcha la investigación.

En consecuencia con lo anterior, llevamos un poco más lejos los análisis de Laks, Crubellier y Politis y nos permitimos en el último capítulo del trabajo a hacer una lectura detallada del *Menón* a la luz de las reflexiones aristotélicas de *Metafísica*, III, 1. Creemos que los análisis de la *ἀπορία* ofrecidos por los autores en la obra de Aristóteles y Platón invitaban a esta lectura en paralelo. Así, al contextualizar el diálogo platónico ofrecimos razones relevantes para sostener que se trata de un texto privilegiado para investigar el sentido filosófico de *ἀπορία* en Platón. Primero, porque es uno de los pocos lugares en los que los personajes platónicos que protagonizan el diálogo tematizan la *ἀπορία* y reflexionan explícitamente sobre ella y, por otro, porque la paradoja planteada por Menón acerca de la posibilidad del conocimiento exhibe los rasgos más destacados de una *ἀπορία* de tipo zetético, tal como la definimos en los capítulos precedentes.

Vimos entonces que los dos sentidos filosóficos de *ἀπορία* que habíamos distinguido con anterioridad se encuentran presentes y son claramente diferenciables en el discurso desarrollado por Platón en el *Menón*. Por un lado, en efecto, Menón caracteriza el estado subjetivo al que se ha visto conducido por la búsqueda socrática de definiciones como un estado de encantamiento o parálisis y compara a Sócrates con un «pez torpeda». Sócrates, sin embargo, rechaza la

comparación y ofrece una caracterización diferente de su propia experiencia de la *ἀπορία*: no es como el pez torpedo porque la *ἀπορία* que experimenta no es paralizante sino que activa y es motor de la investigación. Es en cambio, como había explicado el Sócrates platónico en la *Apología de Sócrates*, parecido a un tábano y no a un pez torpedo. Sin duda, en el pasaje en cuestión Platón enfrenta y distingue los dos sentidos filosóficos de *ἀπορία*: el catártico y el zetético.

La lectura de los pasajes en los que se describe el ejercicio mayéutico que Sócrates practica con el esclavo confirman que el sentido filosófico privilegiado de *ἀπορία* es, a ojos de Sócrates, aquél que hace referencia a una pregunta particular que tiene la forma de un dilema. En aquellos pasajes, ciertamente, Sócrates se refiere a la *ἀπορία* como a una parte constitutiva y productiva de la investigación geométrica que emprende con el esclavo de Menón.

La lectura detenida que hicimos posteriormente sobre la paradoja planteada por Menón a propósito del conocimiento en el decurso del diálogo homónimo, nos permitió ver que dicha paradoja es un caso paradigmático de *ἀπορία* entendida como un problema o pregunta de estructura dilemática a favor de cuyos términos disyuntos se encuentran por igual buenas razones. Reconocer la estructura aporética de la paradoja planteada por Menón posibilita, según advierte Mathews, entender por qué a pesar de que inicialmente Sócrates la califica de erística, dedica gran parte de sus esfuerzos argumentativos en el diálogo a resolver o dismantelar dicha *ἀπορία*. También vimos que, así entendida, la paradoja planteada por Menón no sería respondida propiamente por la teoría de la reminiscencia sino por el ejercicio aporemático practicado por Sócrates con el esclavo que, mediante el análisis crítico, permitiría distinguir entre opiniones firmes y opiniones infundadas. Así, hicimos notar, Platón se había adelantado en su caracterización de la *ἀπορία* a la concepción aristotélica de la misma en tanto herramienta dialéctica que tenía su lugar propio en el contexto de la aporemática y de la *πειραστική*.

Finalmente, las ideas anteriores nos invitaron a hacer una lectura de la primera parte de *Metafísica*, III, 1, como una alternativa de respuesta a la paradoja de Menón elaborada por Aristóteles. Así, desde esta perspectiva, además del análisis y crítica que el filósofo de Estagira elabora en *Analíticos* a propósito de la respuesta platónica a la paradoja de Menón, y al margen de la argumentación dependiente de su propio modelo epistemológico que se remonta a la percepción sensible para abstraer de las formas sensibles el conocimiento teórico, en *Metafísica*, III, 1 el estagirita ofrece una respuesta alternativa a la teoría de la reminiscencia que no depende de dicho modelo y que tiene a la *ἀπορία* como su componente central. Así leído, el texto aristotélico estaría construyendo sobre la idea de que la respuesta Socrática a la paradoja sobre el conocimiento en el *Menón* se encuentra propiamente en el ejercicio aporemático practicado con el esclavo y no necesariamente en el mito por medio del cual se introduce la teoría de la reminiscencia.

