

# ARGUMENTACIÓN SOCRÁTICA: SÓCRATES Y LA REDUCCIÓN AL ABSURDO

## SOCRATIC ARGUMENTATION: SOCRATES AND REDUCTION TO THE ABSURD

Eduardo Geovo Almanza\*  
Universidad Nacional de Colombia

### Resumen

Este trabajo analiza una forma especial de argumentación socrática, la reducción al absurdo, tomado como fuente un diálogo de juventud, el *Eutifrón*. Este argumento elénquico o refutatorio es estudiado en sus dos aspectos principales: por un lado, el que concierne a su estructura más general, como método de investigación moral, y, por otro lado, el aspecto pragmático del diálogo, en el que no se busca ganar el debate sino un diálogo en común para acceder a lo universal. La reducción al absurdo no es simplemente una forma de argumentación entre otras, sino que se la debería entender como la forma de argumentación filosófica que Sócrates considera válida cuando entra a refutar aspectos centrales de un supuesto o hipótesis planteado por su interlocutor.

**Palabras clave:** Argumentación, Reducción al absurdo Diálogo *Eutifrón*, Sócrates, Argumento indirecto

### Abstract

This work analyses a special form of Socratic line of argumentation, the reduction to ridiculous, having as a reference the early dialogue *The Euthyphro*. This regulatory argument would be analyze in its two main aspects: in one hand in relation to its general structure, as a method of moral investigation, and on the other hand the pragmatic aspect of the dialogue, in which the intention is not to win the debate, but instead a common dialogue to access the universal. The reduction to ridiculous is not only a common way of argumentation, but it should be understood as the philosophical way of argumentation accepted as valid by Socrates, while refuting main aspects of an assumption, or hypothesis proposed by an interlocutor.

\*Miembro del grupo de investigación: Filosofía, Sociedad y Educación. Correo electrónico: egeovo@gmail.com

**Key words:** Argumentation      Reduction to ridiculous      Euthyphro Dialogue  
Socrates      Direct Argument

## **Introducción**

A menudo se ha señalado, que en la Grecia del siglo V a.C., tanto los estilos de los debates políticos y legales, como la existencia de un público que se enorgullecía de la habilidad para evaluar las pruebas y los argumentos, y el vocabulario que procede de las instituciones legales y democráticas, configuraron, en cierta medida, una base para el desarrollo de la argumentación filosófica.

En mi opinión, la política y las leyes proporcionaron gran parte del vocabulario que los filósofos utilizaron para dar testimonio y poner a pruebas ideas o teorías<sup>1</sup>. G.E.R. Lloyd<sup>2</sup> plantea que algunas características particulares parecen reflejar la situación social y política en la que los filósofos y científicos griegos desarrollaron sus actividades. Son estas: i) ciertos aspectos del concepto y usos de las pruebas, ii) la manera polémica o antagónica en que se realizaba gran parte del debate tanto intelectual como político; iii) el desarrollo de teorías tanto de la argumentación retórica como demostrativa; iv) el hecho de que, en determinadas circunstancias, se privilegiaba el análisis abstracto de situaciones concretas; v) lo que la idea de reconsideración radical en filosofía y ciencia debe a las instituciones democráticas.

El principio al que se adherían estas democracias era el de que todo podía discutirse, que cualquier argumento sería escuchado, que todos los problemas serían resueltos mediante el voto democrático en la asamblea soberana. Incluso antidemócratas como

---

<sup>1</sup> A modo de ejemplos, entre los términos utilizados para la atestiguación o comprobación, *elenchos* y *elenchein*, tienen como sentidos primarios el examen de los testigos o de la declaración de la parte contraria. *Dokimasia* y *dokimazein* se usaban sobre todo para comprobar la idoneidad de un candidato para un cargo, pero luego se generalizaron a otras formas de evaluación. Una de las expresiones más corrientes utilizadas en los textos filosóficos o científicos para pedir la explicación de un aserto es *logon didonai*, literalmente, “dar cuenta”, que también tenía un uso técnico particular relacionado con rendir cuentas en el terreno financiero o someterse a una auditoría.

