



Tópicos, Revista de Filosofía
ISSN: 0188-6649
kgonzale@up.edu.mx
Universidad Panamericana
México

Tabakian, Diego
Crítica de la figura de Protágoras en el Libro de la Metafísica de Aristóteles.
Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 53, 2017, pp. 373-410
Universidad Panamericana
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323052129013>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

CRITIQUE OF THE FIGURE OF PROTAGORAS IN BOOK Γ OF ARISTOTLE'S *METAPHYSICS*

Diego Tabakian

Universidad de Buenos Aires

Concejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

diego-tabakian@hotmail.com

Abstract

When positing the principle of non-contradiction (PNC) (*Metaph.* Γ. 4-6 & 8), Aristotle discusses with a number of interlocutors, from the Pre-Socratics to Protagoras, being the latter well-known in Antiquity for subverting the concept of truth ($\alpha\lambda\eta\theta\varepsilon\iota\alpha$) with his doctrine of the "homo mesura", stating the impossibility of false discourse. I think that a careful reading of Book Γ that rescues the figure of the Abderite could show how the critique of the Sophist would be the key when developing the Aristotelian thought on the question of truth. In the first section (§1) I shall offer some considerations concerning the PNC that are relevant in order to understand the motivations underlying the Aristotelian critique against this sophist. Next (§2) I shall analyze two Aristotelian arguments against those adversaries who discuss in bad faith: on the one hand, the "refutation" in *Metaph.* Γ. 4 and, on the other hand, the "argument of the contrary appearances" in *Metaph.* Γ. 5. My hypothesis is that some of the theoretical arguments sketched in Γ. 4 allow us to reconstruct a serious Aristotelian critique against Protagoras in Γ. 5. Finally (§3) I shall present a synthesis of the path traced within the article and offer some conclusions.

Keywords: Aristotle, Protagoras, PNC, truth.

Received: 07 - 06 - 2016. Accepted: 15 - 08 - 2016.

CRÍTICA DE LA FIGURA DE PROTÁGORAS EN EL LIBRO Γ DE LA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES.

Diego Tabakian

Universidad de Buenos Aires

Concejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
diego-tabakian@hotmail.com

Resumen

En su defensa del Principio de no-contradicción (PNC) (*Metaph. Γ.* 4-6 y 8), Aristóteles discute con varios interlocutores, desde los presocráticos hasta el sofista Protágoras, este último ampliamente conocido en la Antigüedad por trastocar el concepto de verdad (*ἀλήθεια*) con su doctrina del “homo mensura”, declarando así la imposibilidad del discurso falso. Consideramos que una lectura atenta del Libro Γ que rescate la figura del abderita puede mostrar cómo la crítica del sofista es clave para la constitución del pensamiento aristotélico en torno al problema de la verdad. En la primera sección (§1) expondré algunas consideraciones sobre el PNC que son relevantes para entender las motivaciones detrás de las críticas aristotélicas al sofista. A continuación (§2), analizaré dos de los argumentos aristotélicos contra los adversarios que discuten de mala fe: por una parte, la “refutación” de *Metaph. Γ.* 4 y, por otra parte, el “argumento de las apariencias contrarias” de *Metaph. Γ.* 5. Mi hipótesis es que algunos elementos teóricos esbozados en Γ. 4 permiten reconstruir una crítica aristotélica seria contra Protágoras en Γ. 5. Finalmente (§3) expondré una síntesis del camino recorrido y ofreceré algunas conclusiones.

Palabras clave: Aristóteles, Protágoras, PNC, verdad.

Recibido: 07 - 06 - 2016. Aceptado: 15 - 08 - 2016.

Introducción*

En el libro Γ de la *Metafísica*, Aristóteles argumenta a favor de una ciencia que –a diferencia de las ciencias particulares–, versa sobre los principios y las causas *universales* que refieren a todo lo que es. En los primeros dos capítulos del libro, el Estagirita muestra la posibilidad de la filosofía primera, y demarca esquemáticamente sus contenidos: las propiedades que universalmente le convienen al ente en tanto ente. En este marco, y en lo que resta del libro, el filósofo emprende la defensa del principio de no contradicción (PNC),¹ el más firme de los axiomas estudiados por la filosofía primera (Γ.3).²

En su defensa del PNC (*Metaph.* Γ.4-6 y 8), Aristóteles discute con varios interlocutores, desde los presocráticos hasta el sofista Protágoras, conocido en la Antigüedad por su obra “Sobre la verdad” (*ἀλήθεια*) y su doctrina del “homo mensura”. La recepción y crítica del sofista en el

*Una versión preliminar de este trabajo fue expuesta en las VI Jornadas de Filosofía Antigua “Doctor Francisco Olivieri”, en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, 30 de noviembre de 2015.

¹ El PNC (así como cualquier axioma investigado por la filosofía primera) no pertenece a un género particular de entidades con exclusión de los otros, sino que se da y se cumple en todas las cosas que son (en tanto que son). Es por ello que todas las ciencias particulares se sirven de este principio: “Y, ciertamente, todos se sirven de ellos [los axiomas]: como que son principios de lo que es, en tanto que algo es, y cada género particular es algo que es; no obstante, se sirven de ellos hasta donde les resulte suficiente. es decir, hasta donde se extiende el género acerca del cual llevan a cabo sus demostraciones. Por consiguiente, y puesto que es obvio que tales principios pertenecen a todas las cosas, en tanto que cosas que son [...], su estudio corresponde también al que se ocupa de esclarecer lo que es, en tanto que es” (*Metaph.* Γ.3. 1005a23-29. Todas las Traducciones de la *Metafísica* corresponden a Tomás Calvo Martínez, Ed. Gredos).

² En *Metaph.* Γ.3 el Estagirita enuncia por primera vez el PNC y lo caracteriza como el principio “más firme” de todos (1005b11-22), puesto que: 1) es imposible que alguien se equivoque respecto de él; 2) no es una hipótesis o un postulado específico de una ciencia particular que deba poseerse para conocer; 3) su conocimiento es condición de posibilidad de todo conocimiento. En esta línea, Aristóteles emprendería la “prueba” del PNC para dar cuenta del objeto de estudio de la filosofía primera y, con ello, la posibilidad de dicha ciencia.

Libro Γ son clave para la constitución del pensamiento aristotélico en torno al problema de la verdad.

Para mostrar la influencia de Protágoras sobre el Estagirita expondré algunas consideraciones sobre el PNC que son relevantes para entender las motivaciones detrás de las críticas aristotélicas al sofista (1). A continuación (2), analizaré dos de los argumentos aristotélicos contra los adversarios que discuten de mala fe: por una parte, la “refutación” de *Metaph.* Γ.4 (dirigida principalmente contra los heraclíteos) y, por otra parte, el “argumento de las apariencias contrarias” de *Metaph.* Γ.5 (discusión de la tesis protagórica de la “*homo mensura*”). Mi hipótesis es que algunos elementos teóricos esbozados en Γ.4 permiten reconstruir una crítica aristotélica seria contra Protágoras en Γ. 5 y 6. Considero que Aristóteles es deudor de la interpretación platónica que le atribuye al sofista una teoría de la percepción y una ontología heraclíteas. Las críticas que Platón y Aristóteles dirigen contra el relativismo protagórico se centran en una concepción de la “percepción” totalmente ajena al sofista; por ende, cualquier intento de reconstruir una crítica seria contra Protágoras desde los escritos aristotélicos debe mantenerse al margen de la interpretación platónica. Aunque para Aristóteles el relativismo protagórico se funda en el flujo permanente heraclíteo, nosotros analizaremos las críticas aristotélicas a ambas doctrinas por separado. Esta estrategia tiene por fin mostrar que la crítica aristotélica puede alcanzar al pensamiento protagórico independientemente de su asociación con los heraclíteos. De acuerdo con nuestra lectura, los elementos teóricos que permiten esta crítica se encuentran desarrollados en el ἔλεγχος de *Metaph.* Γ.4.³ dirigido a refutar al adversario heraclíteo que discute de mala fe y deben tenerse en cuenta, especialmente, en la lectura de Γ.6 En la última parte (3), expondré una síntesis del camino recorrido y ofreceré algunas conclusiones.

³ Russell M. Dancy (1975), Bárbara Cassin (1994), Paula Gottlieb (1992) y Pierre Aubenque (1962) destacan la presencia y la importancia de Protágoras en todo el libro Γ. Por su parte, Pilar Spangenberg (2014) sostiene que el sofista constituye uno de los principales adversarios que Aristóteles tiene en mente en la primera prueba de Γ.4. Aunque concordamos con la autora en que la argumentación de Γ.4 se aplica también a la refutación de Protágoras, consideramos que el blanco principal del Estagirita allí son los heraclíteos (ver nota 8), y que la crítica al sofista se desarrolla en Γ.6 a partir de algunos elementos teóricos esbozados en el ἔλεγχος.

La tesis que Aristóteles discute explícitamente en Γ.5, 6 y 8 es la doctrina protagórica de la “homo mensura”: “...el hombre (*ἄνθρωπον*) es la medida (*μέτρον*) de todas las cosas (*χρημάτων*), de las que son en cuanto son (*τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι*), de las que no son en cuanto no son (*τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*)” (*Teet.* 152a2-4); cuya consecuencia es la imposibilidad del discurso falso.

De acuerdo con la lectura tradicional,⁴ inspirada por Platón, Protágoras sostuvo una posición relativista sobre la verdad: es incorrecto afirmar la verdad de algo si no se especifica para quien(es) (a)parece así. La doctrina protagórica estipula que la verdad de cualquier (a)parecer

⁴ De acuerdo con los estudiosos contemporáneos, la doctrina protagórica puede leerse en clave “pragmatista”; Cfr. Héloïse Moysan-Lapointe (2010) y Oehler Klaus (2002). La primera autora realiza una interpretación que vincula la doctrina del “homo mensura” a la teoría de los dos discursos y al agnosticismo protagórico, intentando demostrar que la “verdad”, para Protágoras, se encuentra íntimamente relacionada con el lenguaje, la vida social, y la experiencia. De acuerdo con su lectura “constructivista”, la actividad retórica y educativa del sofista presupone una concepción pragmática de la “verdad”. Para el segundo, Protágoras sería el primer pensador en conceptualizar la crucial distinción entre la “pretensión de verdad” de una afirmación y su “validez” (su valor de verdad efectivo). Dicha distinción explica la transición desde afirmaciones individuales verdaderas a los valores sociales y su validez: los juicios individuales que pasan las pruebas de la observación empírica y la experiencia son establecidos como válidos. La validez de una afirmación verdadera se reduce al proceso en el que demuestra ser verdadera. El corolario del discurso de Protágoras (166a-168c), según Oehler, es que la investigación a través de la *praxis* constituye el “puente” que permite atravesar el vacío entre pretensión de verdad y validez. Protágoras habría explicado la falsedad desde una perspectiva psicológica: nuestros pensamientos erran al no alcanzar sus objetos. La verdad es producida por el hombre a través de la refutación del error y la continua revisión de nuestros valores: el producto final es un sistema de conceptos “plásticos” (herramientas teleológicamente orientadas) que ayuda al hombre a entender la realidad y modificar su vida. Por su parte, Gil Delannoi (1999) realiza una interpretación de Protágoras a partir de la historia de la ciencia, destacando los conceptos de “mesura”, “relación” y “relatividad”, procurando distinguir la relatividad del relativismo: si el concepto de “relativo” se reduce a un conjunto arbitrario de puntos de vista acerca del mundo, entonces conduce al relativismo. Por el contrario, si la relatividad es medida con precisión y rigurosidad, se neutraliza su especificidad y se define un campo de validez; en otras palabras, no se equipara con el relativismo, sino con una forma compleja de universalidad.

es relativa al individuo; no hay (a)pareceres incorrectos porque todo juicio se funda en objetos que (a)parecen exclusivamente en relación con un sujeto. En otras palabras, todos los juicios de un hombre ($\alphaνθρωπος$) son verdaderos porque describen cómo se le (a)parecen ($\phiαίνεται$) las cosas ($\chiρημάτα$) en un momento determinado; no hay cosas “en sí”, sino cosas que (a)parecen “en relación” ($\muέτρον$) con un sujeto. Al reducir el ser a lo que (a)parece al hombre, se anula la posibilidad de encontrar un criterio que permita determinar la falsedad de las (a)pariencias y, por lo tanto, dirimir el conflicto entre (a)pareceres contrarios.

