

Eristiké: génesis y desarrollo de un fenómeno difuso



Mariana Gardella Hueso

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

BECA INTERNA DOCTORAL DEL CONICET

DIRECTORA: DRA. CLAUDIA MÁRSICO

CO-DIRECTORA: DRA. MARÍA ANGÉLICA FIERRO

Este proyecto de investigación tiene por objetivo estudiar algunos aspectos del fenómeno que filósofos y doxógrafos de la antigüedad han llamado “erística” (*eristiké*). La hipótesis medular de este trabajo se compone de dos aristas fundamentales. En primer lugar, se intenta defender que la erística es una categoría conceptual con matiz peyorativo que sirve para demarcar ciertas prácticas argumentativas que son, por diversos motivos, desestimadas y condenadas. Esta noción es acuñada por Platón y utilizada profusamente por Aristóteles para criticar el tipo de refutación desarrollado por los filósofos megáricos. Posteriormente es empleada en la doxografía para caracterizar a otros intelectuales como Zenón de Elea y Protágoras, considerados precursores de la erística. En segundo lugar, una revisión de los aportes de los intelectuales tachados de “erísticos”, que sea independiente del juicio condenatorio de filósofos y doxógrafos, permite defender que sus prácticas discursivas se caracterizan, de manera general, por el empleo de la *antilogía*. El uso de esta técnica, que propone la presentación de argumentos que afirman conjuntamente una tesis y su antítesis, persigue objetivos epistemológicamente relevantes. En el caso de Protágoras, tanto la *antilogía* como la posibilidad de hacer más fuerte el argumento más débil, fundamentadas en la tesis del “hombre-medida”, justifican el uso de la palabra con fines persuasivos. En lo que concierne a Zenón de Elea, el empleo de argumentos opuestos no posee fines persuasivos, sino que, a modo de gimnasia intelectual, impulsa el ejercicio del pensamiento por medio de la manifestación de problemas inherentes a conceptos metafísicos aceptados usualmente sin cuestionamientos. Por último, en el caso de los filósofos megáricos, la presentación de contradicciones por medio de paradojas constituye una propedéutica que, al criticar las ambigüedades del lenguaje y, consecuentemente, las tesis de intelectuales rivales que sobre estas ambigüedades se asientan, allana el camino para la postulación de teorías superadoras.

El problema de la verdad en Aristóteles: verdad ontológica y verdad como adecuación.



Diego Tabakian

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

BECA INTERNA DOCTORAL DE CONICET

DIRECTORA: SILVANA DI CAMILLO

Las reflexiones en torno al concepto de “verdad” aparecen en la Antigüedad clásica íntimamente ligadas a la problemática tesis de la imposibilidad del discurso falso defendida por los sofistas. Mi hipótesis principal consiste en que la constitución de la filosofía aristotélica puede explicarse mejor teniendo en cuenta la apropiación o la crítica de la filosofía precedente. En una línea directa de continuidad, Aristóteles sigue a Platón en la confrontación con los sofistas, adoptando algunos desarrollos conceptuales elaborados por su maestro, tales como el carácter mimético del lenguaje, la posibilidad del discurso falso y la distinción entre *ónoma* y *lógos*, los cuales tienen diferentes modos de referencia (nombrar y predicar) y diferentes “objetos” denotados (cosas y estados de cosas). De acuerdo con los pasajes más célebres del corpus aristotélico -y con la interpretación tradicional-, la verdad y la falsedad residen en los enunciados, según se correspondan o no a un estado de cosas. De acuerdo con interpretaciones más recientes, la definición expuesta sólo cabe para una parte de las virtudes intelectuales involucradas en el uso teórico-especulativo del intelecto. Aparte de la verdad para el caso de la composición realizada en el intelecto, se encuentra la verdad de los simples -la captación de las esencias-, que se correspondería con una verdad ontológica antepredicativa. Por otro lado, podría encontrarse una verdad práctica para el caso de la prudencia, la virtud intelectual que guían las acciones morales de los individuos.

Ante la pluralidad de interpretaciones en pugna, me propongo dilucidar si en el corpus aristotélico se encuentran efectivamente diseminados los sentidos del concepto de verdad señalados. Mi objetivo es mostrar que, en rigor, el pensamiento aristotélico tiene una concepción unitaria sobre la verdad: las virtudes involucradas en el conocimiento abarcan tanto el caso de lo compuesto (los enunciados o juicios) como el caso de lo simple (la captación) en una verdad entendida como correspondencia. La verdad “práctica” presupone la verdad por correspondencia y constituiría sólo una extensión de dicho concepto.

