

# Acerca de por qué Aristóteles llama a Zenón el inventor de la dialéctica

**Claudia Marisa Seggiaro.** Universidad de Buenos Aires (UBA)/CONICET (Argentina)

Recibido 31/05/2023

## Resumen

El *Sofista* es una obra actualmente perdida de Aristóteles de la que se conservan escasos fragmentos. En tres de ellos, 1a, 1b y 1c, el Estagirita le adjudica a Zenón la invención de la dialéctica, pese a que las estrategias argumentativas que esta técnica supone son rastreables en diversas obras pertenecientes a diversos ámbitos: la literatura, la historia, la filosofía, la medicina, etc., incluso con anterioridad al desarrollo del pensamiento de este último filósofo. Esto nos lleva a preguntarnos sobre el sentido de esta caracterización y cuáles son los motivos por los cuales Aristóteles la realiza. En este trabajo nos proponemos analizar esta cuestión. Para ello, previamente examinaremos los usos de ciertas prácticas, consideradas posteriormente como dialécticas, por pensadores y escritores que antecedieron o fueron contemporáneos a Zenón. Tras hacer eso, nos centraremos en la reconstrucción de los fragmentos 1a-c del *Sofista* a la luz de otros textos del corpus, como, por ejemplo, *Metafísica* III 4 y *Física* VI 9.

**Palabras clave:** Aristóteles, Zenón de Elea, dialéctica, estrategias argumentativas, refutación.

## Abstract

### About why Aristotle calls Zenon the inventor of the dialectic

The *Sophist* is a now lost work of Aristotle of which few fragments remain. In three of them, 1a, 1b and 1c, the Stagirite attributes to Zeno the invention of dialectics, although the argumentative strategies that this technique supposes are traceable in various works belonging to different fields: literature, history, philosophy, medicine, etc., even prior to the development of the latter philosopher's thought. This leads us to wonder about the meaning of this characterization and what are the reasons why Aristotle makes it. In this paper we propose to analyze this issue. To this end, we will first examine the uses of certain practices, later considered dialectical, by thinkers and writers who preceded or were contemporaries of Zeno. After doing so, we will focus on the reconstruction of fragments 1a-c of the *Sophist* in the light of other texts in the corpus, such as, for example, *Metaphysics* III 4 and *Physics* VI 9.

**Key words:** Aristotle, Zeno of Elea, Dialectics, Argumentative strategies, Refutation.



# Acerca de por qué Aristóteles llama a Zenón el inventor de la dialéctica

**Claudia Marisa Seggiaro.** Universidad de Buenos Aires (UBA)/CONICET (Argentina)

Recibido 31/05/2023

## § 1. Introducción

El *Sofista* es un texto fragmentario de Aristóteles al que suele asociar con la obra homónima de Platón<sup>1</sup>. Al igual que en esta obra platónica, en el *Sofista* de Aristóteles la confrontación entre dialéctica y sofística<sup>2</sup> debió haber sido uno de los contrapuntos centrales (Laurenti, 1987: 496). Como lo indica Laurenti, el tratamiento de la dialéctica fue una cuestión relevante en el pensamiento de Platón y Aristóteles<sup>3</sup>. Esta disciplina exigía, desde la perspectiva del Estagirita, un lugar propio, que permitiese diferenciarla de aquellas otras prácticas imperantes, como la sofística y la erística (*Metafísica* IV 2, 1004b17 ss.; *Refutaciones sofísticas* 34, 183a36-183b12), con las cuales, dado su *modus operandi*, tendía a confundirse. Es quizás por esto que en la serie de fragmentos 1 a-c del *Sofista* Aristóteles supone esta diferenciación, razón por la cual le adjudica a Empédocles el descubrimiento de la retórica y a Zenón el de la dialéctica. En este trabajo, nos centraremos en esta última cuestión: nos interesa analizar por qué Aristóteles caracteriza a Zenón como «*euretés dialektikés*» y qué interpretación de su pensamiento supone esta lectura. La hipótesis que intentaremos mostrar es que, al calificar a Zenón de este modo, Aristóteles no le adjudica la invención de la dialéctica

<sup>1</sup> Pese a que Laurenti (1987: 497) es consciente de las problemáticas que esta asociación supone, considera que los puntos de contacto entre las concepciones platónica y aristotélica de la sofística justifican esta relación (1987: 496). Para Laurenti (1987: 496), el *Sofista* era una reelaboración de las tesis desarrolladas en *Grillo*, obra en la cual hay fuertes reminiscencias del *Fedro* de Platón. Para esta cuestión, véanse también Berti (1997: 84-89) y Vallejo Campos (1994).

<sup>2</sup> Para Berti (1997: 184, n. 201), la relación entre ambos textos estaría dada, entre otras cosas, porque en ellos se trata a Zenón como descubridor de la dialéctica (Platón, *Sofista* 253 c-d; Aristóteles, *Sofista* 1a-c).

<sup>3</sup> Para Aristóteles, la dialéctica era una disciplina útil para la filosofía, porque permite acceder a los primeros principios (*Tópicos* I 2), mientras que, para Platón, sobre todo en los diálogos de madurez, era *epistéme* en sentido estricto (*República* VI-VII). Véase Fink (2012).

sino que le concede el haber realizado en el terreno de la filosofía la sistematización de una práctica preexistente. Para ello, dividiremos el trabajo en dos partes. En la primera, analizaremos cómo cierto *modus operandi* o práctica, calificados posteriormente como «dialécticos», eran empleados con anterioridad o de forma simultánea al desarrollo del pensamiento de Zenón en ámbitos muy diversos. En la segunda, nos centraremos en el análisis de la serie de fragmentos 1a-c del *Sofista*, para establecer el alcance de la declaración aristotélica.

## § 2. Usos literarios, retóricos y filosóficos de la dialéctica

El sustantivo *dialektiké* es un derivado del verbo *dialégomai*, cuyo sentido primario es ‘dialogar o conversar con alguien’ y cuya forma nominal es el sustantivo *diálogos* (Janssens y Johnstone, 1968: 174). En cuanto tal, *dialégomai* es un compuesto de *légo*, ‘hablar’, y la proposición *diá*, que indica ‘movimiento’ (Gobry, 2000: 36). En el uso ático, argumenta Sichirollo (1977: 14), *diá* expresa ‘emulación o la concurrencia de varios sujetos en una acción con influencia recíproca’. Ejemplo de ello es el uso de ciertos verbos, como, *diamologéomai* (entenderse, establecer algo de mutuo acuerdo), *diakeléúomai* (animar, exhortar unos a otros) y *diaboáomai* (gritar en una competencia). Desde su perspectiva (1977: 14), esta observación bastaría para explicar el significado general y fundamental del verbo *dialégomai*, un significado que permanecerá constante en la lengua y la literatura antiguas.

No obstante, según Janssens y Johnstone (1968: 174), uno de los problemas fundamentales en relación con la dialéctica es fijar el momento (o momentos) en que irrumpe como un método asociado con el pensamiento filosófico o con el pensamiento en tanto sistema filosófico. Si bien Wolff (2016: 21) no menciona el trabajo de estos estudiosos, haciéndose eco de esta cuestión, sostiene que la dialéctica, en tanto arte de interrogar y responder (2016: 22), no es un concepto inventado por la filosofía, sino una práctica social, que la filosofía utiliza y teoriza<sup>4</sup>. Wolff advierte que solemos

---

<sup>4</sup> Lee (1967: 114) sostiene que Aristóteles establece reglas para una práctica ya existente. Para este autor, en los *Tópicos* Aristóteles realiza un manual de dialéctica, pero no presenta una invención suya. Dicho escrito, indica Lee, no hubiera existido, si la discusión dialéctica no hubiera sido una práctica generalizada entre los griegos de su época. Para este autor es a Zenón a quien la dialéctica de los siglos V y IV le debe su método y espíritu.

referirnos a la dialéctica como el conjunto de instrumentos argumentativos de determinados filósofos o como un método de discusión crítico entre dos individuos destinado a resolver un conflicto de opiniones mediante un intercambio de argumentos. Sin embargo, señala Wolff, la dialéctica así entendida era una práctica que existía con anterioridad e independientemente de todas las doctrinas. Si bien retóricos, historiadores y filósofos han ayudado a establecer sus reglas, esto no implica que podamos hablar de una «dialéctica sofística» o «socrática» o «platónica» o «aristotélica» como si sólo hubiera existido en los textos o las cabezas de Protágoras, Platón o Aristóteles, sino de diferentes interpretaciones y posiciones frente a «una realidad histórica», que posteriormente cada pensador practicaba a su manera (Wolff, 2016: 23). Wolff (2016: 24), establece cuatro formas de implementar esta práctica: la retórica, que habría tenido una impronta social y política; la socrática, orientada hacia fines eminentemente éticos; la platónica, que, a la luz del *Parménides* 136b y ss., se presenta como un ejercicio o método refutativo; y, finalmente, la aristotélica, que sintetiza y resignifica las anteriores maneras de entenderla.

Sichirolo (1977: 14) habla de «usos prefilosóficos» del término dialéctica, retrotrayendo la cuestión aún más. Sichirolo señala que, si bien el verbo *dialégomai* y sus derivados son utilizados por autores del siglo V a. C., hay registros de sus usos en Homero, con los sentidos de ‘hablar con uno mismo’ o ‘deliberar’ (Janssens y Johnstone, 1968: 174)<sup>5</sup>. Con estas mismas acepciones, es usado por Safo, quien en el fragmento 134, exclama «ζὰ <τ’> ἐλεξάμαν ὄναρ κυπρογένηα» (Te hablé en un sueño, Cipris). Según Sichirolo (1977: 21) el término aparece también con estos significados en Arquíloco (fr. 108 Diehl). No obstante, esto sería evidencia de un uso genérico del término y no técnico, con lo cual no sería en sí mismo una prueba de la existencia de cierta práctica extendida como pretende Wolff.