Así pues, para decirlo sintéticamente, el uso filosófico de la *ἀπορία* como herramienta de la argumentación filosófica se dibuja como un canal de comunicación entre teorías que dependen de sistemas axiomáticos diversos, en la medida en que mediante él es posible evaluar, desde un terreno epistemológicamente neutral, las tesis —o principios— de las cuales dependen las teorías rivales. Se confirma así el carácter transdisciplinario de la *ἀπορία* en tanto herramienta dialéctica.

Por otra parte, estas mismas ideas nos presentan a la *ἀπορία*, en tanto herramienta dialéctica, como un componente insoslayable de la filosofía primera o ciencia de los principios. En efecto, además de ser condición necesaria y suficiente del conocimiento metafísico, y precisamente por ello, la *ἀπορία* cumple para Aristóteles una cuádruple función en relación con la filosofía primera: motiva, dirige, circunscribe y establece las condiciones a partir de las cuales puede concluir toda investigación de tipo metafísico. Esta cuádruple utilidad de la *ἀπορία* era ya reconocida por Platón, como los análisis anteriores lo confirman, en los diversos

contextos en los que el filósofo ateniense reflexiona sobre la *ἀπορία*; paradigmáticamente en el desarrollo argumentativo del *Menón*.

En este sentido, creemos, con Crubellier y Laks, que *Metafísica* III, 1 presenta con claridad, en el marco del pensamiento aristotélico, una práctica argumentativa sistemática y regulada de la *ἀπορία* en cuanto recurso metodológico de la filosofía, en general y de la filosofía primera o metafísica, en particular. Sin embargo, creemos asimismo, apoyados en los análisis de Politis —particularmente—, que también en el pensamiento platónico existen testimonios de una práctica sistemática y regulada de la *ἀπορία* que, además, al igual que en Aristóteles, está indisolublemente vinculada a la comprensión filosófica particular de la *ἀπορία* como un problema o pregunta particular presentado de forma dilemática, como lo atestiguan los textos que hemos analizado en el presente trabajo, particularmente el discurso del *Menón* en torno al papel de la *ἀπορία* en el conocimiento y en la formulación y desarrollo de la paradoja acerca de la posibilidad del conocimiento elaborada por Menón.

Es por ello que las lecturas que nos ofrecen particularmente Laks y Crubellier, por un lado; y Politis, por otro, nos han invitado a ir más lejos y a ensayar una lectura que ve un diálogo entre el *Menón* platónico y *Metafísica* III, 1. Diálogo que, si nuestra interpretación es verosímil, podría establecerse en torno al conocimiento de los principios entre la epistemología aristotélica y la epistemología defendida o postulada por Sócrates en el *Menón*.

Así pues, creemos haber avanzado en la delimitación del concepto de *ἀπορία* dentro del pensamiento filosófico antiguo y en cuanto al papel que Platón y Aristóteles le atribuyen a cada uno de los usos filosóficos de la *ἀπορία* como herramienta de la investigación y la argumentación filosóficas. Reconocer la relevancia de la *ἀπορία* en los terrenos de la investigación y de la argumentación filosófica conlleva, sin duda, reconocer también que quizá Aristóteles y Platón tenían una concepción mucho más versátil y amplia de la argumentación filosófica que la que la tradición nos ha dejado reconocer en sus obras.

De igual forma, creemos haber encontrado elementos suficientes para defender la idea de que la práctica metódica y regulada que consiste en reconocer y recorrer las aporías se remonta, al menos, hasta los diálogos de juventud de Platón y quizá más atrás. Consideramos que, con el propósito de conocer en toda su dimensión el valor y el uso que le concedían Platón y Aristóteles a la *ἀπορία* en el marco de la investigación filosófica, la aproximación que aquí hemos ensayado debe ser completada con un estudio puntual ya no sólo de los pasajes en que ambos autores reflexionan sobre la *ἀπορία*, sino también con aquellos pasajes en los que, en el curso de una argumentación, enfrentan una *ἀπορία*; de este modo, será ilustrativo analizar los recursos empleados para hacer frente a las situaciones aporéticas con que se topa la argumentación filosófica. Quizá este análisis nos ayude a comprender por qué, a pesar de la rígida concepción que parecen haber tenido de la argumentación propia de la filosofía, en su investigaciones tanto Platón como Aristóteles se permiten licencias sorprendentes como recurrir a mitos o a argumentos de índole retórica y/o poética. Sin embargo, esas líneas de investigación deben ser objeto de un trabajo ulterior.