Tal como aparece en la sentencia protagórica, el término $\alphaνθρωπος$ puede interpretarse en varios sentidos: a) Los pasajes del *Teeteto* donde Platón identifica conocimiento con sensación, parecen sugerir que con “hombre” Protágoras se refiere al individuo particular (tú percibes el viento cálido y yo el frío); b) el término puede también interpretarse en un sentido genérico –así como el hombre, otras especies (por ejemplo, el cerdo) puede ser la medida de todas las cosas (161c4-5). Ésta es la interpretación de Theodor Gomperz (1893); finalmente c) “hombre”, tal como señala Eugène Dupréel (1968), puede tomarse en un sentido social, haciendo referencia a una determinada *polis*: la comunidad es la “medida” de lo justo y lo injusto (167c4-5). Por nuestra parte, descartamos la interpretación genérica de $\alphaνθρωπος$; los ejemplos textuales de las $\chiρημάτα$ (las percepciones, los valores, y la utilidad) indican que estos “objetos” sólo pueden tener como medida al hombre –no a otras especies. En esta línea, “hombre” puede adquirir un sentido individual o colectivo dependiendo de la clase de $\chiρημάτα$ que deba ser medida.

De la sentencia del “homo mensura” se sigue que los (a)pareceres –y los juicios que se basan en ellos– exceden el ámbito de la percepción sensible; en efecto, Platón –por boca de Protágoras– afirma que una multiplicidad de “asuntos” (lo honroso, lo vergonzoso, lo justo, lo injusto, lo pío, y lo impío) son relativos a distintos (a)pareceres –fundamentalmente en relación con distintas ciudades (*Teet.* 167c2-7, 172b3, *Crat.* 385e-386e). En esta línea, Gail Fine (1994: 213-214) distingue entre un “protagonismo estrecho” (la percepción del hombre es la medida de los objetos sensibles) y un “protagonismo amplio” (la $\phiαντασία$ es la medida de cualquier cosa o asunto que concierne al hombre).⁵ De

⁵ De acuerdo con la autora, la doctrina del “homo mensura” no se encuadra en ninguno de estos relativismos porque consiste, en realidad, en un

acuerdo con esta distinción, Platón y Aristóteles habrían dirigido sus objeciones contra un “protagorismo estrecho”.

A continuación, es conveniente delinear los puntos centrales del consenso generalizado entre los especialistas sobre la presencia de Protágoras en Γ, y dar algunas precisiones previas sobre el contexto en que Aristóteles lo nombra, así como el contenido de las tesis que se le adscriben. El modo peculiar en que el Estagirita lleva a cabo su defensa del PNC dificulta vislumbrar contra quién(es) o contra qué posición(es) específica(s) argumenta, de allí que elucidar la figura de Protágoras no resulte una tarea sencilla. En primer lugar, podemos señalar que Aristóteles emplea en Γ su metodología de indagación filosófica, la dialéctica.⁶ El método aristotélico, en líneas generales, toma como punto de partida de la investigación las opiniones más reputadas, para luego examinarlas y deducir sus consecuencias. A partir de este relevamiento, Aristóteles busca confrontar las posiciones en pugna, evaluar sus justificaciones, y –si estas son igualmente convincentes–, arribar a una aporía; su objetivo consiste en poner en evidencia todas las dificultades que ha suscitado el problema en cuestión en los pensadores previos. Para salir de la aporía, Aristóteles propone recorrer las dificultades a partir de cada opinión en conflicto: si de alguna de estas opiniones se deduce una contradicción, entonces esta posición queda refutada, y su contraria queda indirectamente demostrada.

Dado que el objetivo del método es la elucidación de los aciertos y los desaciertos de sus predecesores, Aristóteles no realiza una reconstrucción histórica y sistemática de sus posiciones, sino que expone sus teorías en el marco de un problema específico, y los interroga sobre cuestiones que él mismo busca responder. Es por ello que en Γ el Estagirita saca conclusiones que deberían seguirse de las posiciones de sus predecesores y emparenta opiniones de pensadores diferentes.

En el caso específico de Γ, el Estagirita confronta su propia posición con la de un conjunto heterogéneo de pensadores que sostendrían, por diferentes razones, la negación del PNC. En Γ.4, la estrategia

infalibilismo que sostiene que todas las creencias son absolutamente verdaderas.

⁶ Numerosos especialistas han discutido las funciones del método dialéctico y la legitimidad de las exposiciones y críticas que el Estagirita realiza de las teorías de sus predecesores. Remitimos a Di Camillo (2012: 21-92) para un tratamiento detallado de las múltiples interpretaciones en pugna. Nos apoyamos en su interpretación de la función cognoscitiva del método diaporemático.

aristotélica implementada para defender el principio consiste en una “prueba indirecta”: se debe “forzar” a los adversarios mediante una refutación (ἐλεγχος) (1006a5-18). En efecto, dado que el PNC es un axioma no puede ser demostrado: si los principios que ofician de puntos de partida de las demostraciones fueran ellos mismos demostrables, entonces se incurría en una regresión al infinito, puesto que siempre podríamos solicitar la prueba del principio que se utilizó para probar el principio demostrado.⁷ Por otro lado, debido a que se trata del axioma fundamental presupuesto en cualquier demostración, no se lo puede probar directamente sin cometer una petición de principio, esto es, sin utilizarlo. De allí que la única vía posible para argumentar a favor del PNC sea refutar al adversario, esto es, que él mismo lo presuponga y lo utilice en su discurso, contradiciéndose a sí mismo y evidenciando la validez del axioma.

En segundo lugar, es preciso señalar que el Estagirita traza en Γ.5 una distinción importante entre sus adversarios: por un lado, se encuentran quienes niegan el PNC de buena fe (se encuentran en aporía) y, por el otro, quienes proceden por el afán de discutir; a los primeros hay que persuadirlos, mientras que a los segundos hay que refutarlos (1009a15-22). Esta distinción parece, a primera vista, un hilo conductor viable para diferenciar las posiciones de los adversarios y, por ende, distinguir los argumentos aristotélicos. En esta línea, Jean-Louis Hundry (2013: 24) sostiene que quienes discuten de buena fe son los físicos, mientras que los que discuten por el placer de discutir son los dialécticos y los sofistas. Sin embargo, la taxonomía descripta en Γ.5 no es respetada por el propio Aristóteles (Cassin, 1989: 43). Podemos considerar que a lo largo de Γ se produce una progresiva mutación en la figura del interlocutor. En Γ.3 Aristóteles afirma que es imposible que alguien, más allá de lo que dice, verdaderamente no crea en el PNC (1005b25-26), por lo que necesariamente este interlocutor discutirá de mala fe. Luego, en Γ.5, el Estagirita traza la distinción entre quienes están auténticamente en aporía y quienes discuten por el placer de discutir. No obstante, en

⁷ Para el Estagirita no todo puede conocerse por demostración (*An. Post.* I.3, 72b5-27). Las definiciones, en tanto principios de las demostraciones, no pueden probarse por deducción (*An. Pr.* I.3 46a34-39). Si los principios que ofician de premisas en los silogismos fueran demostrables, tendríamos que deducirlos de otros principios, y estos, a su vez, deducirlos de otros, y así la demostración caería en un regreso al infinito (*An. Post.* 90b28-29, 90b24-27).

Γ.6 (1011a3-6), afirma que tanto quienes deben ser persuadidos como quienes deben ser refutados se hallan en aporía, con lo cual desdibuja la distinción trazada previamente. En efecto, si tanto los que deben ser persuadidos como los que deben ser refutados se encuentran en aporía, ¿por qué se debe refutar sólo a estos últimos?

Una vía posible para sortear la dificultad de identificar con quién(es) discute Aristóteles y en qué grupo sitúa a Protágoras consistiría en considerar que el interlocutor de Γ no representa ningún personaje histórico concreto, sino una construcción realizada por el filósofo. Esta es la tesis de Russell Dancy (1975: 14), quien sostiene que en esta construcción aparecen reunidas varias tesis elaborados por diferentes pensadores, entre los cuales destaca la figura del sofista de Abdera.

En una interpretación más reciente, Evan Keeling (2013: 83-84) sostiene que hay dos adversarios protagóricos presentes en Γ que representarían dos grupos diferentes de seguidores del sofista –cuyas diferencias se basarían en interpretaciones distintas de la doctrina del “*homo mensura*”. Por un lado, se encuentran los protagóricos que aceptan utilizar relativizadores en sus discusiones; por el otro, están los protagóricos más radicales que se rehúsan a utilizarlos, y niegan el PNC, por lo que caerían en la refutación aristotélica. Esta diferencia entre dos clases de adversarios protagóricos coincidiría, según el autor, con la distinción que Aristóteles traza en Γ.5. El problema de esta posición es que desconoce la mutación progresiva de la clasificación de los adversarios, y que la exposición de las teorías de los predecesores no se realiza en un marco histórico.

Por nuestra parte, consideramos que el contexto dialéctico de la defensa del PNC es suficiente para determinar que el Estagirita reúne a varios pensadores en un grupo heterogéneo porque sus teorías conducirían a la negación del axioma. Este procedimiento no consiste ni en una tergiversación de las teorías de los predecesores, ni en la construcción de un híbrido teórico, sino en la problematización de las teorías más reputadas o difundidas en el marco de una investigación filosófica. Si el Estagirita no reproduce con exactitud las posiciones de sus adversarios, ello se debe a que no es de su interés hacerlo, y que discute con las teorías más difundidas, no con las doctrinas tal y como fueron desarrolladas por sus predecesores.

La heterogeneidad de figuras como Anaxágoras, Demócrito, Cratilo (Heráclito), Homero, y Protágoras impone la necesidad de establecer algún tipo de distinción entre unos y otros, de allí que Aristóteles

realice la distinción entre tipos de adversarios. Un claro ejemplo del solapamiento de categorías de adversarios constituye el caso que nos interesa aquí, Protágoras.