Sin embargo, el análisis de los procedimientos retóricos utilizados en la Grecia antigua, con anterioridad al siglo IV a. C., nos permite dar algunos pasos en la dirección de la tesis de Wolff. Centrándose en las estrategias argumentativas implementadas por su autor, Livov y Spangenberg (2012: 21 n. 2) señalan que en la *Iliada* el uso de la palabra en las asambleas de guerreros (*Iliada* I. 53-67; I. 248-249) anticipa el discurso deliberativo (*Iliada* I. 53- 67; I. 248-249). En esta misma obra, en

<sup>5</sup> Véase *Iliada* XI 407.

XVIII. 497-508, al realizar la descripción de la escena grabada en el escudo de Aquiles, podemos encontrar una prefiguración del uso forense de la retórica, que anticipa la utilización de ciertos procedimientos dialécticos. Allí, en el contexto de un pleito en el mercado, se enfrentan dos individuos con argumentos opuestos: el de quien sostiene que había pagado y el de quien replica no haber recibido ningún pago. Ambos reclamaban un árbitro que medie el conflicto. Paralelamente, el autor del texto declara que los encargados de dar el dictamen tenían la posibilidad de ganar dos talentos de oro, si daban la mejor sentencia (*Iliada* XVIII 497-508).

Este modo de proceder aparece también en los escritos conservados de Solón. Según Noussia (1999: 9), encontramos en este pensador, especialmente en su abordaje de los poetas más antiguos y contemporáneos (Mimnermus en fr. 26 G. -P. 2 = 20 W. 2)<sup>6</sup>, un *modus operandi* dialéctico y agonístico. Si bien Plutarco no habla de procedimiento dialéctico, en *Vidas paralelas* II, 10 3, al referirse a las diferentes versiones sobre el conflicto por Salamina entre megáricos y atenienses, describe la presentación que Solón habría realizado frente a los jueces, con el objeto de refutar (*exelégxai*) a los megáricos y fortalecer la pretensión de los atenienses sobre la isla. En este contexto, Plutarco comenta uno de los argumentos refutativos de Solón, aquel basado en la disposición de los cadáveres allí enterrados. Según Solón, los cadáveres no se encontraban tal como los enterraban los megáricos, sino como lo hacían los atenienses. Incluso alega que, en cada tumba, había un cadáver y no tres o cuatro, como acostumbraban los megáricos. De este modo, muestra la inconsistencia entre sostener que Salamina pertenecía a los megáricos y las prácticas no megáricas de sus habitantes<sup>7</sup>.

En el ámbito filosófico, Berti (1987: 20) repara en el procedimiento argumentativo de Parménides<sup>8</sup> para probar que sólo hay una vía posible para conocer y pensar: la del

<sup>6</sup> Al analizar el fenómeno de la intertextualidad en la Antigüedad, Queirós Campos (2011: 22) sostiene que Arquíloco en el siglo VII a. C y posteriormente Jenofonte, Heráclito, Eurípides y Aristófanes mantienen en sus obras una especie de «diálogo crítico» con sus predecesores que permite hablar de una literatura agonística. Ahora bien, esto último es también una de las características que tendrá la dialéctica aristotélica, razón por la cual la intertextualidad así planteada es una señal de que la dialéctica aúna un conjunto de procedimientos que ya estaban establecidos.

<sup>7</sup> Véase también *Vidas paralelas* II 4, 5-6.

<sup>8</sup> En *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias* de pseudo-Aristóteles, se le atribuye a Jenófanes un modo parecido de proceder. Para demostrar la imposibilidad de la generación, en 877a extrae las consecuencias indeseables que se desprenden de la tesis contraria. Sin embargo, alegan Eggers Lan y Juliá, «los

ser. Para Berti, Parménides afirma la vía del ser refutando la tercera vía, aquella que refleja las opiniones de los mortales. Por tal motivo, Berti, rescata el uso de *élenchon* en el fragmento B7: «juzga en cambio con la razón la combativa refutación enunciada por mí» (trad. Gómez Lobo). Si bien Berti alega que es posible que dicho término aun no designe la refutación como elemento típico de la dialéctica, alerta sobre el hecho de que la demostración de la validez de la vía del ser se obtiene a través de la refutación de la tercera vía, la que admite tanto el ser como el no ser, ya que cada una de las «pistas» (*sémata*) a favor de la primera vía está constituida por la refutación de una «pista» contraria a favor de la tercera<sup>9</sup>. Esta refutación es posible, desde la perspectiva de este autor, en virtud de la univocidad del ser y el no ser, presupuesto esencial de la filosofía parmenídea. Al hacer esto, lo que formula no es el principio de no contradicción, sino el principio de identidad, o una tesis de la que derivará dicho principio (1987: 22). Finalmente, afirma Berti, hace uso de la refutación, y así inaugura el ejercicio de la dialéctica. Sin embargo, según Berti, en función de que la prueba de Parménides ya suponía la unidad, su demostración no puede ser considerada dialéctica en sentido estricto.

Untersteiner (1979: CXXXIII) es más categórico al sostener que en su poema Parménides presenta una discusión metodológica que tiene una impronta lógica. Para este autor, se trata de un verdadero *élenchos* basado en la postulación de un conjunto de proposiciones negativas<sup>10</sup>. Untersteiner (1979: CXXXII) describe este procedimiento como una prueba realizada a partir del tratamiento de las polémicas contra los partidarios de la segunda vía, la del no ser, y la tercera vía, la que sostiene el ser y no ser y, por ende, mediante la utilización de un método dialéctico, que precede al método aristotélico (*Analíticos primeros* II 20, 66b11).

Según Fattal (2001: 17), el análisis de las ocurrencias de *lógos* (frs. 1, 15; 7, 5; 8, 50 DK) en el poema de Parménides devela en qué medida el eléata sienta las bases para

---

argumentos presentados en este tratado revelan un manejo lógico que, en el caso de Jenófanes, es totalmente anacrónico» (1981: 279). Véase Cassin (2015: 32).

<sup>9</sup> Bochenski (1951: 16) afirma que, para los antecesores de Aristóteles, «dialéctica» significaba discusión o diálogo en el que el oponente intenta refutar alguna afirmación. Para ello, esos pensadores usaban diferentes formas de la *reductio ad absurdum*. Los principios sobre los que se basaban para proceder de este modo no fueron concebidos como leyes lógicas sino como reglas, aunque, en ese momento ambas eran indiferenciables.

<sup>10</sup> Según Untersteiner, (1979: CXXXIV) «non può non procedere diversamente che eliminando continuamente dalla definizione dell'*éov* tutte le determinazioni allotrie. Non c'è dubbio: quale il metodo, tale l'ontologia».

una reflexión sobre el lenguaje y la dialéctica que será desarrollada posteriormente por Platón. Para Fattal, Parménides ocupa un lugar privilegiado en la historia de la filosofía occidental al asignar al *lógos* el poder de decir la verdad del ser y al desarrollar por primera vez la idea de una razón crítica capaz de distinguir lo verdadero de lo falso y separar el ser del no ser.

En relación con la retórica, en *Contra los profesores* II 96-99, al describir el proceder de Córax y Tisias, a quienes se le atribuye los primeros tratados de esta disciplina, Sexto Empírico (*Contra los profesores* II 95-96), pone el acento en ciertos procedimientos empleados por estos pensadores<sup>11</sup>, entre ellos, el uso de las antilogías, que también son usados en la dialéctica. Para Sexto Empírico, Córax y Tisias se encuentran entre quienes defienden causas contrarias, por tal motivo, no sólo no resuelven el asunto disputado, sino que lo agudizan, «enturbando además la mente de los jueces» (*id.*). Según Cole, (199: 73), el modo de proceder de Córax habría sido similar al de las tetralogías de Antifonte: se presentaban alegatos en pro y en contra de una tesis determinada sobre casos judiciales. Aristóteles describe este *modus operandi* en *Retórica* II 24, 1402a18-21<sup>12</sup>:

Si uno no está incurso en una causa<sup>13</sup>, por ejemplo, si uno es débil, puede escapar a una acusación de violencia (porque no es probable); pero igualmente (puede), si está incurso, por ejemplo, si es fuerte (porque no es probable, supuesto que iba a parecer probable). [Aristóteles, 1994]<sup>14</sup>

Como lo indica Melero Bellido (1996: 28), la antilogía, método utilizado por los sofistas, consistía «en oponer dos argumentos opuestos, para producir, con ello, una contradicción». Era una técnica específica de argumentación que radicaba en encontrar un *lógos* diferente al del oponente con el objetivo de que este deba aceptar los dos *lógoi*

<sup>11</sup> Para un análisis de la obra de Córax y Tisias, véanse Hinks (1940); Cole (1991).

<sup>12</sup> Platón *Fedro* 273a-274a y Sexto empírico *Contra los profesores* II 97.

<sup>13</sup> La inspiración de Córax y Tisias no fue el debate democrático, sino las demandas por propiedades confiscadas por los tiranos, tras la caída de estos últimos (Cole, 1991: 68).