BIBLIOGRAFÍA

Ackrill, J. L. *Essays on Plato and Aristotle*. Clarendon Press. Oxford, 1997.

Ahbel-Rappe, Sara. *Sócrates. A Guide for the Perplexed*. Continuum. Londres, 2009.

Aristóteles. *Acerca del Alma*. (Trad. de Tomás Calvo Martínez). Gredos. Madrid, 2000.

Analíticos Primeros. (Trad. de Miguel Candel Sanmartín). En: *Tratados de lógica II*. Gredos. Madrid, 1988.

---. *Analíticos Segundos*. (Trad. de Miguel Candel Sanmartín). En: *Tratados de lógica II*. Gredos. Madrid, 1988.

---. *De Caelo*. (Trad. de Miguel Candel Sanmartín). Gredos. Madrid, 2008.

---. *Ética Eudemia*. . (Trad. de Antonio Gómez Robledo). UNAM. México, 1994.

---. *Ética Nicomáquea*. (Trad. de Antonio Gómez Robledo). UNAM. México, 1983.

---. *Física*. (Trad. de Ute Schmidt). UNAM. México, 2005.

---. *Metafísica*. (Traducción de Tomás Calvo Martínez). Gredos. Madrid, 1994.

---. *Metafísica*. (Trad. de Valentín García Yebra). Gredos. Madrid, 1982.

---. *Partes de los animales*. (Trad. de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche) Gredos. Madrid, 2000.

---. *Política*. (Trad. de Antonio Gómez Robledo). UNAM. México, 2000.

---. *Tópicos*. (Trad. de Miguel Candel Sanmartín). En: *Tratados de lógica I*. Gredos. Madrid, 1982.

---. *Retórica*. (Trad. de Arturo Ramírez Trejo). UNAM. México, 2002.

---. *Sobre las refutaciones sofísticas*. (Trad. de Miguel Candel Sanmartín). En: *Tratados de lógica I*. Gredos. Madrid, 1982.

Aubenque, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. (Trad. de Vidal Peña). Taurus. Madrid, 1974.

---. *La prudencia en Aristóteles*. (Trad. de Lucía Ana Belloro). Las Cuarenta. Buenos Aires, 2010.

---. «Sócrates y la aporía ontológica». En: *Azafea. Revista de Filosofía*, No. 6 (2004). Ediciones Universidad de Salamanca. pp. 17-28.

---. «Sur la notion aristotélicienne d'aporie». En: Mansion, S., (ed). *Aristote et les problèmes de méthode* (2^e Symposium Aristotelicum). Publications universitaires. Lovaina, 1961. Pp. 3-19.

Barnes, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. Princeton University Press. Princeton, 1985.

Benson, Hugh H. *Socratic Wisdom. The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*. Oxford University Press. New York, 2000.

---. «Socratic Method». En: *The Cambridge companion to Socrates*. Cambridge University Press. Cambridge, 2011. Pp. 179-200.

Beverluis, John. *Cross-examining Socrates*. Cambridge University Press. Cambridge, 2000.

Bonitz, H. *Index Aristotelicus.*, Wessenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1960.

Brickhouse, Thomas C. y Nicholas D. Smith. *Plato's Socrates.* Oxford University Press. New York, 1995.

Burnyeat, Myles. «Socratic Midwifery, Platonic Inspiration». En: Benson, Hugh H. (Ed.). *Essays on the philosophy of Socrates.* Oxford University Press. New York, 1992. Pp. 53-65

Cassin, Bárbara. *El efecto sofístico.*(Trad. de Horacio Pons). FCE. México, 2008.

Charles, David. «The Paradox in the *Meno* and Aristotle's Attempts to Resolve It». En: Charles, David (ed.). *Definition in Greek Philosophy.* Oxford University Press. Oxford, 2010.

Cleary, John J. *Aristotle and mathematics: aporetic method in cosmology and metaphysics.* Brill. Holanda, 1995.

---. *Aristotle on the Many Senses of Priority.* Southern Illinois University Press. Carbondale, 1988.

Cornford, Francis M. *Plato's Theory of Knowledge. The Theatetus and The Sophist.* Dover. New York, 2003.

Crubellier, Michel y André Laks (eds.). *Aristotle's Metaphysics Beta*. Oxford Symposium Aristotelicum. Oxford University Press. EEUU, 2009.

Dorter, Kenneth. «Incantation and Aporia in Plato's Rhetoric» (prefacio a *Plato Redux*). *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 29, No. 3, (1996). Penn State University Press. pp. v-vi

Düring, Ingemar. *Aristóteles*. (Trad. de Bernabé Navarro). UNAM. México, 2005.