En Γ.5 Aristóteles señala que quienes discuten de buena fe incurrieron en aporía por atenerse equivocadamente al testimonio de los sentidos: si no es posible que se genere lo que no es, y los contrarios se generan a partir de la misma cosa, entonces la cosa es a la vez sus contrarios (*Metaph.* 1009a22-25). Estos predecesores interpretaron equivocadamente los datos obtenidos por los sentidos al basar su investigación exclusivamente en las entidades sensibles, las cuales poseen una naturaleza indeterminada (1010a1-4). Encabezan este grupo Heráclito y Cratilo, debido a que niegan que pueda haber un discurso verdadero sobre una realidad que continuamente cambia (1010a7-15). En este grupo también está incluido Protágoras, puesto que su doctrina del “*homo mensura*” es también producto del mismo error (1009b1-2). Luego, en Γ.8, el Estagirita señala que todas las doctrinas que afirman la falsedad universal o la verdad universal de todos los enunciados –tesis claramente sofísticas– se identifican con el pensamiento heraclíteo (1012a29-34).

En Γ.6, no obstante, el abderita es ubicado dentro del grupo de interlocutores que discuten de mala fe y deben ser refutados (1011a28-1011b6). ¿Cómo se explica este cambio de valoración respecto del sofista?⁸ ¿Por qué Aristóteles asocia a Protágoras con este colectivo de físicos?

⁸ No pretendo zanjar aquí el primer problema planteado, sino dar una interpretación plausible. ¿Por qué Aristóteles incluye a Protágoras dentro de un grupo y luego lo excluye? Desde el punto de vista de su δόξα (su pensamiento profundo), tanto los físicos como Protágoras son iguales; la diferencia radica en que los primeros están dispuestos a mantener un diálogo honesto y a poner en palabras su opinión, mientras que el sofista es esquivo: busca ganar la discusión sin importarle su pensamiento. De esta diferencia ética, se sigue que los primeros pueden ser persuadidos, pueden cambiar su δόξα, mientras que los segundos deben ser refutados en su discurso, no en su pensamiento. Ambos están en aporía por mantener la misma δόξα, pero sólo el sofista debe ser refutado dialécticamente (Aristóteles afirmaría que ambos deben ser refutados porque la argumentación que desarrolla puede refutar tanto al filósofo heraclíteo como al sofista). El desplazamiento se explicaría porque, al iniciar el proceso dialéctico, el Estagirita expone la multiplicidad de opiniones con base en lo que tienen en común, para luego separar la posición que le sirve para probar

Con respecto al segundo interrogante, es preciso señalar que los λόγοι de Heráclito y Protágoras no se identifican sin más: el primero afirma que “la misma cosa es y no es” (*Metaph.* 1006a36, 1009a9-12), mientras que el segundo proclama que “todo lo que aparece es verdadero” (1009a7-9). Los nexos entre ambas doctrinas se encuentran en su origen común –ambas son un producto de la misma δόξα o del mismo error– y en compartir la misma concepción de la sensación (αἰσθησίς). Protágoras habría llegado a la conclusión de que todo lo que (a)parece a los sentidos es necesariamente verdadero por confundir, al igual que los físicos, sensación con inteligencia (1009b12-21). Si todo lo que (a)parece (φαίνομενον) debe presentarse a través de los sentidos (αἰσθησίς), y todo (a)parecer (φαντασία) es verdadero (ἀλήθεια), entonces toda percepción es verdadera para ese sujeto percepto.

En los últimos años, algunos estudiosos han puesto de relieve que en *Metaph.* Γ Aristóteles sigue la interpretación platónica de la tesis del “homo mensura”⁹ y las críticas que su maestro le dirige al sofista en el *Teeteto*.¹⁰ Allí, Platón identifica la doctrina del “homo mensura” con la tesis de Teeteto (el saber es sensación), y con una “doctrina secreta” (una versión extrema de la doctrina del “flujo permanente” atribuida a

el PNC. En efecto, dado que la prueba del PNC se realiza indirectamente vía refutación, Aristóteles requiere de un interlocutor que niegue el axioma y no se deje persuadir. El ἔλεγχος de Γ.4 refuta, en sentido estricto, a los físicos –si bien el sofista aparece asociado a ellos, se trata de un Protágoras “heraclitzado”. En los capítulos Γ.5-6, el Estagirita nombra explícitamente al sofista y expone fugazmente su pensamiento y sus implicancias; por ende, la refutación de la doctrina del “homo mensura” debe localizarse en Γ.6.

⁹ Paula Gotlieb (1992), Mi-Kyoung Lee (2005) y Pilar Spangenberg (2009).

¹⁰ El Estagirita expone, en términos muy similares a Platón, el “argumento de las apariencias contrarias” (*Teet.* 154a6-8, *Metaph.* Γ.5 1009a38-b11) e incluye en su formulación una mención velada a la objeción que su maestro dirigió contra Protágoras basada en las sensaciones defectuosas producidas por los sueños, las enfermedades y la locura (*Teet.* 157e1-158a3). Aristóteles incluye en sus críticas a Protágoras la objeción sobre los errores perceptivos: bajo circunstancias adecuadas, la sensación del propio no puede errar; no obstante, la sensación que se dirige a un objeto que no le es propio, está inclinada a equivocarse (*Metaph.* Γ.5 1010b1-3, 1010b14-26). Además, Aristóteles reproduce casi de forma literal las críticas que su maestro dirige contra el sofista: la auto-refutación de la doctrina del “homo mensura” (*Teet.* 169d-171c, *Metaph.* Γ.8 1012b15-23) y la refutación basada en el saber del experto (*Teet.* 177c-179b, *Metaph.* Γ.5 1010b11-14).

Heráclito). Siguiendo esta lectura, los especialistas han buscado desligar la doctrina protagórica de la interpretación platónica que minimiza la φαντασία a la αἰσθησις, y acaba por reducir el pensamiento del abderita a un “relativismo perceptual”.

En esta línea, se ha argumentado que las críticas aristotélicas (y platónicas) dirigidas contra Protágoras, presuponen una interpretación polémica de su doctrina, y no alcanzan a derribar al sofista (Spangenberg, 2009: 121). Christopher Kirwan (1993: 90), por ejemplo, afirma que los argumentos de Γ.4 son deliberadamente débiles, ya que Aristóteles los habría expuesto con fines pedagógicos –para que sus alumnos comparen y evalúen argumentaciones. Por su parte, Michael Wedin (2003: 110) señala que los argumentos dirigidos específicamente contra Protágoras (Γ.5-6) no constituyen refutaciones en sentido estricto, sino objeciones que pretenden mostrar las consecuencias inaceptables que se seguirían de su doctrina y, de este modo, debilitar la posición del sofista.

Los especialistas han vislumbrado con total claridad la dependencia de Aristóteles de una interpretación que dista de ser fiel al pensamiento protagórico. Sin dejar de reconocer el posicionamiento platónico que el Estagirita adopta, considero que los especialistas no han reconocido la relevancia de los argumentos que Aristóteles elabora en Γ. De acuerdo con mi lectura, el tratamiento dialéctico y refutativo que comienza en *Metaph.* Γ.4 se extiende a los capítulos donde Aristóteles critica directamente a Protágoras (Γ.5-6). En virtud de este alcance, considero que hay elementos teóricos importantes en el ἔλεγχος contra los heraclíteos que pueden importarse al argumento de las (a)pariencias contrarias dirigido contra Protágoras. En la sección 2.2 me encargaré de reconstruir la crítica al sofista a partir de los argumentos y conclusiones del ἔλεγχος de *Metaph.* Γ.4. De acuerdo con mi reconstrucción del argumento contra Protágoras, la crítica aristotélica afecta a un “protagonismo amplio”.

1. El principio de no contradicción (PNC)

En esta sección realizaré algunas observaciones sobre el PNC tal como es conceptualizado en el pensamiento aristotélico con el fin de esclarecer las razones que condujeron al Estagirita a confrontar con Protágoras.

1.1. La formulación del principio

En líneas generales, los estudiosos del pensamiento aristotélico siguen o rechazan parcialmente la interpretación del PNC realizada por Jan Łukasiewicz (1910/1979); según el lógico polaco, Aristóteles realiza tres formulaciones diferentes del PNC:

a. La formulación ontológica: “es, pues, imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido” (*Metaph.* Γ.3 1005b19-20, ver también Γ.3 1005b26-27). En esta enunciación se afirma una imposibilidad en la realidad: los entes no pueden ser F y no ser F, o tener F y no tener F *simultáneamente y en el mismo sentido*. Aristóteles señala expresamente que debemos agregar una serie de precisiones (“a la vez”, “en el mismo sentido”, etc.) si pretendemos afirmar la validez del PNC; de lo contrario podría objetarse que el principio no se cumple cuando su ámbito de aplicación cambia. En efecto, el PNC se cumple siempre de acuerdo con una descripción definida del ente que es objeto de predicción.

b. La formulación lógica o discursiva:¹¹ “...puesto que es imposible que dos afirmaciones contradictorias sean verdaderas a la vez respecto de lo mismo, es evidente que tampoco es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo” (*Metaph.* Γ.6 1011b15-18). En otras palabras, “no es posible que sea verdadero, a la vez, afirmar que lo mismo es hombre y no es hombre” (*Metaph.* Γ.3 1006b33-34). Aquí, el Estagirita afirma la imposibilidad en el plano del *discurso* sobre los entes: no puedo afirmar F y, a la vez, negar F del mismo ente.

c. La formulación psicológica:¹² “Es, en efecto, imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea que lo mismo es y no es” (*Metaph.*

¹¹ La formulación aquí presentada corresponde a la imposibilidad de enunciar afirmaciones *contradictorias*. Una formulación similar, pero que versa sobre afirmaciones *opuestas* puede encontrarse en *DI* 12 21b17-18.

¹² Esta “formulación” es la más controvertida, puesto que Aristóteles explícitamente afirma que algunos de los que niegan el PNC lo hacen por encontrarse en una situación aporética –han arribado a una *opinión* errada por aferrarse al testimonio de sus sentidos. Si el Estagirita afirmara la validez del PNC en el ámbito de la opinión, entonces no sería posible que haya adversarios que tengan creencias contradictorias y discutan de buena fe. En lo que sigue, argumentaremos a favor de una reducción del plano psicológico de aplicación

Γ.3, 1005b23-24). La imposibilidad de la contradicción se encontraría en el plano del pensamiento o de la opinión.

Aunque todas estas diferentes enunciaciones del PNC se encuentran textualmente en Γ, el propio Łukasiewicz reconoce que el Estagirita no las distingue claramente (1979, 50-1); ello se debe a que, en rigor, para Aristóteles todas estas “formulaciones” refieren a un único principio, que se cumple en el ámbito de las cosas (*πράγματα*), en el de los pensamientos (*ψυχή παθημάτων*), y en el de las palabras (*φονέα*). Para el Estagirita las distintas enunciaciones no constituyen principios distintos: no hay un PNC ontológico y otro lógico. El PNC admite varias formulaciones porque su validez se extiende a distintos ámbitos *en virtud del mismo fundamento*. En lo que sigue, intentaré mostrar que el PNC es fundamentalmente un principio ontológico que, en virtud de sus supuestos e implicancias ontológicas, constituye el fundamento de la validez de la no-contradicción en los ámbitos del lenguaje y del pensamiento.