<sup>14</sup> El tratamiento aristotélico de los argumentos de Córax (*Retórica* I 12, 2; II 24 y II 24, 1402a17-25) es una prueba de que este se valía de las antilogías, aunque su estrategia argumentativa haya estado fundada en el principio de probabilidad. En II 24, 1402a17-25, Aristóteles atribuye el mismo *modus operandi* a Protágoras, cuyo fin era hacer más fuerte al argumento más débil. En ambos casos, identifica sus maneras de proceder con el empleado por la retórica y por la erística.

o abandonar el suyo. Un exponente emblemático de este modo de proceder fue Protágoras, para quien,

[...] sobre cualquier asunto es posible defender, con la misma validez, una tesis como su contraria, incluso a propósito de esa misma proposición, dado que cualquier asunto puede ser defendido en un sentido o en su contrario. [Séneca, *Cartas* 88, 43]

No obstante, en el siglo V a. C. el procedimiento descrito hasta aquí no era utilizado sólo por los sofistas, sino también por algunos poetas. Un ejemplo de esto es las *Euménides* de Esquilo. Bieda (2012: 85-86) subraya que en esta obra, Atenea, encargada de realizar el arbitraje del juicio contra Orestes, escucha ambas partes del litigio (Esquilo, 2000: v. 428), que defienden tesis contrapuestas: 1) la que sostiene el matricidio doloroso y 2) la que califica el asesinato de Yocasta como una defensa del honor del padre muerto (v. 628). Dado que el asesinato de Agamenón en manos de Orestes es un hecho insoslayable, lo que se debe demostrar es si fue cometido justa o injustamente. Lo relevante es el entramado argumentativo generado por Esquilo para lograr esto, pues en la primera parte hará que el corifeo exponga las aparentes inconsistencias de la defensa de Apolo a Odiseo, alegando que este:

[...] concede mayor importancia a la muerte de un padre, pero él bien que ató al suyo, al anciano Crono ¿Cómo no va a haber contradicción entre esto y lo que tú dices?» [Esquilo, 2012: vv. 640-643]<sup>15</sup>

A esto, suma la creencia de los interlocutores de la obra y sus espectadores acerca de que la madre es lo más querido (607-608).

Frente a este alegato, Apolo funda la defensa de Orestes en las siguientes tesis: 1) el que engendra es el que fecunda, esto es el padre, y 2) puede haber un padre sin que haya madre (658 y ss.). Ejemplo de esto sería el caso de Palas Ateneas, la hija de Zeus y mediadora del juicio. El objetivo de esto no sólo es restarle valor al papel de la madre

<sup>15</sup> Un procedimiento análogo aparece en las *Suplicantes*, obra datada entre el 468 y 463 a. C. En los versos 226-230, luego de que Danao diera las instrucciones de cómo debiera ser el discurso de las Danaides, da un argumento basado en una analogía con el objeto de demostrar la contradicción entre aceptar el carácter estimable de los hijos del rey de Egipto y la caracterización de «criminales» que deberían recibir, dadas sus intenciones: unirse a las hijas de Danao contra su voluntad. La analogía se basa en la creencia de que nadie juzgaría pura a un ave que come carne de otra ave. Véase, Clavo (2006: 75-78).

en la generación sino también poner en tela de juicio la maternidad de Yocasta. Por medio de esto, Apolo pretende demostrar que las contradicciones marcadas por el corifeo son sólo aparentes y que el crimen cometido por Orestes fue justo. Los procedimientos utilizados por el corifeo y Apolo no parecen diferir de los descriptos hasta aquí y que posteriormente serán utilizados como parte de lo que se denominarán como «procedimientos dialécticos»<sup>16</sup>.

Wolff (2016: 23, n. 1) sostiene que la práctica expresada mediante el término *dialektiké*, era conocida también en los círculos médicos. De hecho, en *Sobre la naturaleza del hombre* 1, alega Wolff, su autor alude a las disputas verbales (*antilévousin*) como una práctica extendida. En *Sobre la medicina antigua* 13, explícitamente se establece que la disertación se hará siguiendo el «nuevo estilo, es decir partiendo de un postulado». Dicho método consistía en la revisión del estatus de la medicina sobre la base del examen y confrontación con ciertos postulados filosóficos existentes (Lara Nava, 1983: 127), procedimiento que guarda analogías con el de Aristóteles.

El análisis realizado hasta aquí muestra que, como lo indican Lee (1976) y Wolff (2016), el *modus operandi*, utilizado primero por Zenón y posteriormente por Aristóteles, era una práctica relativamente instaurada y extendida en diferentes ámbitos. Esto nos lleva a pensar que el método dialéctico implementado por ellos era, en gran parte, una reapropiación, resignificación y cristalización de dicha práctica.

Elegimos el análisis de pasajes de obras atribuidas a Homero, Solón, Parménides, Córax<sup>17</sup> y Protágoras, pues son antecedentes o cronológicamente cercanos a Zenón. La figura de Protágoras es relevante, pues, tanto Aristóteles (*Física* VI 11 5, 250a20-25) como Simplicio (*Comentario a la Física de Aristóteles* 1108, 18-28), los vinculan. Simplicio (*Comentario a la Física de Aristóteles* 1108, 18-28) sostiene que el interlocutor del argumento sobre el grano de mijo de Zenón era Protágoras, lo cual indica que no sólo conocía sus tesis, sino también sus procedimientos argumentativos<sup>18</sup>. Esto es un indicio

<sup>16</sup> Aristóteles utiliza un procedimiento análogo en *Física* VI 9 239b ss. para mostrar que las contradicciones marcadas por Zenón en sus argumentos son aparentes. Para ello, primero presenta los argumentos del presocrático y luego los principios por los cuales el argumento de este último se torna inadmisibile.

<sup>17</sup> Córax escribió su obra alrededor del 476 a. C., por lo que él y su discípulo Tisias debieron de haber sido del mismo período o de un período próximo a Zenón. Véase Code (1991).

<sup>18</sup> Según Lee (1967: 122), «*Protagoras's dictum about the δύο λόγοι can thus in all probability be traced to Zeno: Zeno deduced from his adversaries' hypotheses contrary conclusions, producing an 'antinomy', and Protagoras drew the inference that it is always possible to construct such an antinomy on any question*».

de que el modo de proceder que el presocrático readapta o sistematiza ya gozaba o comenzaba a ser presentado como una estrategia discursiva en el momento en que desarrolló su pensamiento.

La *Euménides* de Esquilo se escribió en 458 a. C. aproximadamente. La datación de *Sobre la naturaleza del hombre* y *Sobre la medicina antigua* es más incierta, aunque se considera que fueron escritas entre el 440 y 400 a. C. Pese a que Cordero alega que el libro de Zenón referido en el *Parménides* de Platón no podría ser anterior al 465 a. C. (1987: 25, n. 2), este autor ubica el acmé de Zenón entre el 468 y 450 a. C. Esto sitúa a la tragedia de Esquilo en un período relativamente próximo al de Zenón pero no nos permite decir que este último haya ejercido una influencia sobre el primero. De hecho, la estructura agonística de la tragedia podría marcar una influencia en el sentido inverso<sup>19</sup>. En cuanto a los tratados hipocráticos mencionados, si su datación es correcta, son posteriores<sup>20</sup>. De hecho en *Sobre la ciencia médica* <sup>21</sup>, texto escrito entre el 440 y 400 a.C., hay un argumento de raigambre eleática —el que da cuenta de la equiparación entre ser, pensar y decir— que tiene una marcada impronta refutatoria.

En función de esto, las preguntas centrales que se generan son ¿por qué Aristóteles en el *Sofista* considera que Zenón de Elea es el creador de la dialéctica?, ¿qué alcance tiene esta última declaración del Estagirita? Y, en todo caso, ¿qué papel tuvo Zenón en el desarrollo de una estrategia argumentativa que sería central en muchos pensadores posteriores, incluido Aristóteles? Son estos interrogantes los que intentaremos abordar en el siguiente apartado.

---

<sup>19</sup> Véase nota 15. Allí aludimos a las *Suplicantes* de Esquilo, obra que, por su datación, es anterior o contemporánea del libro de Zenón.

<sup>20</sup> Según Lara Nava (1983: 127), *Sobre la medicina antigua* fue redactado entre 440 y 400 a. C., probablemente después de *Pronóstico*, *Sobre la enfermedad sagrada* y *Sobre la dieta en las enfermedades agudas*.

<sup>21</sup> García Gual (1983: 102-105) caracteriza el modo de proceder del texto como *dialéctico* (1983: 104). Véase también Vegetti (en Ippocrate, 1965: 9-78).

### § 3. La caracterización aristotélica de Zenón como *eurētén dialektikés*

En los fragmentos 1a<sup>22</sup>, 1b<sup>23</sup> y 1c<sup>24</sup> del *Sofista*, Aristóteles le adjudica a Zenón la invención de la dialéctica. Mientras el fragmento 1c es citado por Sexto Empírico (*Contra los profesores* VII 6-7), 1a y 1b son transmitidos por Diógenes de Laercio en dos contextos distintos: el comentario sobre la vida y obra de Empédocles (*Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* VIII 57) y la escueta sistematización sobre la vida y pensamiento de Zenón (*Vidas* X 25). En esta segunda ocasión, Diógenes basa su exposición en el *Sofista* (frag. 1b) de Aristóteles, pero también en algunos diálogos platónicos, como el *Parménides*, el *Sofista* y el *Fedro*. Del *Fedro* 261c, retoma la caracterización de Zenón como Palamedes eleático. Esto es relevante, si se tiene en cuenta que algunos autores, por ejemplo, Berti (1987: 25), consideran que el testimonio de Aristóteles sobre Zenón es dependiente de la descripción platónica. Para Berti (1987: 25), Platón esboza una caracterización puramente negativa de Zenón<sup>25</sup>, pues, al llamarlo «el Palamedes eleático»<sup>26</sup>, establece que el arte por él inventado, la antilogía (*antilogiké*)<sup>27</sup>, sólo consistía en producir contradicciones, esto es, en hacer que las mismas cosas parezcan semejantes y disímiles, unas y muchas, inmóviles y en movimiento. Por tal motivo, en el *Fedro* Platón considera el método de Zenón como un engaño y a su artífice como un precursor de Gorgias.