Griswold Jr., Charles L. *Platonic Writings/Platonic Readings*. Routledge. New York, 1988.

Isócrates. *Sobre la paz*. En: *Discursos II* (Trad. Juan Manuel Guzmán Hermidia). Gredos. Madrid, 1980.

Irwin, Terence. *Aristotle's First Principles*. Clarendon Press. Oxford, 1990.

---. *Plato's Ethics*. Oxford University Press. New York, 1995.

Jaeger, Werner. *Aristóteles*. (Trad. de José Gaos). FCE. México, 2002.

---. *Paidea. Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica. México, 1962 (2ª).

Jenofonte. *Anábasis*. (Trad. de Carlos Varias). Cátedra. Madrid, 1999.

Judson, Lindsay y Vassilis Karasmanis (eds). *Remembering Socrates*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Kahn, Charles H. «Did Plato Write Socratic Dialogues?», en: Benson, Hugh H. (ed.). *Essays on the Philosophy of Socrates*. Oxford University Press. New York, 1992. Pp. 35-52

---. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge University Press. Cambridge, 1996.

Kenaan, Hagi e Ilit Ferber (Eds.). *Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking*. Springer. London, 2011

Liddell, Henry George y Robert Scott. *A Greek-English Lexicon revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie*. Clarendon Press. Oxford, 1940.

Laks, André. «Aporia Zero (Metaphysics B 1, 995^a24-995^b4)». En: Crubellier, Michel y André Laks (eds.). *Aristotle's Metaphysics Beta*. Oxford Symposium Aristotelicum. Oxford University Press. EEUU, 2009. Pp. 25-46.

López Farjeat, Luis Xavier. «El silogismo poético y la imaginación en Alfarabi». *Tópicos*. 18 (2000). Universidad Panamericana. México, 2000. pp. 97-113.

---. *Teorías aristotélicas del discurso*. EUNSA. Pamplona, 2002.

Matthews, Gareth B. *Socratic perplexity and the nature of philosophy*. Oxford University Press. Oxford, 1999.

---. «Perplexity in Plato, Aristotle and Tarski». En: *Philosophical Studies*, No. 85 (1997).

McInerny, Ralph. *Studies in Analogy*. Martinus Nijkoff. Hague, 1968.

Meyer, Thomas y Hermann Steinthal. *Vocabulario fundamental y constructivo del griego*. (Traducción y adaptación de Pedro C. Tapia Zúñiga). UNAM. México, 1993.

Miller Jr. Mitchell H. *Plato's Parmenides. The conversion of the soul*. The Pennsylvania State University Press. University Park, 1986.

Morán y Castellanos, Jorge. «Los momentos metodológicos en Aristóteles». En: Aspe Armella, Virginia; Llano Cifuentes, Carlos; Mier y Terán, Rocío y Héctor Zagal. *Ensayos Aristotélicos*. Cruz-O/Universidad Panamericana. México, 1996.

Moravcsik, Julius. «Learning as recollection». En: Day, Jane M. (ed.). *Plato's Meno in Focus*. Routledge. New York, 1994. pp. 112-128.

Motte, André y C. Rutten. *Aporia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*. Louvain-la-Neuve . Peeters, 2001.

Nakhnikian, George. «The First Socratic Paradox». En: Day, Jane M. (ed.). *Plato's Meno in Focus*. Routledge. New York, 1994. pp. 129-151.

Nehamas, Alexander. «Meno's Paradox and Socrates as a Teacher». En: Day, Jane M. (ed.). *Plato's Meno in Focus*. Routledge. New York, 1994. pp. 221-248.

Penner, Terry y Christopher Rowe. *Plato's Lysis*. Cambridge University Press. New York, 2005.

Peters, Francis. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. NYU Press. New York, 1967.

Platón. *Apología de Sócrates*. (Trad. de J. Calogne Ruiz). En: *Diálogos I*. Gredos. Madrid, 2000.