<sup>2</sup> G.E.R. Lloyd, “Democracia, filosofía y ciencia en la antigua Grecia”, pp. 56-57. En: John Dunn (ed), *Democracia. El viaje inacabado (508 a.C.- 1993 d.C.)*, Barcelona, Tusques, 1995. Traducción de Jordi Fibla.

Platón y Aristóteles sostenían el principio de mayor libertad de discusión, por lo menos en cuestiones filosóficas.

Nos preguntamos, ¿influyó el surgimiento de la democracia, en la filosofía?. Martha Nussbaum<sup>3</sup>, acertadamente señala que ninguno de los filósofos griegos anteriores a Sócrates, tenía una noción democrática del aprendizaje. Para ninguno la verdad era algo públicamente accesible para todos los que pudieran pensar; ninguno de estos maestros consideraban que todos tienen algo propio con que contribuir a la verdad. En este sentido podemos afirmar que a partir de Sócrates, no sólo la filosofía salió de la escuela y se presentó en el mercado, en la plaza pública; sino que la contribución característica fue hacer que el rigor y la firmeza del argumento filosófico tuviera efecto en los asuntos de interés público; como lo señaló más tarde Cicerón, llevó la filosofía desde el cielo a la tierra<sup>4</sup>.

## **1. Sócrates y la argumentación**

Hablar de filosofía y argumentación no es nada nuevo. Nada tiene de sorprendente afirmar que desde el siglo V a.C. se ha venido reflexionando sobre los argumentos y la naturaleza de los mismos. Aunque no se esté de acuerdo en el significado de filosofía, ni en los fines que persigue, la mayoría estaría de acuerdo en afirmar que el buen argumento es la mejor arma de la filosofía.

Si bien en Parménides es que hallamos por primera vez argumentos propiamente dichos, al concebir la posibilidad de llevar a término una argumentación a partir de principios en apariencia indiscutibles y por medio de deducciones en apariencia rigurosas, con Sócrates se presenta un giro fundamental al incorporar el diálogo, la dialéctica como forma genuina de argumentación filosófica. A Sócrates, tal y como lo presenta Platón, no le preocupaba la ciencia pura, ni el saber técnico, sino exclusivamente la claridad sobre sí mismo, el poder rendir cuentas y responder; es decir, la disposición a fundamentar (*logon didonai*).

A diferencia de Parménides, quien representa al filósofo como un iniciado que ha recibido el discernimiento de la verdad de una diosa y denuncia las opiniones comunes como plagadas de errores, para Sócrates el ejercicio filosófico se basa en argumentos y

---

<sup>3</sup> M. Nussbaum. *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Barcelona, Paidós, 2005. pp. 40-50.

<sup>4</sup> Cicerón. *Cuestiones tusculanas*, 5, 4, 10.

contraargumentos, como también en una disposición a evaluar cualquier argumento venga de donde venga, “con quien sea que encuentre, sea más joven o más anciano, extranjero o conciudadano” (*Apol.* 30a, traducción de Conrado Eggers Lan).

Sin entrar a considerar el problema del Sócrates histórico, ya que no es el objeto del presente trabajo, me voy a centrar en el análisis de una forma especial de argumentación socrática, la reducción al absurdo, tomado como fuente un diálogo de juventud, el *Eutifrón*. Este argumento elénquico o refutatorio será estudiado en sus dos aspectos principales: por un lado, el que concierne a su estructura más general, como método de investigación moral, y, por otro lado, el aspecto pragmático del diálogo, en el que no se busca ganar el debate sino un diálogo en común para acceder a lo universal.

Es de notar que aunque Sócrates no explicita el procedimiento seguido, ni encontramos definición alguna de la reducción al absurdo, (porque la lógica está implícita), hoy, y desde hace cierto tiempo, no se la considera una argumentación por rodeos, meramente negativa, sino un argumento que es propio y hasta exclusivo de la filosofía. Ryle<sup>5</sup> nos recuerda que los argumentos filosóficos no son inducciones, ni demostraciones de tipo euclideano, sino verdades proposicionales, susceptibles de sustentación y justificación racional. Los argumentos por reducción al absurdo contribuyen a “limpiar el terreno” para que surja una teoría constructiva, aclaran nuestras ideas y analiza los conceptos, como también se aplican tanto al empleo correcto como al incorrecto de las expresiones.