Lee (1967: 118-119) considera que la descripción realizada por Platón en el *Fedro* permite relacionar a Zenón con el surgimiento de la erística. Sin embargo, Lee (1967: 113), a diferencia de Berti, parece hablar de Platón y Aristóteles como fuentes

<sup>22</sup> 1 a: «Aristóteles en el *Sofista* dice que Empédocles fue el primero que inventó [*eurēin*] la retórica y Zenón la dialéctica» (Aristóteles, 2005: 91).

<sup>23</sup> 1 b: «Dice Aristóteles que Zenón fue el inventor de la dialéctica, igual que Empédocles lo fue de la retórica» (Aristóteles, 2005: 92).

<sup>24</sup> 1 c: «Aristóteles dice que Empédocles fue el primero que inició la retórica... Parménides no parece que fuese inexperto en la dialéctica, puesto que Aristóteles, a su vez, supuso que Zenón, compañero de aquél, fue el fundador de la dialéctica» (*ib.*).

<sup>25</sup> Véase Cornford (1989: 122-123). Platón, argumenta Cornford, calificaba el libro de Zenón como un ensayo de controversias erísticas. Si bien los estudiosos modernos estiman que los argumentos de este pensador eran profundos y válidos, Platón (*Fedro* 261d) consideraba a su mentor un mero sofista, que podía hacer que la misma acción pareciera correcta o incorrecta, según les plazca. Ni Platón ni Aristóteles, alega Cornford, tratan a Zenón como un filósofo serio.

<sup>26</sup> Para Marion (2014: 399, n.), «la référence à Palamède laisse donc entendre que Zénon est un inventeur, celui de l'antilogique en tant que tekhnê, qui serait elle aussi un bienfait».

<sup>27</sup> Véase Kneale y Kneale (1962: 9); (Fattal, 2001: 39).

diferentes para la reconstrucción del pensamiento de Zenón y, por lo tanto, independientes. Para este autor, Aristóteles enmarcó su definición de la dialéctica en la práctica griega real de su época y no en relación con una escuela o círculo específico; por lo tanto, su testimonio permite hacernos una mejor idea de la influencia de Zenón. Si bien Lee considera que Zenón era visto como un erístico, hay dos razones por las cuales fue considerado (1967: 118-119) el verdadero fundador de la dialéctica: 1) la erística era el aspecto negativo de la dialéctica; 2) la distinción aristotélica entre dialéctica y erística radicaba en que la segunda hacía un uso contencioso de sus argumentos. Lee (1967: 7) argumenta que los testimonios sobre Zenón son una prueba de que su modo de proceder era consistente con la caracterización aristotélica de la dialéctica. Tanto el método de Zenón como el de Aristóteles consistían en refutar a sus oponentes mostrando que sus opiniones suponían contradicciones. Es por esto por lo que en el siglo V y IV a. C. la dialéctica en general y el método aristotélico en particular se erigieron como deudores del *modus operandi* implementado por Zenón.

Posiblemente, al realizar su interpretación, Lee tenga en mente *Refutaciones sofísticas* 34, 183a36-183b12, en donde Aristóteles sostiene que la dialéctica guarda cierto parentesco con la sofística y la erística. En función de este pasaje y de otros de igual tenor, como *Metafísica* IV 2, 1004b17ss, no coincidir con Lee es difícil. No obstante, su interpretación no está exenta de dificultades. La primera es formulada por él mismo. Lee (1967: 115) resalta que en el último capítulo de las *Refutaciones sofísticas* Aristóteles alega que nadie antes que él ha tratado de los razonamientos dialécticos y erísticos. Lee cree resolver la aparente contradicción entre esta declaración y el fragmento del *Sofista*, sosteniendo que la originalidad que reclama para sí en *Refutaciones sofísticas* es la de un sistematizador y no la de un inventor. No es que Aristóteles niegue que otros pensadores hayan usado la dialéctica y la erística<sup>28</sup>, lo que afirma es que ninguno ha establecido reglas para su implementación o ha analizado su uso. Ahora bien, si, tal como lo indica este autor (1967: 113-115), la dialéctica era una práctica extendida en la Antigüedad y Aristóteles se autopercibe como el primero en haberla sistematizado ¿en

---

<sup>28</sup> Berti (2004: 354) resuelve este problema, alegando que en *Refutaciones sofísticas* Aristóteles no se refiere al ejercicio concreto de la dialéctica, sino a la composición de una obra sobre ella, por lo que su afirmación no es incompatible con la atribución de la invención de esta técnica a Zenón.

qué sentido Zenón fue su *euretés dialektikés*? y, en función de ello, ¿cómo debiéramos describir a este pensador?

Por otra parte, si bien Aristóteles reconoce el parentesco entre dialéctica, sofística y erística, esta es una de las causas por las cuales se esfuerza en distinguirlas (*Tópicos* I, 1; *Refutaciones sofísticas* 11, 171b3-172b4). Dado esto ¿por qué en el *Sofista* el Estagirita afirma que Zenón es el *euretés* de la dialéctica y no de la erística o, lisa y llanamente el precursor del modo de proceder que estas técnicas suponen? Por otra parte, resulta claro que en el *Sofista* Aristóteles percibe cierta diferencia entre dialéctica y sofística, porque, de hecho, les adjudica su aparición a pensadores diferentes.

Untersteiner (1963: 8) explica la vinculación aristotélica de Zenón con el origen de la dialéctica partiendo de la ambivalencia de «*dialégesthai*». Este autor, indica que *dialégesthai* se usaba para referirse a la erística como técnica, fue resignificado posteriormente por Sócrates (Platón, *Gorgias* 471e) y alcanzó su significado pleno con Platón, aunque, en este último caso, no haya dejado de presuponer la búsqueda por el «*tí estin*» socrático<sup>29</sup>. En el caso de Zenón, arguye Untersteiner, la dialéctica consistía en extraer las consecuencias imposibles que las tesis de su adversario implicaban (Platón, *Parménides* 127d- y ss.). Por tal motivo, se puede decir que Zenón habría equiparado dialéctica con antilogía (Untersteiner, 1963: 8). Ahora bien, esta caracterización de la dialéctica zenoniana es perfectamente compatible con la aristotélica. Por esta coincidencia, concluye Untersteiner, Aristóteles puede decir que Zenón fue el inventor de la dialéctica en el sentido aristotélico, sin por ello negar el mérito de Platón, que, además, dio un significado muy diferente a la palabra. «*Zenone è, per Aristotele, dialettico, in quanto possedeva di già l'arte del discutere, cioè del trarre conseguenze da premesse probabili*» (Untersteiner en Zenone, 1963: 9).

No obstante, en la primera parte vimos que este *modus operandi* descrito como «dialéctica zenoniana» por Untersteiner era una práctica extendida en la Antigüedad en diferentes ámbitos. De hecho, para probar esto, en esa instancia, citamos el análisis que este autor hace del poema de Parménides, en el cual no sólo le atribuye el uso de la dialéctica, sino que relaciona su procedimiento con el aristotélico. Ahora bien,

<sup>29</sup> Janssens y Johnstone (1968: 177). Untersteiner señala que, para los contemporáneos de Platón, la dialéctica era un procedimiento erístico.

Parménides es anterior a Zenón, por lo tanto, la pregunta sobre qué quiere decir Aristóteles al atribuirle la invención de la dialéctica a este último sigue vigente.

Kneale y Kneale (1962: 8) restringen el alcance de la afirmación realizada por Aristóteles en el *Sofista* al indicar que lo que le atribuyó a Zenón fue el descubrimiento del uso de la *reductio ad impossibile* en la *Metafísica*. Para estos autores, establecida por Zenón como método de razonamiento filosófico, la dialéctica tuvo una larga historia: fue practicada por Sócrates, por los llamados «socráticos menores», especialmente por los megáricos, y por Platón, quien recibió la influencia de Sócrates, de Parménides y de Zenón. No obstante, esta interpretación de las palabras de Aristóteles también tiene sus dificultades, pues, como lo indicamos en la primera parte, Parménides empleó antes que Zenón la reducción al absurdo en el ámbito metafísico para demostrar la vía del ser. Dado esto, ¿por qué sería Zenón el responsable de impulsar la reducción al absurdo y con ello la dialéctica en el ámbito metafísico y no Parménides?