- . *Cármides*. (Trad. de E. Lledó Íñigo). En: *Diálogos I*. Gredos. Madrid, 2000.
- . *Complete Works*. (Edición de John Cooper). Hackett. Indianapolis, 1997.
- . *Eutidemo*. (Trad. de F. J. Olivieri). En: *Diálogos II*. Gredos. Madrid, 2003.
- . *Eutifrón*. (Trad. de J. Calogne Ruiz). En: *Diálogos I*. Gredos. Madrid, 2000.
- . *Laques*. (Trad. de C. García Gual). En: *Diálogos I*. Gredos. Madrid, 2000.
- . *Menón*. (Trad. de F. J. Oliveri). En: *Diálogos II*. Gredos. Madrid, 2003.
- . *Protágoras*. (Trad. de C. García Gual). En: *Diálogos I*. Gredos. Madrid, 2000.
- . *Teeteto*. (Introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri). Losada. Buenos Aires, 2006.
- . *República*. (Trad. de Antonio Gómez Robledo. UNAM.. México, 2007 (2ª).
- . *Sofista*. (Trad. de N. Luis Cordero). En: *Diálogos V*. Gredos. Madrid, 2000

Politis, Vasilis. «Aporia and Searching in the Early Plato». En: Judson, Lindsay y Vassilis Karasmanis (eds). *Remembering Socrates*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

---. «Aristotle on Aporia and Searching in Metaphysics». *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, XVIII. 2002, pp. 145-82.

---. «Is Socrates Paralyzed by his State of Aporia? (Meno 79e7-80d4)». En: Erler, M. y L. Brisson (eds). *Plato. Gorgias-Meno*. Proceedings of the VII Symposium Platonicum. St. Augustin, 2006.

---. *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle and the Metaphysics*. Routledge. New York, 2004.

---. «The Aporia in the Charmides about Reflexive Knowledge, and the Contribution to its Solution in the Sun-Analogy of the Republic». En: Cairns, D., F.-G. Herrmann y T. Penner (eds). *The Good and the Form of the Good*. Edinburgh University Press, 2007.

Ranner, Oliver. «Plato and Aristotle on the Origin of Philosophy». En: *American Philological Association 2002 Annual Meeting*. APA. New Orleans, 2002.

Reeve, C. D. C. *Practices of reason: Aristotle's Nicomachean ethics*. Clarendon. Oxford, 1995.

---. *Substantial Knowledge: Aristotle's Metaphysics*. Hackett Publishing. Indianapolis,, 2000.

Robinson, Thomas M. y Luc Brisson. *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Akademie Verlag. Sankt Agustin, 2000.

Ross, W. D. *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and comentary*. Oxford University Press. New York, 1997.

Rudebusch, George. *Socrates. Pleasure and Value*. Oxford University Press. New York, 1999.

Ryle, Gilbert. «Dialectica in the Aacademy». En: Bambrough, Renford (Ed.). *New Essays on Plato and Aristotle*. Routledge & Kegan Paul. London, 1965. Pp. 39-68.

Selley, David y Andrea Wilson Nightingale (Eds.). *Ancient Models of Mind*. Cabridge University Press. Cabridge, 2010.

Scolnicov, Samuel. *Plato's Parménides*. University of California Press. Los Angeles, 2003.

Sófocles. *Antígona*. (Trad. de Pablo Ingberg). Losada. Buenos Aires, 2003.

Tucídides. *Historia de las guerras del Peloponeso*. (Trad. Diego Gracián). Ediciones Orbis. Barcelona, 1986.

Vlastos, Gregory. «*Anamnesis in the Meno*». En: Day, Jane M. (ed.). *Plato's Meno in Focus*. Routledge. New York, 1994. pp. 88-111.

---. «The Socratic Elenchus». En: *The Journal of Philosophy*. Vol. 79, No. 11. (Nov. 1982). Pp. 711-714.

---. «Socrates' Disavowal of Knowledge». *The Philosophical Quarterly*, Vol. 35, no. 138 (enero, 1985). Blackwell. UK.

---. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge University Press. Cambridge, 1991.

---. «Socratic Elenchus». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 1, 1983. Oxford University Press. USA. pp. 27-58

Whitaker, C. W. A. *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*. Clarendon Press. Oxford, 1996.

White, Nicholas P. «Inquiry». En: Day, Jane M. (ed.). *Plato's Meno in Focus*. Routledge. New York, 1994. pp. 152-171.

Zagal, Héctor. «Axiomas, argumentación y metafísica en Aristóteles». *Analogía Filosófica*. 1992 (2). Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores. México, D.F.

---. *Horismós, syllogismós, asápheia : el problema de la obscuridad en Aristóteles*. (Cuadernos de Anuario Filosófico, no. 152). Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. Pamplona, 2002.

---. «Is Aristotle's Common Sense an Epistemological Virtue?». En: *Sensus communis*. 1-4 (2000). pp.479-512.

---. *Método y ciencia en Aristóteles*. Universidad Panamericana/Publicaciones Cruz O. México, 2005.