## **2. La demostración indirecta en el diálogo *Eutifrón***

El diálogo *Eutifrón* (9d-11b) forma parte de los escritos de juventud de Platón, conocidos como diálogos socráticos, en los que el interés de Platón consiste en mantener viva la figura de su maestro. Sócrates le pide al aspirante a teólogo Eutifrón que le diga “qué afirmas tú que es lo pío y lo impío” (*Eutifrón.* 5 d-e<sup>6</sup>), dando por sentado que esto es lo que Eutifrón ha asegurado saber.

Una de las características de estos diálogos es que son aporéticos. No se llega a ninguna definición del tema en cuestión, porque la intención fundamental de los mismos no es comunicar unas conclusiones que pudieran establecerse dogmáticamente, sino que el

---

<sup>5</sup> G. Ryle. “Argumentos Filosóficos”, pp. 333-335. En: A.J. Ayer (comp.), *El Positivismo Lógico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

<sup>6</sup> PLATÓN, *Diálogos I*, Madrid, Editorial Gredos, 2008. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz.

sujeto encuentre por sí mismo la verdad. Se trata manifiestamente de la verdad -el ser fundamentado-, no de vencer en el enfrentamiento con un adversario. El *Eutifrón* termina con la necesidad de tener que examinar otra vez desde el principio, qué es lo pío. Se asiste pues a la disolución de un supuesto saber, el que tenía Eutifrón de las cosas divinas y le permitía perseguir a su padre con la acusación del homicidio de un asalariado (15 c-d).

Ahora bien, teniendo en cuenta que el modelo de saber que se desprende de los diálogos de juventud de Platón es el método denominado *elenchos*<sup>7</sup> (refutación), que nos permite distinguir los saberes verdaderos de los falsos, en el diálogo *Eutifrón* analizaré el argumento por el absurdo, para sostener la siguiente tesis: que la reducción al absurdo no es simplemente una forma de argumentación entre otras, sino que se la debería entender como la forma de argumentación filosófica que Sócrates considera válida cuando entra a refutar aspectos centrales de un supuesto o hipótesis planteado por el interlocutor<sup>8</sup>.

Esta tesis nos enfrenta a varias preguntas. Primero, ¿cuál es la relación del *elenchos* y la reducción al absurdo?; segundo, ¿la reducción al absurdo es un procedimiento crítico (destrutivo) o demostrativo (constructivo)?; tercero, ¿cuál es la pretensión?, ¿poner a prueba las habilidades lógicas de sus interlocutores?; cuarto, ¿en qué medida la implausibilidad de cierta opinión o tesis establece que ciertas tesis socráticas son verdaderas?. Otra pregunta que me parece fundamental para un entendimiento de la cuestión es lo que tiene que ver con la argumentación filosófica: ¿es posible abandonar toda pretensión a una justificación?.

---

<sup>7</sup> En este método se refuta una tesis si, y solamente si, su negación se deduce de las opiniones de su interlocutor; debido a que se extraen verdades de premisas que los interlocutores consideran verdaderas. El *elenchos*, como instrumento de investigación de la verdad, no puede asegurar la certeza. Lo que se busca con el *elenchos* es apreciar la coherencia de las creencias morales de los individuos. Véase T. Irwin, *La ética de Platón*, México, UNAM, 2000, pp. 39-60, también, M. Canto-Sperber (comp.), *Filosofía Griega. Vol. 1, De Tales a Aristóteles*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 2000. (Gregory Vlastos, “Sócrates, 2.10 método de investigación filosófica”, pp. 150-151). Sin embargo, no hay que olvidar que el otro método constructivo es la mayéutica, un segundo procedimiento dialéctico, pero el hecho de que sea mencionado en diálogos de Transición (*Menón*), Madurez (*Banquete*, *Fedro*) y de Vejez (*Teeteto*), me llevan a deducir que la mayéutica ocupa un lugar intermedio y que contribuye a instaurar las condiciones de un verdadero conocimiento de las realidades o formas.

<sup>8</sup> Esto es observado en otros diálogos como el *Hippias Menor* 365d-366c, cuyo interés es demostrar que toda acción injusta es involuntaria; al igual que *Carménides* 159e-160b y *Laques* 192c-d.

