

<http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1648>

## Transcendental Edges in Aristotle's Argumentation in Favor of the First Principles

### Aristas trascendentales en la argumentación de Aristóteles en favor de los primeros principios

Pilar Spangenberg

Universidad de Buenos Aires

Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Argentina

[pspangenberg@gmail.com](mailto:pspangenberg@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-4789-8327>

Recibido: 24 – 12 – 2019.

Aceptado: 04 – 06 – 2020.

Publicado en línea: 18 - 04 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution  
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

### Abstract

When addressing the first principles of the science of being and physics, Aristotle presents a special kind of proof in favour of the principle of non-contradiction and the principle of movement. This paper explores the nature of such proofs and tries to show important parallels between them. Indeed, in both cases Aristotle makes use of dialectical arguments which aim to demonstrate that whoever denies these principles necessarily assumes a series of commitments related to language that involve the very principles in question. Thus, both series of arguments exhibit transcendental aspects, which, especially regarding disputes with the monist, have been often overlooked, and which illustrate the scope of dialectics when it comes to opening the way towards the first principles.

*Keywords:* Aristotle; dialectics; first principles; transcendental argument.

### Resumen

En el contexto del tratamiento de los primeros principios de la ciencia del ser y de la física, Aristóteles presenta un especial tipo de prueba en favor del principio de no contradicción y el principio del movimiento. Este trabajo investiga la naturaleza de dichas pruebas e intenta exhibir importantes paralelismos entre ellas: en ambos casos, en efecto, Aristóteles se sirve de argumentos dialécticos que apuntan a mostrar que quien niega tales principios debe sin embargo asumir una serie de compromisos en relación con el lenguaje que involucran los principios en cuestión. Así, estos argumentos exhiben aristas trascendentales que, sobre todo en lo concerniente a la discusión con el monista, en muchas ocasiones han sido pasadas por alto, y que nos muestran el alcance de la dialéctica a la hora de abrir camino hacia los principios.

*Palabras clave:* Aristóteles; dialéctica; primeros principios; argumentación trascendental.

En *Tópicos*, Aristóteles establece como una de las utilidades de la dialéctica el hecho de abrir el camino hacia los principios (cfr. 101b4). Este trabajo propone un análisis de dos argumentaciones dialécticas fundantes de la filosofía de Aristóteles que se dirigen a establecer los principios de la ciencia del ser y de la física: la “demostración refutativa”, esgrimida frente al negador del principio de no contradicción (PNC) en el contexto del libro IV de *Metafísica*, y la prueba ofrecida contra el monista en el libro I de la *Física*. La refutación contra el negador del PNC se ofrece en el marco de la postulación de la ciencia del ente en cuanto ente, mientras que en el caso de la negación del movimiento de lo que se trata es de establecer el principio de la física.

La lectura aquí propuesta busca arrojar nueva luz sobre el vínculo entre ambas argumentaciones, exhibiendo el rol que la dialéctica juega en el establecimiento de los principios de las ciencias en cuestión. Si bien ya ha sido señalado por diversos estudiosos el carácter trascendental del argumento principal esgrimido por Aristóteles contra el negador del PNC, el de *Física* I contra el monista no ha sido estudiado como tal tipo de argumentación. Interesa entonces concentrarse en algunos aspectos de la refutación del negador del PNC para extender la perspectiva asumida en la prueba contra el monista, que, aunque ampliamente estudiada, hasta ahora no ha sido interpretada de cara a sus aristas trascendentales. Los puntos de contacto entre ambas pruebas nos muestran un particular recurso a la dialéctica por parte de Aristóteles, que se vale en los dos casos del enfrentamiento con adversarios radicales para refutarlos en su misma expresión y ofrecer así una suerte de muestra del carácter primero e incuestionable de los principios de sendas ciencias. Así, el hecho de reparar en los importantes paralelismos que exhiben tales pruebas no solo aspira a aclarar los textos, sino también algunos aspectos doctrinarios de la filosofía de Aristóteles relativos a la también radical estrategia de la que se servirá la filosofía para dejar asentados sus principios.