Desde la perspectiva de Barnes (1982: 185), cuando Aristóteles llamó a Zenón el padre de la dialéctica, por «dialéctica» entendía «lógica». Sobre la base de esto, los estudiosos modernos consideran a Zenón como el primer lógico consciente de sí mismo o como el inventor del argumento por reducción<sup>30</sup>. Sin embargo, Barnes (1982: 186)<sup>31</sup> no cree que Zenón haya sido el primer pensador en utilizar la reducción al absurdo o el primer lógico; pues, subraya, otros habían utilizado este recurso antes que Zenón, y nadie estudió lógica con anterioridad a Aristóteles. Según este autor, lo que se presenta en el *Parménides*, obra utilizada como fuente para la reconstrucción del pensamiento de Zenón<sup>32</sup>, es lo que estaba latente en la realidad histórica. Barnes es

<sup>30</sup> Según Calogero (1967: 178), para Aristóteles Zenón era inventor de la dialéctica en el sentido original de la palabra, pues su proceder radicaba en aceptar provisoriamente la premisa contraria y demostrar los absurdos que se desprenden de ella. Su *modus operandi* era el primer gran ejemplo de arte dialéctico, es decir, del uso del diálogo para discutir, persuadir o refutar al interlocutor. No obstante, sostiene Calogero, posteriormente los estudiosos le concedieron a la definición aristotélica de Zenón un sentido más profundo que el que realmente tenía, porque para Aristóteles la palabra tenía un valor diferente al nuestro y para Zenón todavía no tenía ninguno (Calogero, 1967: 179).

<sup>31</sup> Barnes (1982: 186), describe a Zenón como un erístico que ha formulado algunos argumentos inteligentes y ciertas explicaciones paradójicas. Makin (2014: 39) afirma que el objetivo de Zenón es cuestionar la confianza que tenemos en las creencias del sentido común. Sin embargo, al hacerlo, no desafía a quienes sostienen esas creencias, sino que se refugia explícitamente en las ideas y argumentos de Parménides, fallando en su favor. Por este motivo, fue tratado como un traficante de paradojas, dispuesto a plantear problemas a cualquiera que pueda. Para una lectura opuesta a esta línea exegética, véase Rossetti (2017).

<sup>32</sup> *Parménides* 127e ss.

categorico cuando afirma que los fragmentos de Zenón no contienen *reductio*: en ellos se toma una hipótesis y se infiere de ella un absurdo; pero nunca se hace el movimiento característico de la *reductio*, por el cual se establece la falsedad de la conclusión. De este modo, Barnes (1982: 185) deja entrever que las lecturas que sostienen que el uso de este recurso era central en el pensamiento de este filósofo son deudas de la reconstrucción que Platón realiza de este pensador (*Parménides* 127e) y que la tradición exegética posterior reproduce diligentemente (Proclo, A 15)<sup>33</sup>.

Teniendo en cuenta el análisis de la primera parte de este trabajo, coincidimos con Barnes en que Zenón no fue el primero en utilizar la reducción al absurdo<sup>34</sup>. Sin embargo, no concordamos en que no se le pueda atribuir su uso<sup>35</sup>. En lo que a nuestro trabajo respecta, la recepción aristotélica de Zenón, es un hecho que Aristóteles en *Física* VI 9 le adjudica al presocrático el empleo de este tipo de argumentos, para negar la existencia del movimiento<sup>36</sup>. Por otro lado, si bien se debe distinguir el uso de un procedimiento lógico de su correspondiente sistematización, tampoco podemos afirmar que no haya realizado ninguna reflexión al respecto<sup>37</sup>.

Al indagar sobre los motivos por los cuales se suele asociar a este pensador con la dialéctica, Cordero (1987: 20-21) señala que la contribución de Zenón a la historia de la filosofía fue exclusivamente metodológica. Para Cordero, de los testimonios de Platón (*Fedro* 261d), de Aristóteles (*Sofista* 1a) y otros pensadores, entre ellos Simplicio (*Comentario de la Física de Aristóteles* 139, 3-ss.), se desprende que, para Zenón, la dialéctica era una suerte de gimnasia<sup>38</sup> mental, consistente en probar una tesis y su antítesis, sirviéndose para ello de algunos procedimientos formales utilizados ya por

---

<sup>33</sup> La primera interpretación del *Parménides* desarrollada por Proclo es que era un ejercicio lógico con un propósito polémico, una sátira del método zenoniano de argumentación. Es posible que Proclo estuviese retomando esta interpretación de la nueva Academia, que habría encontrado en el *Parménides* un documento útil para enseñar el arte de la argumentación destructiva (Dillon, 1987: XXV).

<sup>34</sup> Véase Marion (2014: 398 n. 15). Marion habla de un origen eleático de las antilogías.

<sup>35</sup> Plutarco, *Vidas paralelas*, Pericles 4-5, Simplicio, *Comentario a la Física de Aristóteles* 1288, 37-38. Filópono, *Comentario a la física de Aristóteles*, 49, 2.

<sup>36</sup> Filópono *Comentario a la Física de Aristóteles*, 49, 2; 80, 23; Simplicio, *Comentario a la Física de Aristóteles*, 139 5-7; 141 2-8.

<sup>37</sup> Considerar que no hubo reflexión sobre lógica antes de Aristóteles, teniendo en cuenta los testimonios que actualmente poseemos de algunos pensadores anteriores, como Euclides, Eubúlides, Brisón y Diodoro Crono, por mencionar algunos, es quizá muy arriesgado. Véase Döring (1972); Müller (1985); Mársico (2013).

<sup>38</sup> Marion (2014: 394-395), llama al método de Zenón «antilógico eleático», aunque también lo califica como «antilógico», «dialéctico» o «erístico», indistintamente.

Parménides, como, por ejemplo, la *reductio ad absurdum*. Por tal motivo, argumenta este intérprete, no es posible ubicar a Zenón en ningún sistema filosófico específico. Es por esto que, desde la perspectiva de Eudemo,

[...] parece que Zenón intentaba, a modo de ejercitación, demostrar ambas cosas (o sea, lo uno y la multiplicidad). Por eso era llamado bilingüe; y planteaba dificultades acerca de lo uno con estos argumentos. [Simplicio, *Comentario a la Física de Aristóteles*, 139, en Cordero, f. 36]

Mientras que, para Séneca,

Si creo a Parménides, nada existe, excepto lo uno; si creo a Zenón, ni siquiera existe lo uno. [Epístolas filosóficas 88, 45. 29 A 21, en Cordero, f. 62]

Cabe preguntarse, si esta imagen de Zenón se corresponde con la percepción que Aristóteles tenía de él. Creemos que la lectura de los textos en los que Aristóteles menciona o trae a colación las tesis de Zenón nos devuelven una imagen compleja de este pensador. En este sentido, en concordancia con lo que señala Cordero, lo primero que podemos notar es que, al presentar a Zenón, Aristóteles no lo muestra como defensor de una teoría en particular<sup>39</sup>. Si bien se suele hacer la filiación entre Parménides y Zenón, Aristóteles es ambivalente con respecto a adjudicarle las tesis del

<sup>39</sup> Algo análogo sucede con Platón. Barnes (1982: 185) considera que en el *Parménides* Platón presenta a Zenón como un defensor incidental del monismo, pues su objetivo era mostrar que el pluralismo adolecía de absurdos aún mayores que el monismo. Según este autor, incluso si el pluralismo era absurdo, el monismo no se defiende con ello. De hecho, alega Barnes, algunos de los argumentos de Zenón parecen tener igual fuerza contra el pluralismo que contra el monismo. Quizá por esto, Eudemo lo presenta como un detractor de ambas tesis (Simplicio *Comentario a la Física* 97.9-99-3; 138.3-139.23). Según Gardella (2015: 162), «Aristóteles adjudica la tesis de que todo es uno a Parménides, pero no a Zenón, a quien atribuye un procedimiento argumentativo distintivo en lugar de una tesis específica». No obstante, en este mismo trabajo esta autora reconoce que en *Refutaciones sofisticas* 10, 170b19-25 Aristóteles presenta a Zenón como un partidario de la tesis monista (2015: 162). Esto no implica una refutación a su tesis central, pues, como intentará probar en ese mismo trabajo, en *Metafísica* III 4 Aristóteles lo muestra como un detractor de esta postura. En relación con esto, es importante notar que, cuando Aristóteles aborda la tesis eléata sobre la existencia de un único principio (*Física* I 2-3) o analiza las creencias de aquellos que postulan una única naturaleza (*Metafísica* I 5), menciona o asocia entre sí a Parménides, Jenófanes y Meliso, pero no a Zenón. Esto ha alimentado la interpretación de que para Aristóteles la filosofía de Zenón consistía «en un ejercicio dialéctico que no aspira a demostrar la verdad de una tesis [...], sino a cuestionar, por medio de diversos razonamientos, perspectivas metafísicas tradicionales» (Gardella, 2015: 162).

primero al segundo. Mientras que en *Refutaciones sofísticas* 10, 170b19-25<sup>40</sup>, algunos autores consideran que Aristóteles lo muestra como defensor de la tesis monista (Gardella, 2015: 162), en tanto que le adjudica la identificación entre el ser y lo uno, en *Metafísica* III 4, 1001b7-13, lo caracteriza como un adversario de esta misma tesis<sup>41</sup>. En *Física* VI 9, 239b5-ss, al traer a colación la problemática del movimiento, no lo presenta como un partidario de la tesis inmovilista, sino como un detractor de la tesis opuesta<sup>42</sup>. El objetivo de Aristóteles en esta obra es metodológico, pues al desarticular las paradojas que Zenón formula contra el movimiento cree poder demostrar la necesidad de la existencia de este último, atacando las objeciones que sus posibles adversarios podrían presentarles. Al hacer esto, le adjudica a Zenón un procedimiento refutativo compatible con la reducción al absurdo utilizada en los procedimientos dialécticos por él implementados<sup>43</sup>. Si bien Aristóteles no indica quién es el contrincante de Zenón<sup>44</sup>, el *modus operandi* que le atribuye a este pensador supone que ese adversario existe y que su objetivo habría sido demostrar las consecuencias problemáticas que se desprenden en el caso de aceptar sus hipótesis<sup>45</sup>. En la paradoja de Aquiles (*Física* VI 9 239b14-25), por ejemplo, se parte de la suposición de que el movimiento existe, sin embargo, los absurdos que siguen de la relación entre los dos móviles involucrados: el corredor más rápido y el más lento, conllevan la necesidad de concluir su negación (Cordero, 1987: 52, n. 36). En el argumento del estadio se parte también de una situación hipotética: la existencia de tres series contrapuestas de cuerpos, dos de las cuales son puestas en movimiento, razón por la cual también en este caso toma como punto de partida la existencia de este último<sup>46</sup>, estableciendo nuevamente las

<sup>40</sup> En relación con la problemática que implica interpretar si en este pasaje Aristóteles se está refiriendo realmente a Zenón, véase Dorion (1995: 269).