A la luz de la crítica planteada sobre los dioses como garantes de lo pío, existe desacuerdo en los dioses sobre lo que es piadoso, Sócrates propone una norma, para la toma de decisiones, que podríamos formular de la siguiente manera: “es impío lo que todos los dioses odian, que lo que a todos los dioses agrada es pío, y lo que a unos agrada y otros odian no es ninguna de las dos cosas, o ambas a la vez” (9d), razonamiento rectificado que podemos entenderlo como formulación no explícita del principio de no contradicción: dos oraciones opuestas entre sí no pueden ser verdaderas al mismo tiempo<sup>9</sup>.

Luego de ser aceptado por Eutifrón, pasa a plantear la pregunta que ocupa el centro del debate del diálogo: “¿Acaso lo pío es querido por los dioses porque es pío, o es pío porque es querido por los dioses?” (10a). Sócrates procede a distinguir entre dos expresiones que su interlocutor considera sinónimas:

- 1) Lo pío es querido por los dioses porque es pío.
- 2) Es pío porque es querido por los dioses.

Eutifrón no entiende la pregunta, Sócrates explica la cuestión a través de relaciones de términos que no es simétrica sino de causa y efecto, uno tomado como sujeto y otro tomado como objeto a la actividad realizada. En primer lugar se contrasta con las relaciones entre algo que es transportado y algo que transporta, algo que es conducido y algo que conduce, algo que es visto y algo que ve. Después de afirmar que esta clase de cosas son diferentes, Sócrates traza una inferencia: no porque es visto, por eso se lo ve, sino que, al contrario, porque se lo ve, por eso es visto... (lo mismo para ser conducido, transportado, sufrido, producido) (10b-c).

A partir de estos casos Sócrates llega a una conclusión general que se obtiene como un caso subordinado al centro de la refutación: no porque algo es amado se lo ama por los que lo aman, sino que es amado porque se lo ama (10c).

---

<sup>9</sup> Principio que encontramos definido de forma clara en *Rep.* IV, 436. E. Tugendhat siguiendo a Kant subraya que la argumentación aristotélica sobre el principio de no contradicción es un “argumento trascendental”, puesto que en él se muestra que el principio de no contradicción es condición de posibilidad de un hablar con sentido. Como también, dentro de la economía de los principios ocupa un lugar privilegiado, ya que no se puede caracterizar como analítica, porque los juicios analíticos se fundan en el principio de no contradicción. Véase, E. Tugendhat y U. Wolf, *Propedéutica lógico-semántica*, Barcelona, Antrophos, 1997, nota 3, pp. 51-52.

Sócrates vuelve ahora a su pregunta inicial, utilizando como sinónimos los términos amado, agradable y querido. Sugiere, y Eutifrón está de acuerdo, que lo pío es amado porque es pío, después de lo cual deduce Sócrates, y Eutifrón nuevamente reconoce, que lo pío no es pío porque es amado.

Pero si lo agradable a los dioses y lo pío son idénticos entonces cómo explicar esta contradicción: i) lo pío es amado porque es pío; ii) lo agradable a los dioses es amado por ser agradable a los dioses; concluyendo entonces que por definición no son idénticos, “Lo uno es amado porque se lo ama, a lo otro se lo ama porque es amado” (11a-b).

Sócrates concluye este apartado distinguiendo entre *ousía* y *páthos* (11 a-b). Hasta este momento del diálogo podemos sostener claramente que lo pío tiene la modalidad o el accidente (*páthos*) de ser querido por los dioses, hasta que no tengamos una definición de la piedad, es decir, hasta que no conozcamos su esencia, que es el objeto del diálogo.

Por no descubrir la definición de lo pío, los interlocutores no pueden “dar razón” y se deciden a considerarlo *ex hypothéseos* (11c); es decir, se acepta de manera provisoria los diversos intentos de definición de lo pío que parece ser más una búsqueda de explicación que de demostración. Esto se ve reforzado por la consideración que al distinguirse los términos “transportado” y “transporta”, “conducido” y “conduce”, “visto” y “ve”, “producido” y “produce”, “sufrido” y “sufre”, “amado” y “ama” (10 a-c), no sugieren una preocupación por la prueba sino por la claridad de los términos implicados en dicha definición, ya que sólo está interesado por el orden de los términos de la definición.