1.2. El Triángulo Semántico: los planos del lenguaje, el pensamiento, y la realidad.

En *DI* 1, al formular el conocido “triángulo semántico” (16a2-9), el Estagirita nos da algunas pistas sobre las relaciones que mantienen los ámbitos de aplicación del PNC:

(1) Las expresiones que hay en la voz (*φονέα*) son símbolos (*σύμβολα*) y signos (*σημεῖα*) de las afecciones del alma (*ψυχῆ παθημάτων*).¹³ Estos signos son convencionales, puesto que no son los mismos para todos.

del PNC al ámbito lógico (el pensamiento en general). No obstante, en atención a este problema, seguimos la importante precisión de Politis (2004): es imposible que alguien crea realmente en un caso particular de contradicción (“Sócrates es hombre y no hombre”); sin embargo, es posible sostener la creencia de que el PNC, en tanto axioma universal, no es absolutamente válido a partir de una interpretación equivocada del testimonio de los sentidos.

¹³ No analizo aquí la espinosa diferencia conceptual entre “símbolo” y “signo”, Cfr. a Kretzman (1974) y Bordoni (1994). Respecto del alcance del término *παθημάτα* ha habido una amplia disputa entre los especialistas. Entre los comentadores antiguos, Amonio, Boecio y Tomás identifican las “afecciones del alma” con los conceptos (*νοήματα*). Sobre la base de *De An.* 432a7-14, Kretzman propone entenderlos como impresiones sensibles o imágenes mentales. En contra de estas interpretaciones, Bordoni señala que el pensamiento

(2) Las afecciones del alma ($\psi\chi\bar{\eta}$ παθημάτων) constituyen semejanzas (ομοιόματα) de las cosas (πράγματα). Puesto que las cosas son las mismas para todos, las afecciones del alma, en virtud de su semejanza, también lo son.

Empecemos por la primer “pista”: la relación lenguaje-pensamiento. Aristóteles afirma que así como el lenguaje escrito es “símbolo” del lenguaje hablado, el lenguaje hablado es “símbolo” de las afecciones del alma. ¿Cómo entender esta relación simbólica? El lenguaje representa un objeto (presente en el lenguaje hablado o en el alma) en un medio diferente (el escrito o el sonoro). Lo expresado en el lenguaje (un nombre, una oración, etc.) se deriva de un objeto mental (un concepto, una proposición, etc.) al cual refiere. Por otro lado, las expresiones en la voz consisten en “signos” de las afecciones del alma, es decir, en señales que refieren al contenido anímico que se pretende comunicar.

En suma, para el Estagirita las oraciones, en tanto símbolos-signos, consisten en expresiones verbales de las afecciones del alma; de ello se sigue que las condiciones de verdad del lenguaje y del pensamiento son idénticas:

En efecto, el mismo enunciado parece ser tanto verdadero como falso; si fuese verdad, por ejemplo, el enunciado “alguien está sentado”, ese mismo enunciado resultará falso si ese alguien se incorpora. Pero ocurrirá también lo mismo con la opinión. Pues quien está en lo correcto al opinar que un hombre está sentado, si éste se incorpora, opinará ahora falsamente, manteniéndose la misma opinión acerca de él [...]. A la inversa, el enunciado y la opinión permanecen, ellos mismos, por completo inalterados en todo respecto; pero es porque

(en general) es un πάθημα que tiene lugar únicamente en el alma (*De An.* 403a3-11). El pensamiento es afección, es decir, es un experimentar algo del exterior, de ahí que se lo denomine *noūs pathetikós*. Bordoni incluye dentro de los παθήματα los conceptos, las proposiciones (afirmaciones y negaciones), opiniones, etc. Seguimos a Bordoni en esta lectura: en *Metaph.* Γ, quienes niegan el PNC, lo hacen a causa de encontrarse en aporía; a partir de una argumentación convincente su opinión –y, en consecuencia, su discurso puede cambiar. En cambio, quienes discuten de mala fe sólo pueden ser refutados porque su discurso no se deriva de su pensamiento: consiste en un discurso de meras palabras, es decir, un discurso vacío (1009a16-22).

cambia la situación a la cual se refieren que lo contrario sobreviene acerca de ellos. En efecto, el enunciado “aquel está sentado” sigue siendo el mismo; pero si la cosa a que refiere ha sufrido un cambio, se torna a veces verdadero y a veces falso. Igual cosa ocurre respecto a la opinión (*Cat.* 4a23-b2).

Al sostener que el lenguaje hablado se reduce a la expresión del pensamiento, Aristóteles afirma un isomorfismo entre ambos ámbitos: toda expresión lingüística se corresponde con una afección del alma; las estructuras y elementos del lenguaje son idénticos a los del pensamiento. La cita explicita que tanto los enunciados como las opiniones tienen las mismas condiciones de verdad: la oración o la creencia compleja “alguien está sentado” es verdadera si y sólo si se corresponde con un estado de cosas en el que alguien está sentado. En otras palabras, el enunciado y el juicio declarativos son verdaderos si afirman (o niegan) una composición (o una división) entre sujeto y predicado que se corresponde con un estado de cosas efectivo.¹⁴ La adecuación del lenguaje con las cosas tiene lugar en el juicio, donde se ensamblan sujeto y predicado; el lenguaje resulta verdadero o falso en virtud de la mediación del intelecto en su adecuación con la realidad. En suma, el lenguaje y el pensamiento tienen las mismas condiciones veritativas en virtud de su comunidad estructural.

Este isomorfismo entre los planos del lenguaje y del pensamiento también puede vislumbrarse a partir de las condiciones de significatividad que el Estagirita tematiza a propósito del discurso. En *Metaph.* Γ.4, en el contexto de la refutación del negador del PNC, Aristóteles dice:

En primer lugar, es evidente que al menos esto es verdadero: que las palabras “ser y “no ser” significan algo determinado y, por tanto, no todo sería de este modo y no de este modo. Además, si “hombre” tiene un solo significado, sea éste, “animal bípedo”. Por “tener un solo significado” entiendo lo siguiente: si “hombre” significa tal cosa, suponiendo que un individuo sea

¹⁴ Esta es la conocida formulación de la “verdad por correspondencia” que Aristóteles esboza en varias partes del corpus. Ver *Metaph.* VI.4. 1027b 18-31, IX.10 1051b1-17, V.29 1024b11-21, *De An.* III.6 430a26-b6, *DI* 16a9-14.

hombre, en tal cosa consistirá para él el ser-hombre. (Por lo demás, nada importa si se afirma que tiene más de un significado, con tal de que éstos sean limitados: bastará, en efecto, con poner un nombre distinto para cada uno de los enunciados correspondientes. Quiero decir, por ejemplo, que, si no se afirma que "hombre" tiene un solo significado, sino muchos, "animal bípedo" será el enunciado de uno de ellos, y habrá, además, otros muchos, pero limitados en número: bastaría con poner un nombre distinto para cada uno de los enunciados. Y si el adversario no los pusiera, sino que afirmara que sus significados son infinitos, es evidente que no sería posible un lenguaje significativo, pues **no significar algo determinado es no significar nada**, y si los nombres carecen de significado, se suprime el diálogo con los demás y, en verdad, también consigo mismo. **Y es que no es posible concebir nada si no se concibe algo determinado, y si se puede concebir algo, cabrá poner un único nombre a tal cosa.**) Sea, pues, como se dijo al comienzo, que el nombre posee cierto significado y que su significado es uno (Énfasis propio) (*Metaph.* 1006a28-b13).

El Estagirita señala aquí que todo discurso –y, por ende, todo pensamiento–, para ser significativo, debe significar algo determinado; de no cumplir con este requisito fundamental, la palabra no significa nada en absoluto. En otras palabras, el discurso significativo no puede referir a una pluralidad indefinida de significados; por el contrario, debe significar un único significado. Este requisito tiene en cuenta, precisamente, la multiplicidad de significados que puede tener una palabra; es por ello que Aristóteles señala que los significados deben ser limitados en número, clarificados, y distinguídos mediante la asignación de nombres diferentes. Si el adversario no respeta este requerimiento, entonces cada palabra que profiera referirá a una cosa, a otra cosa distinta, y a infinitas cosas más y, de este modo, la significación infinita lo conducirá a no significar nada. De este requisito de significatividad, se sigue que el correlato ontológico del discurso significativo debe consistir en un mundo de substancias determinadas (volveremos luego sobre este punto en 1.3.b).

Si bien Aristóteles ejemplifica el requerimiento de significatividad mediante el término (y el concepto) de “hombre”,¹⁵ podemos considerar que su planteo se extiende también a las oraciones (y a las proposiciones), en la medida en que estas se componen de nombres y verbos: si los términos que componen una oración (o una proposición) no tienen un significado fijo, entonces esta carecerá también de un significado determinado y, por lo tanto, no significará nada.

Pasemos ahora a la segunda parte del “Triángulo Semántico” la relación entre el pensamiento y la realidad. Las afecciones del alma son “imágenes” (*ομοιόματα*) de las cosas (*πρόγραμματα*). ¿Cómo entender esta relación de semejanza? En este contexto Aristóteles explica sucintamente cuáles son las relaciones entre lenguaje escrito, lenguaje hablado, pensamiento, y realidad: así como el lenguaje escrito es símbolo del lenguaje hablado, y este, a su vez, es símbolo-signo del pensamiento, las afecciones del alma constituyen “representaciones” de las cosas. Aristóteles habla de “semejanza” y no de “símbolo” o “signo” porque quiere enfatizar la no-convencionalidad de la relación de representación que hay entre pensamiento y cosas. Las palabras escritas y habladas no son las mismas para todos porque la relación de representación-significación entre palabra y pensamiento depende de una convención; por el contrario, las afecciones del alma son las mismas para todos

¹⁵ Edward Halper (2005) señala que no es casual que Aristóteles ejemplifique el criterio de significatividad con un término que refiere a la esencia de una substancia, la única clase de entidad capaz de recibir definición en sentido estricto. El Estagirita pudo haber formulado un ejemplo con términos sincategoremáticos, palabras que refieran a accidentes, o inclusive con homónimos; su elección del término “hombre” obedece a que busca refutar a su adversario haciendo que este acepte –sin darse cuenta– el esencialismo aristotélico. En efecto, la falta de significado propio que tienen los términos sincategoremáticos o la ambigüedad de los términos que refieren a accidentes, permitirían al adversario evadir la “trampa” aristotélica, a saber, la significación debe referir a un significado determinado. C.W. A. Whitaker (1997:190-1), por su parte, señala que “nombre” refiere a cualquier expresión con un mínimo de significado, por lo que cubre tanto los verbos como los nombres en sentido estricto. Los artículos y las conjunciones quedan fuera de los nombres porque, por sí mismos, carecen de un significado mínimo (este dependen del enunciado en el que aparecen). De acuerdo con el autor, el criterio de significatividad no se restringe sólo a una clase específica de palabras, sino sólo a los “nombres” en sentido amplio.

porque guardan una relación no-convencional con los objetos, que son los mismos para todos. Las afecciones del alma no representan a las cosas en virtud de una institución convencional, sino en virtud de una relación causal: los objetos en el alma son producidos por los objetos externos. Como todos los hombres tienen almas semejantes (con sus funciones sensitivas e intelectivas), todos tienen las mismas percepciones y las mismas afecciones del alma.