<sup>41</sup> Sinnott (2022: 209, n. 35) sostiene que el argumento de Zenón expuesto en este pasaje es contra la tesis pitagórica, «según la cual el principio explicativo de la pluralidad es lo uno concebido como punto o como magnitud indivisible». De este modo, desde la perspectiva de Sinnott, Aristóteles no estaría presentado a Zenón como un detractor de Parménides.

<sup>42</sup> Véase también *Física* IV 3, 210b23-32 y VI 2, 233a 21-34.

<sup>43</sup> Véase, Díaz (2017: 179-181)

<sup>44</sup> Véase Cordero (1987: 47-48, n. 33)

<sup>45</sup> En *Metafísica* IV 2, 1004b25, Aristóteles sostiene que la dialéctica es *peirastiké* respecto de aquello de lo cual la filosofía proporciona conocimiento certero.

<sup>46</sup> Para un análisis de la reconstrucción aristotélica de los argumentos de Zenón en la *Física* véanse McKirahan (2017) y Díaz (2017).

consecuencias absurdas que se desprenden de esto: aceptar que tramos de tiempo desiguales deberían ser iguales<sup>47</sup>.

Cabe destacar que la descripción de este modo de proceder no impide que Aristóteles califique a los argumentos zenonianos como paralogismos (*Física* VI 9, 239b5, VI 9, 240a2)<sup>48</sup>. A diferencia de los razonamientos dialécticos<sup>49</sup>, que toman como punto de partida lo plausible, aquello que es admitido por la mayoría o por los sabios (v. Brunschwig, 1967: XXXVI), los paralogismos parten de premisas relevantes pero falsas (*Tópicos* I 1, 101a5-11). Para Aristóteles (*Tópicos* VIII 8, 160b6-10), los argumentos de Zenón pueden ser descritos como contrarios a las opiniones habituales y, por lo tanto, indirectamente, como juicios paradójicos que sería una simpleza creer, al ser contrarios a las creencias corrientes (*Tópicos* I 11, 104b19-28). Por tal motivo, furtivamente los califica de viciosos, pues parten de proposiciones falsas y nada plausibles (*Tópicos* VIII 12, 162b28-30).

Todo esto contribuye a que sin ser calificado directamente por Aristóteles como erístico, Zenón quede al límite de ser visto como tal por los lectores del Estagirita, pues, para este último, los erísticos son:

- «los que, a partir de cosas que parecen plausibles, pero no lo son, prueban o parece que prueban» (*Refutaciones sofísticas* 2, 165b 7-9);

<sup>47</sup> Presuponemos en nuestra exposición la reconstrucción que Cordero (1987: 60-62), Echandía (2007: 281, n. 85) y McKirahan (2002) hacen de este argumento.

<sup>48</sup> Véase *Refutaciones sofísticas* I 164a20-ss.

<sup>49</sup> En *Tópicos* I 1, 101a, 5-17, Aristóteles diferencia el paralogismo de los razonamientos científicos, dialécticos y erísticos. Dado esto, que, desde la perspectiva de Aristóteles, los argumentos de Zenón sean paralogismos no nos permite aseverar que para el Estagirita este pensador sea dialéctico o erístico. Al respecto se debe destacar que en *Refutaciones sofísticas* 4, al analizar las fallas debidas a la acentuación, Aristóteles da ejemplos tomados de Homero (4, 166b 1-9). Según Dorion (1995: 257), una vez detectada la fuente de los argumentos falaces, el objetivo de Aristóteles era mostrar que estos no sólo eran usados por sofistas o erísticos para engañar, sino también en otros ámbitos, incluso en la literatura. Esto explicaría por qué, pese a que le adjudica el uso de argumentos incorrectos y falaces, Aristóteles no califica abiertamente a Zenón y a sus argumentos como erísticos. No obstante, también se debe tener en cuenta que, pese a que el objetivo de Homero no haya sido el engaño, esto no quita que no les atribuya esta intención a los personajes de sus obras. De hecho, en la *Iliada* III 200-202, Odiseo es descrito por su habilidad para el engaño y el uso de esas clases de argucias. Dado esto, es plausible que, para representar a sus personajes correctamente, les haya atribuido estrategias y argumentos falaces, que, si bien aún no estaban sistematizados como tales, ya se empleaban con fines persuasivos y a los efectos de producir el engaño. De ahí que el argumento de Dorion tampoco sirva para negar que Aristóteles haya caracterizado a Zenón como erístico. En todo caso, tal como lo indicamos más arriba, permite alegar la complejidad de la cuestión.

- los que se valen de argumentos que sólo son razonamientos aparentes y versan en torno a las cuestiones sobre las que la dialéctica es crítica, ya que, aunque sus conclusiones sean verdaderas, son engañosos respecto al porqué. (*Refutaciones sofísticas* 11, 171b, 9-11)<sup>50</sup>.

Se debe resaltar que, al sistematizar las tesis de Zenón, aun en aquellos casos en que describe sus argumentos de la manera arriba señalada, nunca indica que procede como los que, al proponerse vencer por todos los medios, se valen de cualquier tipo de recursos, con el único objetivo de lograr la victoria, rasgo distintivo del erístico (*Refutaciones sofísticas* 11, 171b 24-26). Es a Parménides y Meliso a quienes, comparándolos con Heráclito, en *Física* I 2, 185a5-13, llama erísticos; pues discuten por el mero hecho de discutir. No obstante, esto tampoco impide que en *Metafísica* III 4, 1001b14, tras presentar la supuesta tesis antimonista de Zenón, Aristóteles califique de burdo (*phortikôs*) su modo de pensar.

Habiendo arribado a este punto, es relevante destacar que en el *Sofista* Aristóteles dice que Zenón fue el primero en «*eurêin dialektikên*» (fragmento 1a), razón por la cual se lo califica como *euretês dialektikês* (fragmento 1b). Cabe aclarar que el infinitivo *eurêin* tienen el sentido de ‘descubrir o encontrar’ y no simplemente el de ‘inventar’<sup>51</sup>, entendiendo por esto crear algo completamente nuevo o que no existía con anterioridad. Si bien, la expresión usada por Sexto Empírico para citar o parodiar a Aristóteles, «*dialektikês archegôn*» (fragmento 1c), es equivalente a ‘ser fundador/causante/autor de la dialéctica’, siendo uno de los posibles motivos por los cuales los intérpretes le adjudiquen al Estagirita la creencia de que Zenón es el inventor de esta técnica, en el sentido antes señalado, la mención de Parménides en el fragmento por él transmitido es significativa. En esta versión del fragmento se nos dice que Parménides fue experto en el uso de la dialéctica (*Παρμενίδης δέ οὐκ αν δόξαι τῆς διαλεκτικῆς ἀπειρώς εχειν*). Con esto, Aristóteles le atribuye a Parménides, antecesor y maestro de Zenón, la utilización de esta misma práctica<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> En *Refutaciones sofísticas* 179b17-21, Aristóteles descalifica a los argumentos de Zenón, indicando que, «cabe la posibilidad de que uno muestre que se ha probado una falsedad, pero no de mostrar aquello en función de lo que (se ha probado)» (v. Aristóteles, 1988).

<sup>51</sup> Zanatta (2008) traduce «*eurêin*» como «*trovare*», conservando la ambivalencia del término.

<sup>52</sup> Véase la primera parte de nuestro trabajo.

Ahora bien, si Parménides tenía cierto manejo de la dialéctica, es cuestionable que su discípulo haya sido el creador de esta disciplina en cuanto tal. En función de esto, se puede entender que lo que Aristóteles le atribuye a Zenón no es la invención de la dialéctica, sino algo distinto: haber encontrado o establecido las reglas metodológicas de una práctica preexistente que permitían hacer un uso de ella en argumentos filosóficos.

Retomando a Berti (2004: 354), podemos decir que Aristóteles considera que Zenón es el inventor de la dialéctica no como práctica concreta, sino en tanto que habría realizado un tratamiento «científico» de ella<sup>53</sup>. Esto explica por qué, tal como lo vimos en la primera parte, en diferentes ámbitos, incluido el de la filosofía, distintos pensadores y poetas se han valido de un *modus operandi* compatible con lo que posteriormente se calificó como «proceder dialéctico», pese a que Aristóteles considere a Zenón su descubridor. Ahora bien, nuestro análisis se diferencia del de Berti en que consideramos que este es el modo aristotélico de entender el desarrollo de esta técnica y la obra de Zenón, cuyo alcance, debido al carácter fragmentario del pensamiento de este último y del texto en el cual se lo relaciona directamente con la dialéctica, el *Sofista*, es difícil de trazar. De este modo, a diferencia de Berti, que cree estar sistematizando el pensamiento de Zenón basándose en el testimonio de Aristóteles, consideramos que debe trazarse una distinción entre el Zenón que Aristóteles reconstruye y el personaje histórico, que, tal como pudimos constatarlo en este trabajo, debido a sus prácticas argumentativas, fue calificado no sólo como el inventor de la dialéctica, sino también y con la misma vehemencia de la erística<sup>54</sup>.