En el 10d Sócrates rechaza la definición de lo pío como lo querido por los dioses, argumentando que (1) lo pío y (2) lo querido por los dioses, son diferentes entre sí. En el 11b sostiene que la identidad entre (1) y (2) no se logra ni siquiera cuando ellos son coextensivos, es decir, cuando todo lo que es pío es también querido por los dioses y viceversa. El argumento con el que el *Eutifrón* (10e-11a) rechaza tal identificación puede determinarse de la siguiente manera: (a) “lo pío es querido por todos los dioses”, es decir en virtud de su propia naturaleza, es verdadera; el enunciado (b) “porque es querido por los dioses”, es decir por el hecho de serlo, es falso, pues no es el hecho el

que funda el derecho, sino a la inversa<sup>10</sup>. Pero si lo “pío” y lo “querido por los dioses” fueran lo mismo, entonces (b), derivado de (a) por el simple reemplazo de “pío” por “querido por los dioses”, debería ser verdadero, puesto que (a) lo es. En otras palabras, si (1) y (2) fueran idénticos, entonces serían intercambiables, en un contexto denominado por la conjunción “porque”. La intercambiabilidad de los términos es, pues, una de las condiciones necesarias para la identidad de sus correlatos. Pero, ¿qué se requiere para ella? La ambigüedad de “porque”, que podría tener un sentido causal o simplemente el más corriente del que justifica algo diciendo “porque”, no nos permite saberlo.

Irwin<sup>11</sup> sostiene que la definición aportada trasgrede la exigencia epistemológica y la metafísica. No podríamos saber cuáles son las acciones piadosas hasta que sepamos lo que aman los dioses, como también los dioses aman las acciones piadosas porque son (desde antes) piadosas, y su amor por ellas no las convierte, por sí solas, en piadosas. No obstante, un aspecto fundamental del diálogo es que Sócrates consigue que Eutifrón admita que la piedad no puede ser definida como “lo querido por los dioses”, es decir como obediencia a cualquier exigencia que a los dioses se les ocurra hacer a los hombres; la exigencia debe ser ella misma justa y la piedad debe consistir en realizar los servicios que debemos a los dioses.

Es claro que, en el pasaje antes estudiado, se procede a través de la reducción al absurdo o del llamado argumento indirecto. Considerado en su aspecto lógico, el esquema de este tipo de razonamiento, es: se afirma la tesis  $P$ , se usan otras proposiciones  $Q_1, \dots, Q_n$ , de las cuales se sigue, o se pretende que se siga,  $\text{no } P$ , esto es, la negación de  $P$ <sup>12</sup>. Uno de los problemas redundante en qué se entiende por negación, ya que Sócrates no ha probado que la tesis, aceptada por el interlocutor, es falsa sino que es inconsistente, diálogo que podría llevarse a feliz término, reformulando alguna premisa o premisas aceptadas; otro, si bien la labor consistió en mostrarle que no puede sustentar ambos grupos de creencias a la vez, el conjunto de la argumentación lo podríamos ver como un

---

<sup>10</sup> Guthrie afirma acertadamente que esta distinción le permitirá a Sócrates, más adelante, expresar su convicción de que la norma es de carácter moral, es decir, se está buscando una norma independiente de la voluntad de los dioses. W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega, vol. IV, Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, Madrid, Gredos, 1990, p. 113.

<sup>11</sup> T. Irwin, op. cit., p. 52.

<sup>12</sup> Tomo prestado aquí el esquema propuesto por A. Vargas, “Las refutaciones socráticas”. En: A. Vargas y otros, *Argumentación y filosofía*, Cuadernos Universitarios 25, México, U.A.M., 1986. p. 15



conocimiento deductivo, que consiste en acomodar cualquier información que se tenga en un diseño estratégico argumentativo tal que cualquiera puede ver las claras líneas de implicaciones y por dónde las oscuras de contradicciones. Esto nos permite afirmar que Sócrates atribuye mayor importancia a su método de investigación moral más que a cualquiera de sus resultados. No obstante, considero que al aceptar una de las proposiciones de la tesis que califica de “accidente”, está delineando, de forma positiva, el campo específico del objeto moral en cuestión.