Y en general, si solamente existe lo sensible, nada existiría si no existieran también los seres animados, ya que no habría sensación. Desde luego, es seguramente verdad que no existirían sensibles ni sensaciones (éstas son, en efecto, afecciones del que siente), pero que si no hubiera sensación no existirían cosas que producen la sensación, es imposible. Y es que la sensación no lo es de sí misma, sino que hay además algo distinto de la sensación que es necesariamente anterior a la sensación. En efecto, lo que mueve es por naturaleza anterior a lo movido, y no lo es menos por más que se diga que lo uno y lo otro son correlativos (*Metaph.* Γ.5 1010b30-1011a2. Ver también *Cat.* 7b15-8a12, 14b11-22, *DI* 18a39-b5, *Metaph.* IX.10.1051b5-9).

Sin entrar en los detalles de los libros II y III del *De Anima* –donde el Estagirita desarrolla su concepción de la percepción y de la intelección–, podemos señalar que en pasajes como el citado Aristóteles muestra la anterioridad fundamental de las cosas frente a nuestro aparato cognoscitivo: nuestros sentidos y nuestro intelecto captan las formas sensibles e inteligibles (desprovistas de materia) a partir del influjo de los objetos de percepción y de intelección. Probablemente Aristóteles denomine “afecciones del alma” a los contenidos del pensamiento porque son el resultado de una afección originaria, producto de la influencia de los objetos sensibles sobre nuestro aparato cognoscitivo.

Tanto la parte sensitiva como la parte intelectiva del alma no aprehenden los objetos mismos, sino la forma de estos (*De An.* III 8 431b24-432a1). El Estagirita afirma que, si bien los conceptos no son imágenes, tampoco se dan sin ellas (*De An.* III 8 432a7-10); el intelecto no puede operar sin el concurso de imágenes (*De An.* III 7 431a16-17). ¿Cómo podemos entender el rol de las “imágenes” en el intelecto? Cruzando los

planteos de *De Anima* y *De Interpretatione*, podemos señalar que dichas imágenes representan en el intelecto las cosas en virtud de su semejanza. Ahora bien, ¿qué entendemos por “semejanza”? ¿Hemos reducido una noción obscura a otra igualmente obscura?

Como hemos señalado anteriormente, la verdad de nuestros juicios se establece *en contraste* con la realidad a la que refiere: si nuestro juicio se corresponde con un estado de cosas será verdadero, de lo contrario será falso. La correspondencia pensamiento-realidad se funda en la *semejanza* que las afecciones del alma mantienen con las cosas. Por “semejanza” no debemos entender un parecido pictórico entre dos ámbitos heterogéneos; por el contrario, debemos concebirla como una comunidad de elementos y de estructura. El juicio “Sócrates es blanco” se compone de un sujeto y un predicado, y será verdadero si en la realidad hay, correlativamente, una substancia en la que inhiere un accidente. La posibilidad misma de establecer la verdad (o la falsedad) de un juicio con base en la realidad se funda en esta comunidad estructural entre ámbitos heterogéneos. En otras palabras, la realidad tiene una estructura determinada que coincide con la estructura del pensamiento; en virtud de esta estructura común, nuestro discurso puede significar la realidad.

De la comunidad estructural entre los ámbitos del “Triángulo semántico” se sigue que el PNC se cumple primordialmente en la realidad y, secundariamente, en el pensamiento y en el lenguaje. La estructura misma de la realidad impone la validez del PNC. Tal como ha señalado Calvo Martínez (1988: 56-61), la formulación del principio no es ontológicamente neutral, debido a que presupone el esencialismo aristotélico. El PNC tiene dos grandes supuestos de carácter ontológico:

1) Para que el principio se cumpla en la realidad, el sujeto del cual se predican determinaciones opuestas debe ser el mismo: “es imposible que lo mismo se dé y no se dé *en el mismo sujeto*”. El sujeto debe permanecer idéntico consigo mismo –debe tener la misma identidad–, para que se le puedan adscribir predicados opuestos. Si el sujeto cambiara con cada predicción que se le adscribe, entonces no habría *un* sujeto (determinado) del cual predicar nada.

2) La auto-identidad del sujeto presupone la distinción aristotélica entre determinaciones esenciales (que constituyen lo que es el sujeto) y determinaciones accidentales (que inhieren en el sujeto pero no se identifican con este). El sujeto de predicción e inherencia es, por tanto, un sujeto determinado que se identifica y constituye una unidad con su

esencia. Es por ello que no podemos predicar nada del sujeto que atente contra su determinación –por ejemplo, “no-hombre”.

En suma, la validez del PNC descansa sobre fundamentos de carácter ontológico: la determinación esencial del sujeto imposibilita que –simultáneamente y en el mismo sentido–, posea una determinación esencial contraria. No obstante, cabe señalar que, en virtud de los mismos fundamentos, la validez del axioma se extiende del ámbito de las entidades a los ámbitos del pensamiento y del lenguaje. En otras palabras, no hay un PNC lógico distinto del ontológico porque el fundamento de la imposibilidad de la contradicción en el discurso y en el juicio se encuentra en las cosas mismas.

1.3. La contienda contra los negadores del PNC

Habiendo llegado a este punto, estamos en condiciones de responder a una de los interrogantes planteados anteriormente, a saber: ¿por qué Aristóteles cree que las tesis de sus adversarios implican la negación del PNC? La respuesta a esta pregunta no puede desconocer las diferencias fundamentales entre las doctrinas heraclítea y protagórica; es por ello que conviene responder a partir de las dos formulaciones del PNC desarrolladas anteriormente.

a) De acuerdo con la enunciación lógica del PNC, dos predicados opuestos no pueden ser verdaderos del mismo sujeto simultáneamente y en el mismo sentido. De esta afirmación se sigue una serie de implicancias importantes: (i) si una de las predicaciones opuestas es verdadera, entonces la otra necesariamente debe ser falsa; por ende, (ii), tiene que haber tanto enunciados verdaderos como falsos, lo que supone que (iii) no todos los enunciados son verdaderos (o falsos). A la luz de estas consideraciones, podemos comprender por qué la doctrina del “homo mensura” constituye un ataque directo contra el PNC: si todo lo que (a)parece a cada uno es verdadero, entonces todos nuestros juicios y nuestros enunciados son verdaderos, lo que equivale a afirmar que la falsoedad es imposible. De ello se sigue que, aunque dos individuos sostengan creencias contradictorias, ambas serán simultáneamente verdaderas.

De acuerdo con el pensamiento protagórico, la negación del PNC se sustenta en la infabilidad de las percepciones y las creencias de cada uno. Dicha infabilidad se fundamenta, a su vez, en la ausencia de un mundo

externo y objetivo que oficie de árbitro entre (a)pareceres contrarios; el mundo queda reducido al (a)parecer de cada sujeto individual.

Este planteo se opone al “triángulo semántico” aristotélico: mantiene ligados el pensamiento y el lenguaje, y elimina el plano de la realidad, sustituyéndolo por una “realidad” relativizada a cada sujeto. En otras palabras, Protágoras corta el vínculo entre los planos del pensamiento y de la realidad: sólo hay *φαντασία*. Al suprimir las cosas como término objetivo de la relación pensamiento-realidad, el sofista niega el PNC y llega a una concepción relativista extrema de la verdad.

b) Una evidencia contundente de que Aristóteles concibe al PNC como un principio fundamentalmente ontológico puede encontrarse en su discusión con los heraclíteos: estos filósofos niegan la validez del axioma argumentando que la realidad y los entes son indeterminados. En efecto, si todo carece de determinaciones, entonces todas las cosas pueden ser F y no-F y, en consecuencia, el PNC no tendrá validez. Como vimos anteriormente (1.2), en *Metaph.* Γ.4 el Estagirita responde que la condición de posibilidad fundamental de la significatividad de nuestro discurso radica en que las cosas son esencialmente determinadas. Para que haya lenguaje significativo, el *λόγος* debe tener un único significado, es decir, debe referir a una única cosa (identificable a partir de sus determinaciones esenciales). Aristóteles conduce la discusión del plano del discurso al plano de la realidad y señala que en las cosas mismas radica la imposibilidad de la co-presencia de determinaciones opuestas. El corolario de esta discusión es que tanto los heraclíteos como el propio Aristóteles no conciben principalmente al PNC como un axioma lógico, sino como un principio ontológico. Se trata de una discusión ontológica acerca de cómo deben ser las cosas para que el PNC tenga validez.

Aristóteles combina ambas posiciones cuando realiza la presentación del abderita:¹⁶

De esta misma opinión [las contradicciones y los contrarios se dan a la vez] deriva también la doctrina de Protágoras, y necesariamente una y otra son o no por igual sostenibles. **Y es que (P1) si las cosas que parecen ser y las que aparecen son todas verdaderas,**

¹⁶ En este pasaje distinguimos las siguientes “tesis”: hay apariencias contrarias (AC), todo (a)parecer es verdadero (P1), incluso los (a)pareceres contrarios (P2), y todas las cosas son y no son de un modo determinado (H).

(P2) necesariamente todas las cosas serán a la vez verdaderas y falsas. (AC) (Muchos, en efecto, piensan cosas contrarias los unos a los otros, y consideran que están en el error quienes no opinan lo mismo que ellos; **(H1) conque necesariamente lo mismo es y no es**, y si esto es así, **(P2) las cosas que parecen serán todas verdaderas** (los que están en la verdad y los que están en el error mantienen, desde luego, opiniones contrarias entre sí; por tanto, si las cosas son de este modo, todos están en la verdad) (Énfasis propio) (*Metaph.* Γ.5 1009a6-15).

Protágoras y “Heráclito” se hacen eco de un *hecho* fundamental: los hombres tienen percepciones y juicios diferentes basados en apariencias contrarias (AC). De acuerdo con la doctrina del “*homo mensura*” (P1), si todo (a)parecer es verdadero, entonces (P2) todas las cosas deben ser simultáneamente verdaderas y falsas porque las cosas, al ser relativas a cada uno, se le (a)parecerán a algunos de una manera y a otros de otra (AC). En otras palabras, el pensamiento protagórico da cuenta de por qué tenemos creencias diferentes. Sin embargo, podríamos preguntarnos cuál es la causa de que se nos aparezcan cosas diferentes. La respuesta, según el Estagirita, radica en que las cosas son ontológicamente indeterminadas, como dicen los heraclíticos (H1). Si las cosas carecen de determinaciones propias, entonces a cada uno se le (a)parecerán con determinaciones diferentes, y las opiniones que expresan estas apariencias serán siempre verdaderas. Ello no quita que lo que es verdad “para mí” sea falso “para ti” y que ambos estemos en la verdad.

Aristóteles hace expresa la atribución de H1 a Protágoras en *Metaph.* Γ.4:

Además, si todas las contradicciones fueran verdaderas a la vez del mismo sujeto, es evidente que todas las cosas serían una sola. La misma cosa sería, en efecto, trirreme y muro y hombre, si es que un predicado cualquiera puede afirmarse o negarse de todo, como sucede necesariamente a los que afirman la teoría de Protágoras. En efecto, si a alguien le parece que el hombre no es trirreme, evidentemente no es trirreme y, por tanto, también lo es, supuesto que la contradicción en verdadera. Y resulta lo de Anaxágoras: todas las cosas

confundidas, y, por tanto, nada existe verdaderamente (1007b18-25).