El análisis de los fragmentos 1a, 1b, 1c, a la luz de *Física* VI 9, donde se presenta a Zenón como un negador del movimiento, de *Refutaciones sofísticas* 10, 170b19-25l,

<sup>53</sup> Véase Spangenberg (2017: 223). Spangenberg, sostiene que el procedimiento adjudicado a Zenón no sólo supone un examen crítico de las tesis del adversario, sino también un método que exhibe las contradicciones que implican, permitiendo demostrar la verdad de las tesis opuestas. Según Berti (2004: 357), la dialéctica, cuya invención Aristóteles atribuye a Zenón, es el arte de argumentar por medio de preguntas y respuestas a favor o en contra de una tesis específica, tratando de refutar al interlocutor. Por tal motivo, es el mismo procedimiento teorizado por Aristóteles, aunque practicado en forma primitiva y en defensa de una filosofía que el Estagirita considera errónea. Véase Marion (2014: 397-398).

<sup>54</sup> Aristóteles no vuelve a referirse a Zenón ni como inventor de la dialéctica, ni calificándolo de dialéctico. De hecho, la reconstrucción que realiza de sus argumentos fue una de las causas por la cual algunos intérpretes lo calificaron de erístico.

instancia en la cual se lo califica como un defensor de tesis monitas, y de *Metafísica* III 4, 1001b14, pasaje en el cual se le adjudica la refutación de la unidad del ser, es un indicio de que, para Aristóteles, los argumentos de este pensador formaban parte de cierto ejercicio con vistas a explorar las reglas de alguna práctica discursiva ya existente<sup>55</sup>. Caso contrario, deberíamos sostener que hay una inconsistencia en la reconstrucción aristotélica de Zenón, pues le atribuye tesis contradictorias o no compatibles entre sí. La sistematización de los argumentos de este pensador en *Física* nos permite concluir que dichas prácticas estaban relacionadas con el uso de las antilogías, esenciales en los procedimientos dialécticos. Esto no entra en contradicción con la afirmación realizada por Aristóteles en *Refutaciones sofísticas* 34, 184b1 ss., pues lo que sostiene allí es que sus predecesores no han realizado una sistematización sobre el tipo de razonamientos que él abordó en esas lecciones, los cuales son en gran medida estructuras lógicas inválidas (Lee, 1967: 122), en cuyo uso Zenón también incurrió.

Se debe tener en cuenta también que Aristóteles trae a colación a sus predecesores en el contexto de sus propios procedimientos dialécticos<sup>56</sup>. Zenón no es la excepción<sup>57</sup>. Si bien esto no invalida el valor del testimonio de Aristóteles, nos alerta sobre el hecho de que su interés no está enfocado en realizar una reconstrucción histórica del presocrático. El carácter fragmentario del texto torna casi imposible aseverar con qué fin Aristóteles alude a Zenón en los fragmentos 1a-1c. Se debe tener en cuenta que del *Sofista* conservamos cinco fragmentos breves, dentro de los cuales se encuentran los fragmentos aquí estudiados, y que en ellos no hay una sistematización de por qué se le atribuye a Empédocles el descubrimiento de la retórica y a Zenón de la dialéctica. Los pensadores que citan o parafrasean estos extractos, Diógenes y Sexto empírico, tampoco analizan la afirmación aristotélica que replican. No obstante, el contrapunto retórica-dialéctica en los fragmentos es significativa. En tal sentido, si bien lo que sostendremos a continuación sólo puede tener el estatus de conjetura, a modo de cierre, es posible pensar que el interés de Aristóteles, al traer a colación a Zenón en el

<sup>55</sup> Pseudo Plutarco (DK 29A) afirma: «Zenón de Elea no expuso nada propio, sino que problematizó aún más acerca de estas cosas <es decir, las estudiadas por Parménides>» (Cordero, 1987: f. 23).

<sup>56</sup> Según McKirahan (2002: 165) por este motivo, algunos intérpretes modernos consideran que Aristóteles es una fuente limitada para la reconstrucción de la historia de la filosofía griega arcaica, pese a que cita y realiza paráfrasis de muchísimos pensadores de ese período. Para esta polémica, iniciada con el libro de Cherniss (1935), véase Guthrie (1957); Mansion (1961); Palmer (2009).

<sup>57</sup> Véase McKirahan (2002).

*Sofista*, sea la de construir una contrafigura<sup>58</sup> del retórico<sup>59</sup>, con el fin de hacer el examen de este último y de diferenciar su práctica de la dialéctica<sup>60</sup>. Si se acepta la tesis defendida en este trabajo, según la cual Zenón fue un pensador que no ha defendido determinadas concepciones ontológicas u ético-políticas, sino que se ha ocupado del desarrollo de ciertas reglas metodológicas para utilizar una práctica preexistente, resulta plausible pensar que para Aristóteles este pensador era la contrapartida de los sofistas o retóricos que no pretendían tener un conocimiento de un ámbito particular, sino poseer la técnica capaz de imponer su punto de vista respecto a cualquier tema. Ahora bien, aun aceptando esto, es imposible saber, si en el *Sofista*, al igual que en la *Física*, el Estagirita no tuvo una actitud crítica hacia este pensador, al cual consideró el iniciador del estudio de la dialéctica, pero al cual en ninguna instancia califica de dialéctico.

#### § 4. Conclusiones

En este trabajo hemos intentado examinar el alcance y sentido que la caracterización aristotélica de Zenón como *euretés dialektikés* tiene. En este sentido, establecimos que mediante este calificativo Aristóteles no le adjudica a Zenón la invención de la dialéctica, sino el haber reflexionado sobre sus reglas, transformándola en un modo de proceder o ejercicio filosófico. Para mostrar esto, en la primera parte, realizamos un rastreo sobre cómo ciertos procedimientos dialécticos eran utilizados por distintos pensadores y poetas que antecedieron o fueron contemporáneos de Zenón, con la intención de poner en evidencia que en sentido estricto este último no pudo haber sido su creador.

<sup>58</sup> Según Berti (2004: 356), es probable que Aristóteles en el *Sofista* también haya comparado la dialéctica con la retórica y con la sofística; por lo tanto, es plausible que haya usado el término «dialéctica» en un sentido que se opusiese a los otros dos.

<sup>59</sup> Véase Rossi (2020: 161-184).

<sup>60</sup> Las opiniones de los predecesores juegan un papel central en varios de obras de Aristóteles, por ejemplo, *Metafísica I*, 3-9, *Metafísica IV* y en *Física I*, 2-6. En estos dos últimos casos, Aristóteles erige a algunos de sus antecesores como adversarios con el objeto de dar cuenta dialécticamente de sus propias tesis. El mismo papel parece jugar Zenón en *Física VI* 9. Allí, este pensador es elegido como adversario para argumentar sobre la posibilidad del movimiento, cuya existencia, pese a que, según Aristóteles, es clara por inducción, debe ser tratada debido a que, parodiando a *Física*, 185a12-17, algunas doctrinas adversas concluyen falsamente su inexistencia. Véase Díaz (2014); Cassin-Narcy (1989); Spangenberg (2014).

En esta misma línea argumentativa, en la segunda parte, señalamos que, si bien en los fragmentos 1a-c del *Sofista* Aristóteles sostiene que Zenón era el descubridor o iniciador de la dialéctica, en 1c reconoce que Parménides se valía de esta técnica, razón por la cual era evidente que el primero no podía ser su inventor, en el sentido de ser aquel que instauró la práctica en cuanto tal. No obstante, el modo de proceder del presocrático y la reconstrucción que Aristóteles ha realizado de algunos de sus argumentos en *Física* VI 9, son una muestra de que, desde su perspectiva, tuvo un papel relevante en lo que sería el *modus operandi* utilizado por el Estagirita: «sistematizar» el proceso refutativo que la dialéctica suponía y hacer de una práctica corriente un procedimiento filosófico, que fue reapropiado y resignificado por pensadores posteriores. También conjeturamos que el modo en el cual Aristóteles retoma la figura de Zenón en el *Sofista* puede estar relacionado con los procedimientos metodológicos empleados en sus propias obras. En este sentido, concluimos que, si bien esto no invalida su testimonio, es una invitación a estudiarlo desde una perspectiva diferente, que nos permita entender no sólo cómo Aristóteles lee a la tradición filosófica, sino también cómo utiliza las opiniones de sus predecesores en su propia indagación.

Desde esta perspectiva, al analizar los fragmentos del *Sofista* de Aristóteles (1a-c), no sólo pretendemos haber echado luz sobre un aspecto del pensamiento de Zenón, sino también haber contribuido a demostrar la complejidad que la dialéctica poseía en la Antigüedad, en tanto era una práctica que no sólo atravesó el pensamiento filosófico, sino también la poesía, la retórica e incluso el pensamiento médico. Sólo al comprender esto último, podremos entender el papel que Aristóteles le asigna a Zenón en el devenir de esta práctica, que fue esencial en el desarrollo de su propio pensamiento.

## Bibliografía

- Aristote (1995), *Les réfutations sophistiques* (L.- A. Dorion, intro., trad., et comm.). Paris, Vrin.  
 Aristote (1967), *Topiques* I-IV ( J. Brunschwig, intro. trad. et not.). Paris, Belles Lettres.  
 Aristotele (2008), *I Dialoghi* (M. Zanatta, intro, trad., e comm.). Milano, Biblioteca Universitaria Rizzoli.  
 Aristotele (1987), *Aristotele, I Frammenti dei Dialoghi* (R. Laurente, ed.). Napoli, Loffredo Editore.  
 Aristóteles (2007), *Física* (G. Echandía, ed.). Madrid, Gredos.