Cuando Eutifrón abandona irremediabilmente el intento de ver por sí mismo, Sócrates observa:

“Por muy poco, Eutifrón, habrías podido decirme lo más importante de lo que yo te preguntaba, si hubieras querido. Pero no estás dispuesto a instruirme; está claro. En efecto, ahora cuando ya estabas a punto de decirlo, te echas atrás. Si lo hubieras dicho, ya habría yo aprendido de ti suficientemente lo que es la piedad” (14b-c).

Es evidente que en este diálogo no se está preguntando con el fin de atacar las respuestas y hacerlas pedazos; por el contrario, Sócrates está tratando llevar a Eutifrón al punto en que pueda ver la respuesta correcta por sí mismo.

Acá cobra relevancia más que el aspecto deductivo de la argumentación socrática, el pragmático de las refutaciones, lo que se entiende como la práctica del diálogo, un pensamiento compartido que se nutre de los asentimientos o los rechazos, en el dar y tomar, en el argumentar en paralelo y en el ponerse de acuerdo, podríamos afirmar parafraseando a E. Lledó que los diálogos platónicos son, pues, un mensaje emitido, criticado, contradicho por todos los personajes que en ellos intervienen<sup>13</sup>. En tanto que forma dialógica se asigna importancia al papel que juegan las personas que constituyen los compañeros del diálogo, cuyo interés radica en los efectos que tal examen tiene para los mismos. Sócrates considera que la dialéctica de la pregunta y la respuesta es un esfuerzo, una tensión y, precisamente, en esa tensión se pone a prueba, se enriquece y progresa, ya que ayuda a promover la búsqueda de la virtud o el conocimiento del bien.

---

<sup>13</sup> E. Lledó “Introducción General”. *En: Platón. Diálogos I*, Madrid, Editorial Gredos, 2008, p. 16.

Vega Reñón<sup>14</sup> sitúa como antecesores evolutivos de la formulación aristotélica de la reducción al absurdo, dos fuentes: la *dialéctica* eleática y el *elenco* socrático. La primera hay que considerarla como *reducción aporética* antes que una reducción lógica al absurdo propiamente dicha, centrada en debates cosmológicos. Zenón de Elea con sus argumentos intenta negar el movimiento; mientras que la segunda, ilustra mejor una vía discursiva más general, sustancialmente dialogal y pragmática, de desarrollo de la argumentación crítica o destructiva. La argumentación socrática se mueve en dos vías: entre la reducción de una creencia a una falsedad de hecho (aspecto lógico) y la reducción de un conjunto de creencias a una especie de inconsistencia pragmática (pragmática de las refutaciones). Su campo de aplicación suele ser el debate de posturas éticas y de creencias filosóficas en general.

Apoyándose en Aristóteles<sup>15</sup>, Vega Reñón plantea las siguientes críticas al *elenchos* socrático: i) no ofrece pruebas tan intuitivas e informativas como las que deparan otras demostraciones, en especial una demostración constructiva, ii) comúnmente se confunde la definición o delimitación de conceptos y la demostración; iii) su defecto estriba en la suposición de partida, así como en la incapacidad de una prueba de este tipo para dar una explicación interna y sustancial de lo demostrado; iv) envuelve un patrón de prueba relativamente débil, que se detiene en la exclusión de la suposición considerada; v) es considerada un tipo de argumentación hipotética, por lo cual no forma parte de la demostración científica propiamente dicha; vi) muestra una habilidad dialéctica que aún no es capaz de investigar la relación entre contrarios, no se capta ni se analiza la lógica de la oposición; vii) Platón no tiene una conciencia lógica cabal de la reducción al absurdo; viii) estos defectos no son tanto de orden lógico sino metodológicos y epistemológicos.

Podríamos afirmar, entonces, que Sócrates, dentro de la trama de la demostración griega, desarrolla una reducción al absurdo de tipo débil. Pero, en esto disiento de lo que afirma Vega Reñón. Lo débil no significa quedarse en la negatividad, ni que su efecto sea destructivo, sino que, la mediación del diálogo implica la aceptación de

---

<sup>14</sup> L. Vega Reñón, *La trama de la demostración*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, “Cap. I, 4, El caso de la reducción al absurdo”, pp. 78-92.