Si las cosas carecen de determinación, entonces todas las contradicciones son verdaderas, y todas las cosas se encuentran mezcladas unas con otras o, mejor dicho, no hay “cosas”, todo es una unidad indiferenciada. Aristóteles aquí retoma la interpretación platónica que “heraclitiza” a Protágoras: el fundamento ontológico de la tesis del “homo mensura” es la indeterminación ontológica (*Teet.* 152c-e).

2. La defensa del PNC y la crítica a Protágoras

A continuación, analizaremos las respuestas que el Estagirita dirige a las objeciones contra el PNC que señalan la “indeterminación ontológica” de lo real (Γ.4) y las “apariencias contrarias” (Γ.5-6). Aunque para Aristóteles el fenomenalismo relativista de Protágoras se funda en el flujo permanente heraclíteo, nosotros analizaremos las críticas a ambas tesis por separado. Esta estrategia tiene por fin mostrar que la crítica aristotélica puede alcanzar al pensamiento protagórico independientemente de su asociación con los heraclíteos. No obstante, es preciso señalar que los elementos teóricos que permiten esta crítica se encuentran desarrollados en el ἔλεγχος de *Metaph.* Γ.4, dirigido a refutar al adversario que discute de mala fe.

2.1. La refutación dialéctica del adversario en *Metaph.* Γ 4

La estrategia de Aristóteles para refutar al adversario consiste en hacer que éste adopte dos compromisos dialógicos fuertes: en primer lugar, el Estagirita le solicita que diga *algo* que tenga significado para él mismo y para los demás (*Metaph.* Γ.4 1006a18-21). En efecto, si el interlocutor se niega a hablar o profiere sonidos carentes de sentido, no puede haber comunicación posible, queda fuera de la discusión. Si el adversario accede al pedido, se compromete con un *discurso significativo* —esta es la primera “trampa” para que caiga en la refutación.

En segundo lugar, si el adversario profiere la palabra solicitada (“hombre”), entonces debe comprometerse con un *significado determinado* (“animal bípedo”) asignado a dicha palabra (*Metaph.* Γ.4 1006a28-b13). Si se niega a cumplir con este requerimiento, entonces se encuentra en falta con el primer compromiso asumido: para que haya lenguaje significativo, las palabras deben tener un significado determinado

(1.2). Si el lenguaje no significa algo determinado, entonces no significa nada en absoluto; para que haya significación, debe haber una única y determinada referencia para cada palabra.

Una vez que el adversario ha aceptado estos dos compromisos dialógicos, Aristóteles lo obliga a reconocer la necesidad del PNC en el ámbito lógico-lingüístico:¹⁷

(i)...aquellos de los cuales se afirma con verdad que es hombre, necesariamente es animal bípedo (pues esto era lo que significaba "hombre"). (ii) Y si esto es necesariamente, entonces no es posible que tal individuo no sea animal bípedo. (En efecto, "ser necesario" significa "no poder no ser"). (iii) Por consiguiente, no es posible que sea verdadero, a la vez, afirmar que lo mismo es hombre y no hombre (*Metaph.* Γ.4 1006b30-1006b34).

El interlocutor acepta el compromiso de asignarle un único significado a cada término: "animal bípedo" es el significado de "hombre"; por lo tanto, (i) *necesariamente* "hombre" significa "animal bípedo". De ello se sigue (ii) que es *imposible* que "hombre" no signifique "animal bípedo". Si se sustituye "animal bípedo" por "hombre" en (ii), obtenemos que (iii) *es imposible* que algo sea "hombre" y "no-hombre".

¹⁷ En *Metaph.* Γ.4 (1008b2-31) y Γ.5 (1010b3-11), Aristóteles ofrece una suerte de argumento "práctico" que pretende demostrar la validez del PNC en el ámbito del pensamiento: un hombre no puede tener realmente dos creencias contradictorias, su *acción* nos revela que percibe y juzga de un determinado modo. En otras palabras, cuando el adversario realiza una acción, demuestra que concibe al mundo de un determinado modo y no de otro y que, en consecuencia, es mejor actuar de una determinada manera y no de otra. De ello se sigue que no puede admitir creencias contrarias a las suyas o que no le da lo mismo tener cualquier creencia. Consideraremos que este argumento no constituye un argumento fuerte contra Protágoras: el sofista podría argumentar que el actúa de acuerdo con cómo las cosas (a)parecen ante él, y que ello no lo obliga a negar la verdad de los (a)pareceres del otro, quien actúa de acuerdo con sus propias apariencias. El abderita podría defenderse afirmando que no hay un criterio objetivo que le permita desechar como inválidas opiniones ajenas (Spangenberg, 2009:118-119). Sin embargo, consideramos que el Estagirita prueba la validez del PNC en el ámbito del pensamiento cuando demuestra que vale en nuestro lenguaje en virtud del isomorfismo entre ambos planos. Para que haya lenguaje y pensamiento significativo, deben tener un objeto determinado como referencia.

Si aplicamos la noción de verdad en (iii), concluiremos que (iv) no pueden ser verdaderas a la vez afirmaciones contrarias (“algo es y no es hombre”).

(v) El mismo argumento, por lo demás, vale también respecto del “no-ser-hombre”. En efecto, “ser hombre” y “no-ser-hombre” tienen significados distintos. si es que también los tienen “ser blanco” y “ser hombre”, ya que aquellos términos se oponen entre sí en mayor grado, de modo que con más razón tendrán significados distintos.

(vi) Y si el adversario dijera que blanco tiene uno y el mismo significado que hombre, una vez más diremos lo que anteriormente quedó dicho: que todas las cosas –y no solamente los opuestos- serán una sola-. [...] (vii) Y si, a pesar de formularle la pregunta de un modo absoluto, añade también las negaciones, no estará respondiendo a lo preguntado. Nada impide, en efecto, que una misma cosa sea hombre y blanco y mil cosas más, a pesar de lo cual, al preguntar si es verdadera o no la afirmación que tal cosa es hombre, habrá de contestarse con algo que tenga un solo significado, y no añadir también que es blanco y grande y que es imposible enumerar los accidentes, puesto que son infinitos. Que enumere, por tanto, todos ellos o ninguno. De este modo, pues, aun cuando la misma cosa sea hombre y diez mil veces no hombre, a la pregunta sobre si es hombre no se ha de contestar añadiendo que es, a la vez, también no hombre a no ser que se vayan a añadir también en la respuesta todos los demás predicados accidentales, los que es y los que no es. Pero, si a pesar de todo hace tal cosa, no dialoga (*Metaph.* Γ.4 1006b29-1007a20).

(v) Aristóteles argumenta que “hombre” y “no-hombre” no significan lo mismo por predicarse de un mismo sujeto (*Metaph.* Γ.4 1006b13-25); la unidad del significado no debe confundirse con la unidad del sujeto significado. En otras palabras, de un mismo sujeto pueden predicarse múltiples enunciados, lo que no implica que todos ellos tengan uno y el mismo significado. De ello se sigue que (vi) es imposible que lo

mismo sea “hombre” y “no hombre”. Si este fuera el caso, entonces todo constituiría una unidad indiferenciada.

(vii) Sin embargo, el adversario puede ser testarudo y sostener que los predicados “hombre” y “blanco” (por tratarse de un caso de “no hombre”) tienen el mismo significado; ello se debe a que considera que son predicados que se encuentran en el mismo nivel. En otras palabras, el interlocutor desconoce la diferencia entre predicados esenciales y accidentales; para él, todos los predicados significan del mismo modo:¹⁸ si puede predicar “hombre” y “blanco” del mismo sujeto, de ello se sigue que (a) ambos tienen el mismo significado por (b) referir a un mismo sujeto que es, simultáneamente, “hombre” y “blanco” (“no hombre”).

Si el adversario continúa en esta línea argumentativa, y afirma que algo es “hombre y “no hombre” (por ser también blanco, alto, sabio, etc.), entonces estará contradiciéndose con el segundo compromiso asumido, a saber, que cada término refiere a un único significado. Ante la pregunta por el significado del término “hombre”, el interlocutor no puede responder con una pluralidad de accidentes porque, en ese caso, no respondería con un significado determinado.¹⁹ Como es imposible enumerar todos los infinitos accidentes que pueden predicarse de un sujeto, el adversario debería callar. Ahora bien, si persiste en esta actitud, entonces se sitúa por fuera del diálogo.

Hasta aquí Aristóteles ha llevado a cabo una refutación que, de modo indirecto, prueba la validez del PNC en el ámbito del lenguaje (y del pensamiento). Si el adversario no cumple con el principio, entonces no puede haber diálogo posible; el PNC es condición de posibilidad del discurso. Esta “prueba” se sustenta, sin embargo, en fundamentos

¹⁸ En *Metaph. Γ. 4*(1007a20-b18), Aristóteles señala que el adversario suprime la esencia porque para ellos todos los predicados denotan determinaciones accidentales. El Estagirita afirma cuál es la falencia de su posición: como todo accidente se predica de otro, el adversario caerá necesariamente en una predicación sin término, es decir, infinita. Sin embargo, esto es imposible porque el accidente debe predicarse de un sujeto. La predicación demanda un sujeto unitario y determinado que oficie de sujeto de predicación. Este sujeto, por su parte, se identifica con su esencia.

¹⁹ El sujeto de predicación, en efecto, puede recibir los predicados hombre, blanco, alto, sabio, etc. sin embargo, no es “hombre” del mismo modo en que tiene el resto de los predicados. Que el sujeto sea hombre y “mil cosas más” no habilita al adversario a considerar que ontológicamente está hablando de lo mismo.

ontológicos: en virtud de las determinaciones esenciales y accidentales presentes en las cosas, el PNC se cumple en la realidad y, por ende, en nuestro pensamiento y en nuestro lenguaje.

No obstante, podría objetarse que aquí el filósofo sólo ha probado la validez del PNC en el ámbito lógico-lingüístico: el principio rige y posibilita nuestro pensamiento y nuestro lenguaje; *supone* una determinada pintura de cómo debe ser el mundo para que este principio se sostenga *in re*. En otras palabras, que el PNC constituya una condición de posibilidad del lenguaje no implica su validez en las cosas.²⁰

En otras palabras, un heraclíteo combativo podría conceder que Aristóteles prueba el PNC en el ámbito lógico-lingüístico, pero podría negarse a reconocer que el principio rige la realidad porque esta se encuentra ontológicamente indeterminada.

Para salir de esta posible objeción, Aristóteles argumenta que el proceso mismo de cambio presupone un substrato invariable subyacente al flujo (*Metaph.* Γ.5 1010a15-22); las cosas cambian continuamente (de cantidad, de calidad, etc.), pero se mantienen estables con respecto a su forma específica o esencia. Nuestro lenguaje y nuestro pensamiento son significativos porque refieren a una realidad que posee estabilidad, permanencia y determinación. No obstante, con esta respuesta el Estagirita refuta a los heraclíticos, pero no a los protagóricos, quienes podrían objetarle que no hay un ámbito “objetivo” de aplicación del PNC porque las cosas son tal y como se le (a)parecen a cada uno.