La metafísica política de Abū Ya‘qūb al-Sijistānī. Un estudio de las fuentes neoplatónicas del *Kitāb al- Yanābī*



Lucas Oro

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
BECA DOCTORAL INTERNA DEL CONICET
DIRECTORA: CLAUDIA D'AMICO

En los últimos tiempos, se ha acrecentado en el ámbito de la historia de la filosofía medieval el interés por corrientes de pensamiento relativamente desconocidas hasta el momento, como el ismaelismo, buscando subrayar la diversidad de los «mundos medievales». El objetivo de la presente investigación es estudiar el modo en el que Abū Ya‘qūb al-Sijistānī, predicador (*dā‘ī*) ismaelí del siglo décimo de la era común, desarrolla en su *Libro de las fuentes* (*Kitāb al-Yanābī*) una metafísica política a partir de las fuentes neoplatónicas en árabe que circulaban en su medio intelectual.

Con el estímulo de los califas al-Ma'mūn (813-833 EC) y al-Mu'tašim (833-842 EC), un conjunto de textos de Plotino y Proclo es traducido en Bagdad al árabe en el «círculo de al-Kindī», probablemente por Ibn Nā'ima al-Ĥimšī. En la actualidad, se conserva un conjunto de fragmentos de dichas traducciones, pero se desconoce si son producto de una edición voluntaria de los textos traducidos o el resultado de vicisitudes históricas que dieron lugar a su disgregación. Las versiones en árabe de Plotino que se conservan son *El libro de Aristóteles el filósofo, conocido en griego como la "Teología"* (*Kitāb 'Aristaṭālis al-fāilasūf al-samma bi al-yaūnānīa "Uṭūlūjīa"*), la *Epístola sobre el conocimiento divino* (*Risāla fī al-'ilm al-ilāhī*), y un conjunto de fragmentos atribuidos a un «sabio griego» (*al-shaikh al-yūnānī*) que aparecen en la *Selección del Compendio de Sabiduría* (*Muntakhab siwān al-ḥikma*) y en el *Libro de las sectas y los credos* (*Kitāb al-milal wa al-niḥal*). Las principales versiones de Proclo en árabe son dos: el *Libro del bien puro* (*Kitāb al-khair al-mahd*), y un conjunto de proposiciones editadas por G. Endress en 1973. Sin embargo, alrededor de una decena de textos en árabe contienen otros fragmentos de textos de Proclo.

En el *Libro de las fuentes*, al-Sijistānī presenta dos series de «meta-causalidad» y dos series de «causalidad», en cuyo desarrollo teórico se entrecruzan la

metafísica neoplatónica y las ideas religioso-políticas del ismaelismo fatimí. La primera meta-causalidad es la originación (*al-ibdā'*) por parte de Dios, mediante su voluntad imperativa (*amr*), de la inteligencia (*'aql*; también llamada Predecesora, *sābiq*).

A partir de la inteligencia se desarrollan dos series causales paralelas: una serie ontológica y una serie política. La serie causal ontológica es «tranhistórica». Comienza con la inteligencia, a partir de la emanación (*inbajasa, inba'atha*) del alma (*nafs*; también llamada Sucesora, *al-tālī*), y desde el alma nace el mundo observable: la naturaleza. La serie causal política es «histórica», porque la historia humana se reduce a ella. Comienza también a partir de la inteligencia, con el primero de los siete profetas (*nuṭaqā*): Adam.

La fuente de ambas series causales es única: la inteligencia, quien comunica por igual la inspiración divina (*ta'yīd*) al alma y a los profetas. A partir de esa inspiración, el alma compone (*tarkīb*) el mundo físico, y los profetas componen (*ta'līf*) las escrituras reveladas. Cada escritura contiene un mensaje exterior (*zāhir*): el contenido religioso dado al profeta de cada religión. Sin embargo, las escrituras contienen una misma verdad interior (*bāṭin*), común a todos los mensajes. Esa verdad interior es conocida por quienes acompañan a los profetas como principios (*āsās*) de la interpretación.

La historia humana no es más que el desenvolvimiento de la serie causal política. El ciclo islámico –en el cual Muḥammad es el mensajero de revelación, y 'Alī el fundamento (*asās*) de su interpretación– implica que ese desenvolvimiento ha llegado a su fin. Dado que la humanidad no puede permanecer sin la guía de la verdad interior, luego de 'Alī una serie de imanes (*a'imma*) gobiernan política y espiritualmente a los hombres hasta que el séptimo de ellos, Muḥammad ibn Ismā'īl, entra en estado de ocultación (*ghayba*). Desde aquel momento y hasta que Ismā'īl retorne como mesías (*al-qāim al-mahdī*), los califas fatimíes son los líderes de la humanidad. Del mismo modo que la meta-causalidad da lugar a las dos series –ontológica y política– de causalidad, estas dos series avanzan hacia la segunda meta-causalidad, esta vez no descendente sino ascendente: el retorno de Ismā'īl. Cuando eso ocurra, las dos series causales originadas en la meta-causalidad se condensarán, y la historia –natural y espiritual– se cerrará.