- Aristóteles (2007), *Metafísica* (T. Calvo Martínez, ed.). Madrid, Gredos.
- Aristóteles (2005), *Fragmentos* (A. Vallejo Campos, ed.). Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1994), *Retórica* (Quintín Racionero, ed.). Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1988), *Tratados de lógica (Órganon)*. Tomo I (M. Candel Sanmartín, ed.). Madrid, Gredos.
- Barnes, J. (1982), *The Presocratic Philosophers*. New York, Routledge.
- Berti, E. (2004), *Nuovi studi aristotelici*. Brescia, Morcelliana.
- Berti, E. (1997), *La filosofía del primo Aristotele*. Milano, Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore [1962].
- Berti, E. (1987), *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*. Palermo, L'EPOS.
- Bieda, E. (2012), «Lógos, persuasión y poder en la tragedia griega», en G. Livov y P. Spangenberg (eds.), *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia antigua*. Buenos Aires, La Bestia Equilátera, pp. 82-99.
- Bochenski, I. M. (1951), *Ancient Formal Logic*. Amsterdam, North-Holland Publishing Company.
- Calogero, G. (1967), *Storia della logica antica. L'età arcaica*. Bari, Editori Laterza.
- Cassin, B. (2015), *Se Parmênides O tratado anónimo «De Melisso Xenophane Gorgia»* (C. Oliveira, trad.). Rio de Janeiro, Autêntica Editora [1980].
- Cassin, B. y Nancy, M. (1989), *La décision su sens: le livre Gamma de la Metaphysique d'Aristote*. Paris, Vrin.
- Cherniss, H. (1935), *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*. Baltimore, The John Hopkins Press.
- Clavo Sebastián, M. (2004), «Vencer en el diálogo. Justicia y retórica en Esquilo y Platón», en *Ítaca, Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, 20, pp. 73-86. <https://raco.cat/index.php/Itaca/article/view/6440>, [30/05/2023].
- Cordero, L. (1987), «Zenón de Elea», en N. L. Cordero et al. (eds.), *Los filósofos presocráticos II*. Madrid, Gredos.
- Core, T. (1991), «Who was Corax?», en *Illinois Classical Studies*, 16 (1-2), pp. 65-84.
- Cornford, M. (1989), *Platón y Parménides* (F. Giménez García, trad.). Madrid, Visor [1939]
- Díaz, M. E. (2017), «La flecha inmóvil: Influjo de Zenón de Elea y Platón en la física aristotélica», en *HYPNOS*, vol. 39. São Paulo, pp. 179-198. <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/537>, [30/05/2023].
- Dillon, J. (1987), «Introduction», en Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides* (J. M. Dillon y G. R. Morrow, eds.). Princeton, Princeton University Press, pp. IX-XLIII.
- Diógenes Laercio (1940), *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* (J. Ortiz Sanz, ed.). Buenos Aires, Perlado.
- Döring, K. (1972), *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*. Amsterdam, Grüner.
- Eggers Lan, C. y Juliá, V. E. (eds.) (1981), «Jenófanes de Colofón», en *Los filósofos presocráticos I*. Madrid, Gredos.
- Esquilo (2000), *Tragedias* (B. Perea Morales, ed.). Madrid, Gredos.
- Fattal M. (2001), *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*. Paris, L'Harmattan.
- Fink, J. L. (2012), «Introduction», en J. L. Fink, (ed.), *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1- 29.
- García Gual, C. (1983), «Sobre la ciencia médica», en C. García Gual et al. (eds.), *Tratados hipocráticos I*. Madrid, Gredos, pp. 99-121.
- García Gual, C. et al. (eds.) (1983), *Tratados hipocráticos I*. Madrid, Gredos.

- Gardella, M. (2015), «El testimonio de Aristóteles sobre Zenón de Elea como un detractor de 'lo uno'», en *Eidos*, 23, pp. 157-181. <<https://doi.org/10.14482/eidos.23.191>>, [30/05/2023].
- Gobry, I. (2000), *Le vocabulaire grec de la philosophie*. Paris, Ellipses.
- Gómez Lobo, A. (1985), *Parménides: texto griego, traducción y comentario*. Buenos Aires, Editorial Charcas.
- Guthrie W. K. C. (1957), «Aristotle as historian of philosophy», en *Journal of Hellenic Studies*, 77, pp. 35-41.
- Homero (1991), *Iliada* (E. Crespo Güemes, ed.). Madrid, Gredos.
- Ippocrate (1965), *Opere* (M. Vegetti, ed.). Torino, UTET.
- Janssens E. y Johnstone H. W. (1968), «The Concept of Dialectic in the Ancient», en *Philosophy & Rhetoric*, 1, (3), pp. 174-181.
- Kneale, W. y Kneale, M. (1962), *The development of logic*. Oxford, Clarendon Press.
- Lee, H. (ed.) (1967), *Zeno of Elea, A Text with Translations and Notes*. Amsterdam, Adolf M. Hakkert.
- Livov G. y Spangenberg, P. (2012), «Introducción: Condiciones del nacimiento de la retórica en Grecia», en G. Livov y P. Spangenberg (eds.), *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia antigua*. Buenos Aires, La Bestia Equilátera, pp. 21-40.
- Makin, S. (2014), «Parmenides, Zeno, and Melissus», en J. Warren y F. Sheffield (eds.), *Companion to Ancient Philosophy*. London, Routledge, pp. 34- 48.
- Mansion, S. (1961), «Le rôle de l' exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote», en *Aristote et les problèmes de méthode. Symposium Aristotelicum*. Paris, Beatrice Nauwelaerts, pp. 35-56.
- Marion, M. (2014), «Les arguments de Zénon d'après le Parménide de Platon», en *Dialogue*, 53 (3), pp. 393-434.
- Mársico, C. (ed.) (2013), *Los filósofos socráticos*. I. Buenos Aires, Losada.
- McKirahan, R. (2002), «La dicotomía de Zénon chez Aristote», en A. Laks y C. Louguet (eds.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?* Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, pp. 465. 496.
- Melero Bellido, A. (ed.) (1996), *Sofistas: testimonios y fragmentos*. Madrid, Gredos.
- Müller, R. (1988), *Introduction á la pensée des Mégariques*. Paris, Vrin.
- Müller, R. (1985), *Les Mégariques. Fragments et témoignages*. Paris, Vrin.
- Nava, M. D. (1983), «Sobre la medicina antigua», en C. García Gual et al. (eds.), *Tratados hipocráticos I*. Madrid, Gredos, pp. 123-167.
- Noussia, M. (1999), *A Commentary on Solon's Poems: A Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy*. London, University College London.
- Palmer, J. (2009), *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Nueva York, Oxford University Press.
- Parménide (1979), *Testimonianze e frammenti* (M. Untersteiner, ed.). Firenze, La Nuova Italia [1958].
- Platón (1988)., *Parménides y Sofista en Diálogos V* (M. I. Santa Cruz, ed.). Madrid, Gredos.
- Plutarco (1996), *Solón en Vidas paralelas II* (A. Pérez Jiménez y M. A. Durán López, eds.). Madrid, Gredos.
- Proclus (1987), *Commentary on Plato's Parmenides* (J. M. Dillon y G. R. Morrow, eds.). Princeton, Princeton University Press.
- Queirós Campos, A. (2011), «Os diálogos de Platão e os gêneros literários da Antiguidade clássica», en *O que nos faz pensar*, 20 (30), pp. 219-238.
- Ross, W. D. (ed.) (1964), *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*. Oxford, Clarendon Press.

- Rossi, G. (2020), «La sofística como elección de vida», en M. Miranda y V. Suñol (eds), *La educación en la filosofía antigua. Ética, retórica y arte en la formación del ciudadano*. Buenos Aires, Miño y Dávila, pp. 161-184.
- Rossetti, L. (2017), «La empresa de Zenón, monumento a la creatividad», en *HYPNOS*, 39 (2). São Paulo, pp. 160-178. <<https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/538>>, [30/05/2023].
- Sexto empírico (2012), *Contra los profesores* (J. M. Mortos Mantiel, ed.). Madrid, Gredos.
- Sichirolo, L. (1977), *La dialettica*. Milano, ISEDI [1973].
- Simplicius (2014), *On Aristotle Physics 6* (R. Sorabji, intr. y D. Konstan, trans.). London, Bloomsbury.
- Simplicius (2011), *On Aristotle Physics 1.3-4* (P. Huby, y C. C. W. Taylor, eds.). London, Bloomsbury.
- Spangenberg, P. (2017), «La torsión eleática: la dialéctica fuerte ejercida por Platón y Aristóteles frente al adversario monista», en *HYPNOS*, 39 (2). São Paulo, pp. 220-237. <<https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/535>>, [30/05/2023].
- Vallejo Campos, A. (1994), «El Fedro y la Retórica de Aristóteles», en *Méthexis*, VII, pp. 83-90. <<https://digibug.ugr.es/handle/10481/41278>>, [30/05/2023].
- Wolff, F. (2016), «Pourquoi la dialectique», en L. Gorinat, (ed.), *Logique et dialectique dans l'antiquité*. Paris, Vrin, pp. 21-42.
- Zenone (1970), *Testimonianze e frammenti* (M. Untersteiner, ed.). Florence, La Nuova Italia [1963].