Antes de pasar a la confrontación Aristóteles-Protágoras, quiero destacar una conclusión importante del ἔλεγχος de *Metaph.* Γ.4: la prueba indirecta del PNC presupone que nuestro lenguaje significativo contiene significados determinados que puede ser reconocidos por los hablantes. A pesar de la ambigüedad del lenguaje, los hablantes pueden reconocer qué significados quieren utilizar y acordar con sus interlocutores con

²⁰ Algunos intérpretes consideran que aquí está en juego un “argumento trascendental” a favor del PNC: si el axioma vale para nuestro pensamiento y nuestro lenguaje, entonces también debe regir las cosas mismas para posibilitar nuestros pensamientos y nuestros enunciados sobre el mundo. Esta argumentación encontraría arraigo en el isomorfismo estructural entre los ámbitos del pensamiento y la realidad: si el PNC tiene validez en el ámbito lógico-lingüístico, también debe valer para la realidad. Vasilis Politis (2004: 135-138) rechaza esta interpretación porque considera que Aristóteles no concibe al PNC como un mero principio lógico sino como un principio metafísico.

qué sentido emplearán un término. Esta posibilidad presupone que los significados de nuestras palabras no son propiedad privada de nadie; por el contrario, pertenecen al conjunto de los usuarios competentes del lenguaje. El significado de nuestras palabras apunta a una referencia, a un objeto significado. Cuando los hablantes dialogan, presuponen que sus palabras refieren a los mismos objetos; de lo contrario, se trataría de un diálogo de sordos. Este aspecto “público” de la comunicación lingüística es sumamente relevante y posibilita la refutación del negador del PNC y, en consecuencia, una prueba indirecta del axioma. En la próxima sección retomaremos este aspecto importante del lenguaje en la crítica aristotélica a Protágoras.

2.2. La crítica aristotélica a Protágoras

Aristóteles reconstruye el argumento platónico sobre las “apariencias contrarias” en *Metaph. Γ.5*:

También a partir de la consideración de las cosas sensibles vinieron algunos a afirmar la verdad de las cosas que aparecen. En efecto, piensan que no es adecuado decidir sobre la verdad según lo que opinan la mayoría o la minoría y, por ende, que la misma cosa, al saborearla, a unos les parece dulce y a otros amarga: conque si todos estuvieran en estado febril o todos desvariaran, mientras que dos o tres estuvieran sanos o en su juicio, parecería que estos están enfermos o desvarían, y aquellos no. Dicen además que a muchos otros animales les aparecen las cosas de modo contrario que a nosotros, y que ni al mismo individuo, comparado consigo mismo, las cosas le parecen las mismas a través de la sensación. Y, ciertamente, **no está claro cuáles de estas sensaciones son verdaderas o falsas. Las unas no son verdaderas con más razón que las otras, sino por igual** (Énfasis propio) (*Metaph. Γ.5* 1009a38-b11).

Tal como vimos anteriormente, este argumento constituye un ataque frontal contra el PNC: como toda (a)pariencia es verdadera, (a)pareceres distintos –incluso opuestos–, son verdaderos a la vez. El argumento presupone que no hay un mundo de cosas “en sí mismas” sino múltiples

mundos que constituyen los correlatos subjetivos de las cosas “tal como se (a)parecen a cada uno”. Examinemos la respuesta del Estagirita:²¹

(i) **Ahora bien, si no todas las cosas son relativas, sino que algunas son ellas mismas por sí mismas, no será verdadero todo lo que aparece.** (ii) **Y es que lo que aparece es algo que aparece a alguien.** Por consiguiente, el que afirma que todo lo que aparece es verdadero convierte en relativas todas las cosas que son. (iii) **Por ello, quienes buscan imponerse por la fuerza en la discusión y al mismo tiempo pretenden mantenerse en la discusión, han de poner cuidado en señalar que no existe todo lo que aparece, sino lo que aparece a quien aparecen y cuando aparece, y en la medida en que y como aparece.** Si, por el contrario, mantienen la discusión, pero no la mantienen en estos términos, les ocurrirá que se contradirán enseguida. [...] (iv) Pero seguramente por esto, los que sostienen tal doctrina, no por encontrarse en una situación aporética, sino por el gusto de discutir, habrán de decir, no que “esto es verdad”, sino que “es verdad para este”. Y como se dijo en primer lugar, necesariamente hacen todas las cosas relativas, relativas a la opinión y a la sensación, de modo que nada hubo ni habrá sin alguien que haya opinado primero. (v) **Y si lo hubo o habrá, es evidente que no todas las cosas serán relativas a la opinión (Énfasis propio) (Metaph. Γ.6 1011a17-b7).**

Aristóteles advierte que, (i) para que la doctrina del “homo mensura” sea verdadera, no puede haber cosas “en sí y por sí”, sino cosas “relativas”. (ii) Las cosas son relativas *en relación* con alguien, es decir, porque (a)parecen ante un sujeto. Para que todas las (a)pariencias sean

²¹ En *Metaph.* Γ.5 Aristóteles elabora varios argumentos dirigidos a socavar la posición protagónica que no analizaremos en este trabajo debido a que se centran en la noción de “percepción”. Escuetamente indicamos que allí el Estagirita niega la identificación de la φαντασία con la percepción, y señala que únicamente la sensación de lo propio no es falsa (*Metaph.* Γ.5 1010b1-3); de ello se deduciría que la φαντασία sí puede ser falsa. Por otro lado, afirma que los sentidos nunca nos presentan contradicciones en la percepción del objeto propio (*Metaph.* Γ.5 1010b14-26).

verdaderas, las cosas no deben tener entidad propia, deben depender ontológicamente de un sujeto ante el que aparecen. Es por ello que (iii) el adversario protagórico debe tener cuidado de no reconocer la existencia de cosas “en sí y por sí”; es decir, debe utilizar relativizadores cuando expresa sus (a)pareceres: “esto es bello *para mí* y es feo *para ti*”. Si el adversario adopta este modo de hablar, no sólo evitaría el compromiso con una realidad independiente, sino que también evitaría entrar en contradicción: las cosas, tal como son *para mí*, no pueden contradecirse con las cosas tal como son *para ti*.

(iv) El Estagirita considera que el adversario que sostiene la doctrina del “*homo mensura*” y, congruentemente, habla utilizando relativizadores, discute de mala fe. El interlocutor no se encuentra en aporía porque no cree realmente en la doctrina protagórica; su modo de hablar es sólo una artimaña utilizada para ganar la discusión. Ahora bien, ¿por qué Aristóteles sostiene que el adversario discute de mala fe, es decir, que no cree realmente en lo que dice? Una pista viene dada por la primera y la última afirmación de la cita: (v) si las cosas no son relativas, entonces la doctrina protagórica es falsa, las cosas no son relativas. El interlocutor, en realidad, cree en lo contrario de lo que dice: existen cosas “en sí y por sí”. Por tanto, ¿qué evidencias tenemos para afirmar que el adversario tiene, en realidad, un compromiso ontológico con una realidad independiente?

Podemos tomar como punto de partida la discusión precedente de *Metaph.* Γ.4: quien niega de mala fe la validez del PNC, en realidad lo presupone cuando mantiene un discurso significativo. Los compromisos dialógicos asumidos (3.1) evidencian que el interlocutor asume como válido el PNC en el ámbito lógico-lingüístico. Podríamos argumentar que el uso de un lenguaje plagado de significados compartidos con otros lo compromete con un mundo de entidades “en sí y por sí” que ofician de referentes de su discurso significativo. En contra, el adversario podría emplear un lenguaje relativizado y argumentar que su discurso refiere exclusivamente al mundo que se corresponde con sus (a)pariencias. No obstante, Aristóteles podría contra-argumentar que, en realidad, el uso de relativizadores fuerza al interlocutor a reconocer un mundo de entidades independientes.²²

²² Una interpretación distinta a la que aquí exponemos sobre el uso de relativizadores puede encontrarse en Lee (1973: 245-246), quien señala que su empleo resguarda a Protágoras contra el argumento “auto-refutatorio”

Veamos este último punto con detalle. El Estagirita afirma, como si se tratara de un supuesto compartido con su adversario, que (ii) “lo que aparece es algo que aparece *a alguien*”; es decir, que toda (a) pariencia presupone tanto un sujeto como un objeto de percepción o juicio. El uso de relativizadores evidencia esta distinción entre sujeto y objeto, pero intenta reforzar la idea de que la relación entre uno y otro es completamente subjetiva y que el objeto depende del individuo que percibe y juzga. Ahora bien, el hablante que emplea relativizadores reconoce, a la vez, la necesidad de un referente del lenguaje y que este referente sea también objeto del lenguaje del otro. En otras palabras, el sofista que se vale de relativizadores, intenta mantener un discurso significativo con otro, pero niega que haya un referente común en el mundo para el discurso propio y el ajeno. Esta posición es, a primera vista, contradictoria, pero puede salvarse si el sofista toma uno de dos caminos posibles: (1) o abandona el intento de mantener un discurso significativo con el otro, o bien (2) continúa en la discusión y reconoce que su lenguaje relativizado refiere a las cosas “en sí y por sí” que constituyen el correlato objetivo del discurso propio y del ajeno. En el primer caso, el sofista abandona la discusión, mientras que en el segundo queda refutado.

En suma, el adversario sofístico cae en una contradicción, si reconoce que (a)pariencias contrarias son verdaderas a la vez y en el mismo respecto. Para evitar esta contradicción, el sofista emplea un lenguaje relativizado que tiene por fin evidenciar el ser relativo de los objetos en el mundo. Sin embargo, el uso del lenguaje lo obliga a asumir compromisos que lo fuerzan, a su vez, a admitir el PNC.

Resta aún responder una dificultad que podría plantear un sofista protagórico, a saber: si bien el PNC puede valer para las cosas “tal como se (a)parecen a nosotros”, no hay razón alguna para sostener que rige las cosas “en sí mismas”. Ante este desafío, el Estagirita

esgrimido por Platón y Aristóteles. De acuerdo con dicha crítica, si el sofista sostiene la verdad universal de todas las creencias, debe aceptar la posición del adversario que niega la doctrina del “*homo mensura*”, y, por ende, debe aceptar que su propia teoría es falsa (*Metaph.* Γ.8. 1012b15-23). Lee sostiene que el uso de relativizadores bloquea la crítica pero con una consecuencia indeseada: el discurso relativizado del sofista no dice nada realmente significativo que valga la pena discutirse y, en consecuencia, queda encerrado por sus propios relativizadores.

podría responder que la validez del PNC en el ámbito de la realidad es condición de posibilidad de que nuestras (a)pariencias no sean contradictorias. Aristóteles sostiene una teoría causal de la percepción y del pensamiento²³ (2.2), según la cual nuestros objetos de sensación e intelección tienen por causa las cosas “en sí y por sí”. El carácter esencialmente determinado de dichos entes constituye el fundamento de la validez del PNC en el plano de la realidad; pero también, en tanto causa de nuestras “afecciones del alma”, las cosas constituyen la causa de la validez del PNC en el ámbito del pensamiento y del lenguaje. En otras palabras, nuestras afecciones del alma adquieren su carácter determinado, significativo y no-contradictorio de las cosas en sí mismas.