<sup>15</sup> L. Vega Reñón sostiene (op. cit., p. 78) que Aristóteles es “quien expone las condiciones lógicas que hacen de este tipo de refutación una contraprueba rigurosamente definida y definitiva”.

ciertas conclusiones para enseñar a los otros. Es más, mucho más que un crítico, enseña su método al ponerlo en práctica.

¿Y esto qué significa? Que dentro del *elenchos* socrático encontramos el procedimiento de refutación al absurdo, que no es una demostración sino un método constructivo de investigación moral. No está intentando poner a prueba las habilidades lógicas de sus interlocutores, ya que el *elenchos* permite hacer progresos en el campo moral. El interlocutor modifica sus opiniones después de reflexionar en sus consecuencias, como también se reconoce que la única forma válida de búsqueda de la verdad es la discusión argumentada.

Vlastos<sup>16</sup> sostiene que Platón en los diálogos de transición a los del período intermedio, abandona el *elenchos* socrático, en sus palabras, esto “se produce sin advertencia, sin explicación”. Luego señala como característica central de estos diálogos, que Sócrates no obtiene la verdad extrayéndola de sus interlocutores sino que él mismo presenta y combate las tesis importantes que refuta.

Pero es en el *Menón*, donde encontramos claramente su distanciamiento con respecto al *elenchos* socrático. En un pasaje de este diálogo (80d) Menón le plantea a Sócrates una conocida objeción de carácter erístico sobre la posibilidad de investigar la naturaleza de la virtud. Sócrates parte de su acostumbrada profesión de ignorancia, pero Menón argumenta que, si no sabe en absoluto qué es la virtud, no podrá tampoco investigarlo. A continuación Sócrates relaciona la inmortalidad del alma con una concepción del conocimiento como reminiscencia. La doctrina no se acepta por la necesidad de un razonamiento deductivo, sino por motivos de conveniencia práctica y moral. Pero en la exposición de la doctrina encontramos la crítica que hace al *elenchos*:

“No debemos, en consecuencia, dejarnos persuadir por ese argumento erístico. Nos volvería indolentes, y es propio de los débiles escuchar lo agradable, este otro, por el contrario nos hace laboriosos e indagadores”. (*Men.* 81d-e, traducción F.J. Olivieri).

Es claro que ya no le satisface porque está dispuesto a hacer afirmaciones que van más allá de los límites estrictos de la dialéctica. A diferencia del *Eutifrón* donde se distinguía entre esencia y accidente, Platón sostiene que el conocimiento del qué es, es anterior a cualquier otro conocimiento, y que mientras no se alcance, es vano investigar

---

<sup>16</sup> G. Vlastos, op. cit., p. 151. Los diálogos son *Lisis*, *Hippias Mayor* y *Eutidemo*.

cualquier otro aspecto. Decidiéndose a considerar la investigación de si la virtud es enseñable o cómo es, a partir de una hipótesis. (86e). “Y digo <a partir de una hipótesis> tal como lo hacen frecuentemente los geómetras al investigar”. Platón dice explícitamente que la expresión *ex hypothéseos* (en singular) es de uso habitual entre los geómetras. Por la explicación que nos ofrece de este procedimiento (86e-87a), parece señalar que, la hipótesis es una condición de verdad de la tesis que quiere resolverse.

Lo anterior significa que Platón pasa a un nuevo método de investigación filosófica que toma deliberadamente de los matemáticos: el método de la hipótesis. La diferencia argumentativa con Sócrates se caracteriza por los presupuestos epistemológicos y metafísicos de la investigación platónica, el *lógos* que designa no sólo el lenguaje como representación, es decir, el discurso en general, sino también y fundamentalmente el discurso verificable.

## **Objeción y Conclusión**

Reseño una objeción hecha por un colega, porque considero que esta es fundamental para la comprensión de lo planteado anteriormente. Considera que el esquema lógico de la reducción al absurdo planteada por A. Vargas y recogido por mí, no es una buena caracterización formal. Para él la reducción al absurdo o la denominada demostración indirecta, presenta la siguiente forma: Si la tesis es P, entonces se toma a P como una premisa a la cual se le agregan otras premisas P1, P2, P3 (que se puedan juzgar inobjectables) y se deriva de ella una conclusión C que es absurda. Así pues, si C es absurdo y si P1, P2 y P3 son inobjectables, queda entonces puesta en cuestión la premisa P que había sido propuesta por el interlocutor (como tesis).