3. Conclusiones

Al refutar a Protágoras y demostrar indirectamente la validez del PNC, Aristóteles defiende una concepción de la verdad que restituye la posibilidad de la falsedad en la *inadecuación* entre los ámbitos lógico-lingüístico y ontológico. En efecto, la validez del PNC comporta la posibilidad de juicios y discursos tanto verdaderos como falsos; el valor de verdad de los pensamientos y los enunciados depende de la correspondencia que establecen con un estado de cosas determinado. La posibilidad misma de la correspondencia depende de la validez del principio en nuestro pensamiento, en nuestro lenguaje, y en la realidad. Si el PNC no rigiera dichos ámbitos, sería indistinto predicar cualquier cosa de cualquier otra, toda enunciación sería verdadera en virtud de la ausencia de un mundo de cosas “en sí y por sí”.

El conocido “dictum” aristotélico –“es falso decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; es verdadero decir que lo que es, es, y lo que no es, no es” (*Metaph.* Γ.7 1011b26-27)– presupone el carácter significativo de nuestro pensamiento y de nuestro lenguaje, así como su direccionalidad hacia un mundo de entes determinados. Protágoras pone en cuestión la direccionalidad del pensamiento y del discurso, imponiendo el desafío de trascender el ámbito de las apariencias. La prueba del PNC constituye la defensa de dicha direccionalidad y de un mundo que trasciende las apariencias individuales. En otras palabras, la validez del PNC implica un mundo de substancias determinadas en virtud de las cuales nuestro

²³ Para una reconstrucción de la crítica aristotélica a la doctrina protagónica que se centra en la noción de percepción, ver Gottlieb (1993).

pensamiento y nuestro lenguaje resultan significativos. Si el PNC no rigiera las cosas en sí mismas (y, por ende, nuestro pensamiento y nuestro discurso), entonces no existiría la posibilidad misma de la verdad y la falsedad: todos los juicios o discursos describirían lo que aparece, no habría lugar para lo falso. Tampoco habría, en rigor, espacio para la verdad, puesto que esta se define en contraste con la falsedad: si todos los juicios son verdaderos, entonces el predicado verdadero no agregaría nada, simplemente sería un reforzador lingüístico asertivo.

En este punto es necesario hacer un breve recorrido por el camino realizado. En la primera sección (1), analizamos las implicancias que la posición relativista del sofista trae aparejadas en relación con la noción de verdad: si todo (a)parecer es verdadero e infalible, entonces resulta que dos afirmaciones contradictorias son legítimamente verdaderas al mismo tiempo, con lo cual el PNC queda invalidado. En este punto, indagamos los argumentos que “el adversario” de *Metaph.* Γ sostiene para negar el principio, y distinguimos, nuevamente, la posición heraclítea de la protagórica: mientras que los primeros sostienen la tesis de la indeterminación ontológica, los segundos argumentan desde un relativismo gnoseológico.

En la segunda parte (2), distinguimos los argumentos que el Estagirita dirige contra los heraclíteos y contra Protágoras, pero intentamos demostrar que la refutación de *Metaph.* Γ.4 aporta elementos importantes para una crítica al sofista. Tomando como punto de partida la respuesta al “argumento de las apariencias contrarias”, señalamos que el uso de relativizadores –empleado para denotar objetos de experiencia individual y, con ello, evitar la contradicción entre (a)pariencias contrarias–, queda anulado si el sofista intenta mantener un discurso significativo. Aunque el adversario protagórico emplee un lenguaje relativizado, íntimamente reconoce que su discurso y su pensamiento se rigen por el PNC. La validez del PNC en dichos ámbitos tiene como fundamento, según Aristóteles, su validez en un mundo de substancias determinadas.

Es importante tener presente que tanto la refutación de los heraclíteos como la crítica a Protágoras se sostienen sobre el carácter significativo de nuestro lenguaje: *contra* los primeros, Aristóteles afirma que nuestro lenguaje significa en virtud de la determinación y de la estabilidad de la realidad; *contra* el segundo destaca que la significatividad de nuestro discurso no es posible si este se cierra sobre sí mismo, es decir, si es un lenguaje privado. En otras palabras, si el sofista emplea relativizadores

para dar cuenta de su “mundo privado”, entonces su discurso se vuelve también privado y pierde su significatividad. Nuestro lenguaje tiene un aspecto público insoslayable: significar es significar frente a otro. El Estagirita reconoce que el significado de nuestras palabras se instituye por convención social: ello es señal de que ser usuario de un lenguaje es siempre compartir significados (y referencias) con una comunidad de hablantes. El sofista no puede pretender legítimamente dialogar con otros y, a la vez, emplear un lenguaje que refiera a una experiencia privada; dialogar implica compartir lenguaje y mundo.

Por otro lado, cabe destacar que en la reconstrucción que aquí esbozamos de la crítica aristotélica hemos evitado apelar a las objeciones que el Estagirita dirige contra Protágoras basándose en la noción de percepción, puesto que evitamos la interpretación platónica que asimila la “(a)pariencia” a la “sensación”. En otras palabras, intentamos reconstruir una crítica contra el “protagonismo amplio” –que incluye no sólo los juicios perceptivos sino también los juicios prácticos y morales.

En suma, al argumentar a favor del PNC frente a las posiciones relativistas, Aristóteles da un paso firme en la fundamentación ontológica de su teoría correspondiente de la verdad. La refutación de los adversarios que discuten de mala fe constituye una argumentación indirecta a favor no sólo del PNC, sino también de la teoría de la verdad aristotélica.

Bibliografía

- Aristóteles. (2009). *Categorías, Sobre la interpretación*. Mittelmann, J. (trad.) Buenos Aires: Losada.
- _____. (1994). *Metafísica*. Calvo Martínez, T. (trad.) Madrid: Gredos.
- _____. (1971, 1993²). *Metaphysics*. Books G, D and E. Kirwan (trans.) Oxford: Clarendon Press.
- _____. (1924, 1958). *Metaphysics*. 2 vols. W. D Ross (ed.) Oxford: Clarendon Press.
- _____. (1963). *Categories*. Ackrill, J. (trad.) Oxford: Clarendon Press.
- _____. (1949). *Categoriae et Liber de Interpretatione*. Minio-Paluello (ed.) Oxford: Clarendon Press.
- Bekker, I. (1831). *Aristotelis Opera*. 5 vols. Berlin.

Bibliografía Secundaria

- Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'etre chez Aristote*. París: PUF.

- Aristotle. (1998). *Aristotle Metaphysics: Books Γ, Δ, and Ε*. Kirwan C. (trad.) Oxford: Clarendon Press.
- Bordoni, G. S. (1994). *Linguaggio e realtà in Aristotele*. Bari: Laterza.
- Bostock, D. (1988). *Plato's Theatetus*. Oxford: Clarendon.
- Burnyeat, M. F. (1990). *The Theatetus of Plato*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- _____. (1976). Protagoras and Self-Refutation in Plato's Theaetetus. En *The Philosophical Review*, 85, 2, 172-195.
- Calvo Martínez, T. (1988). El principio de no contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico. En *Méthesis* I, 53-69.
- Cassin, B. (1989). Parle si tu es un homme. En *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d' Aristote*. (9-60). París: Vrin.
- Cassin, B. (1994). Il senso di' Gamma. La strategia di Aristotele contro i presocratici in Metafisica IV. En Autori Vari, *Aristotele. Perché la metafisica*. (397-429). Milano: Vita e Pensiero.
- Cohen M. (1986). Aristotle on the Principle of Non-Contradiction. En *Canadian Journal of Philosophy*, 16, 3 (Sep.), 359-370. Web. <http://www.jstor.org/stable/40231476>
- Cooper, J. M. (2015). *Plato's Theaetetus*. London and New York: Routledge.
- Dancy, R. M. (1975). *Sense and Contradiction*. Dordrecht: Kluwer.
- Di Camillo, S. (2012). *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*. Buenos Aires: Editorial de la facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Delannoi, G. (1999). Mesure et relativité l'interprétation de la formule de protagoras et lesnotions de vérité et de validité dans les sciences contemporaines. *Les Études philosophiques*, 3, Philosophie politique (Juillet Septembre 1999), 333-346.
- Dupréel, E. (1948). *Les sophistes*. Neuchatel.
- Fine, G. (1994). Protagorean relativism. En J. J. Cleary y W. Williams (eds.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 10, 211-243.
- Gomperz, T. (1893). *Griechische Denker*. Leipzig (citamos por la trad. ingl. (1901). *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, vol. 1. Londres).
- Gottlieb, P. (1993). Aristotle versus Protagoras on Relatives and the objects of perception. *Studies in Ancient Philosophy* XXVIII, 101-119.
- _____. (1992). The Principle on Non-Contradiction and Protagoras: The Strategy of Aristotle's *Metaphysics* IV 4. En J. Cleary y Williams (eds.)

- Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 10, 183-198.
- (1992). Aristotle versus Protagoras on Relatives and the Object of Perception. En *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. (101-119). Oxford.
- Halper E. C. (2005). *One and Many in Aristotle's Metaphysics* Vol. 2. Parmenides Publishing.
- Hudry, J. L. (2013). Aristotle on Non-Contradiction: Philosophers vs. Non-Philosophers. *Journal of Ancient Philosophy*, 7, 2, São Paulo, 51-74. Web: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v7i2p51-74>
- Moysan-Lapointe, H. (2010) La vérité chez Protagoras. *Laval théologique et philosophique*. 66, 3, 529-545.
- Kretzmann, N. (1974). Aristotle on Spoken Sounds Significant by Convention. En *Ancient Logic and its Modern Interpretation*. J. Corcoran (ed.) Dordrecht: Kluwer.
- Łukasiewicz, J. (1920/1958). *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford: Clarendon Press.
- (1910/1979). Aristotle on the Law of Contradiction. En *Articles on Aristotle. Vol. 3: Metaphysics*. J. Barnes, M. Schofield, and R. Sorabji (eds.) London: Duckworth.
- Lee, E. (1973). Hoist with His Own Petard, Ironic and Comic Elements in Plato's Critique of Protagoras (*Tht.* 161-171). En Mourelatos A. & Rorty R. (eds.) (1973) *Exegesis and Argument Studies in Greek Philosophy*. Assen.
- Lee, M. (2005). *Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford: Clarendon Press.
- Marcos G. y Díaz M. E. (eds.) (2009). *El surgimiento de la phantasía en la Grecia Clásica. Parecer y aparecer en Protagoras, Platón y Aristóteles*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Keeling, E. (2013). Aristotle, Protagoras, and Contradiction: Metaphysics 4-6. En *Journal of Ancient Philosophy*, 7, 2, São Paulo, 75-99. Web: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v7i2p75-99>.
- Oehler, K. (2002). Protagoras from the Perspective of Modern Pragmatism. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 38, 1/2, Essays in Honor of Richard S. Robin (Winter - Spring, 2002), 207-214.
- Politis, V. (2004). *Aristotle on Metaphysics*. London: Routledge.
- Schiappa, E. (2003). *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia: University of South Carolina Press.

- Spangenberg, P. (2014). La figura de Protágoras en la prueba aristotélica contra el negador del principio de no- contradicción. En Marcos, G. y Díaz, M. (eds.) *El filósofo y sus adversarios en los escritos de Platón y Aristóteles.* (153-177). Buenos Aires, Rhesis.
- Whitaker, C.W.A. (1997). *Aristotle's "De Interpretatione": Contradiction and Dialectic.* Oxford: Clarendon Press.