Subraya que el esquema formulado en este trabajo, en las que se introduce a P1, P2, etc. como premisas de un argumento, que deriva en el contrario de P, no es la reducción al absurdo sino la refutación (*elenchos*), al menos tal y como la entiende el mismo Aristóteles (p.e. en *Tópicos* o en *Refutaciones Sofísticas*). Concluyendo pues, que el concepto aristotélico de refutación es más amplio: una reducción al absurdo es *una* de las muchas formas en que se puede refutar; como tampoco, considera que sea la única (o siquiera la más corriente) forma de hacerlo.

Frente a lo anterior me surge la inquietud de que el esquema antes propuesto es propio de la denominada *reductio ad impossibile* y no de la *reductio ad absurdum*. La refutación

socrática difiere de la planteada por Zenón, en que las consecuencias derivadas de la tesis propuesta no necesitan ser contradictorias, sino que en ocasiones pueden ser sencillamente falsas (por ej. en el *Menón* (93 y ss.), la tesis filosófica es refutada mediante la deducción de una consecuencia empírica que se sabe que es falsa. Los hermanos Kneale<sup>17</sup> afirman, que esta argumentación (*elenchos*) procede de acuerdo con el esquema lógico: Si P, entonces Q, pero no-Q, por lo tanto, no-P.

En conclusión, estoy de acuerdo en que la reducción al absurdo no es la única forma de refutación; difiero en que, dentro de la argumentación socrática, la reducción al absurdo ocupa un lugar privilegiado, ya que es el argumento que utiliza Sócrates para poner a prueba aquellas tesis que considera importante en la búsqueda de definición de nociones morales. Esto significa que a través de la reducción al absurdo se da prioridad a la definición respecto de la demostración, pues, como bien lo señala Aristóteles “la definición indica qué es [tal cosa], la demostración, en cambio, indica que tal cosa es o no es con relación a tal obra” (*Anal. Seg.* 91a).

### Referencias Bibliográficas

CANTO-SPERBER, M. (comp.), *Filosofía Griega. Vol. 1, De Tales a Aristóteles*, trad. cast., Buenos Aires, Docencia, 2000 (Vlastos Gregory, “Sócrates, 2.10 método de investigación filosófica”).

GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega, vol. IV, Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, trad. cast., Madrid, Gredos, 1990.

IRWIN, T., *La ética de Platón*, trad. cast., México, UNAM, 2000.

KNEALE, W. y M., *El desarrollo de la lógica*, trad. cast., Madrid, Tecnos, 1992.

LLEDÓ, E., “Introducción General”. En: PLATÓN, *Diálogos I*, Madrid, Gredos, 2008.

LLOYD, G.E.R., “Democracia, filosofía y ciencia en la antigua Grecia”. En: DUNN, J., (ed), *Democracia. El viaje inacabado* (508 a.C.- 1993 d.C.), trad. cast., Barcelona, Tusques, 1995. Traducción de Jordi Fibla.

NUSSBAUM, M. *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Barcelona, Paidós, 2005.

PLATÓN, *Diálogos I*, Madrid, Gredos, 2008. (*Eutifrón*, Traducción y notas por J. Calonge Ruiz)

---

<sup>17</sup> KNEALE, W. y M., *El desarrollo de la lógica*, trad. cast., Madrid, Tecnos, 1992, pág. 7.

PLATÓN, *Apología de Sócrates*, Argentina, Eudeba, 2005. Traducción, ensayo preliminar y notas de Conrado Eggers Lan.

RYLE, G., “Argumentos filosóficos”. En: AYER, A.J. (comp.). *El Positivismo Lógico*, trad. cast., México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

TUGENDHAT, E., y WOLF, U., *Propedéutica lógico-semántica*, trad. cast., Barcelona, Antrophos, 1997.

VARGAS, A., “Las refutaciones socráticas”. En: VARGAS, A. y otros, *Argumentación y filosofía*, Cuadernos Universitarios 25, México, U.A.M., 1986.

VEGA REÑÓN, L., *La trama de la demostración*, Madrid, Alianza, 1990.