Para llevar a cabo el análisis propuesto, en primer lugar ofreceré una caracterización muy esquemática de lo que se entiende por “argumentos trascendentales”. En segundo lugar, focalizaré en el dispositivo argumentativo empleado en el primero de los argumentos de *Met. IV* 4 para evaluar hasta qué punto el esquema ofrecido por las estrategias de tipo trascendental permite aclarar el adoptado por Aristóteles para establecer el primero de los principios de la ciencia del ser. En tercer

lugar, me referiré a la argumentación ofrecida en *Física I* 2-3 para mostrar ciertos paralelismos significativos con la estrategia asumida en *Met.* IV 4 y evaluar si es posible encuadrarla, como a esta última, en una vía argumentativa de carácter trascendental. Por último, estableceré algunas conclusiones tendientes a mostrar la factibilidad y el interés de tal encuadre.

## I

Dentro del amplio espectro de argumentaciones brindadas contra las posiciones escépticas, los argumentos trascendentales (AT) han ocupado un lugar privilegiado. Tales argumentos pretenden constreñir al oponente a admitir la validez de ciertos principios en la medida en que se presentan como las condiciones mismas de posibilidad de toda experiencia, conocimiento o discurso. En este último caso, cuando apuntan al discurso, los AT procuran “forzar” al oponente a reconocer la tesis en cuestión en cuanto quiera preservar las condiciones que le permiten emitir su propia tesis. En este sentido, constituyen una refutación que se pretende radical y definitiva.

Me propongo trazar aquí un breve esbozo de lo que se entiende por AT que nos sirva de marco teórico para pensar la estrategia asumida por Aristóteles en los textos mencionados. Esta tarea resulta por demás problemática en la medida en que, principalmente en ámbitos vinculados con la filosofía kantiana, se discuten fuertemente no solo las notas fundamentales que definen a los AT, sino también su efectividad.<sup>1</sup> En este sentido, brindaré una caracterización de tales argumentos que atienda a sus lineamientos más generales e intente eludir terrenos que constituyen objeto de discusión.<sup>2</sup>

Kant entiende por “trascendental” un tipo de discurso filosófico que se refiere a las condiciones necesarias de toda experiencia (cfr. *KrV*, A11-12/B25) y *Prolegómenos*, AA IV: 293).<sup>3</sup> En la Refutación al idealismo (B274-279) utiliza un particular tipo de argumentación que

---

<sup>1</sup> Para esto, cfr. en especial Stroud (1968).

<sup>2</sup> Con respecto a los argumentos trascendentales cfr. las compilaciones de Cabrera (1999) y Stern (2003). Agradezco muy especialmente a Beatriz Von Bilderling, quien me ha facilitado valioso material sobre los argumentos trascendentales en Kant.

<sup>3</sup> En rigor, Kant pretende deslizarse de las “condiciones de posibilidad de la experiencia” a las “condiciones de posibilidad de sus objetos”, lo cual ha

se ha llamado “trascendental” para refutar al escepticismo extremo que niega la posibilidad de conocer la realidad de los objetos físicos. El escéptico que enfrenta Kant en la refutación al idealismo considera que, puesto que es imposible desechar la posibilidad del genio maligno cartesiano, no se puede pretender conocer la verdad de las proposiciones acerca de objetos físicos. Para este tipo de escéptico, llamado “idealista problemático”, la existencia de objetos en el espacio resulta indemostrable. Kant aspira a demostrar entonces que tenemos una experiencia externa que no es mera imaginación, exhibiendo que nuestra experiencia interna la presupone. Pretende ofrecer así una refutación interna, es decir, una prueba que asuma como punto de partida una premisa que el escéptico necesariamente acepte. De este modo, según este mismo observará, la prueba kantiana apunta a dar vuelta el tablero.<sup>4</sup> La premisa que oficiará de punto de partida es que uno es el sujeto de una experiencia autoconsciente (cfr. *KrV* B276). Un examen de las condiciones de posibilidad de tal experiencia nos conduce a afirmar la necesaria existencia de los objetos físicos.<sup>5</sup> Por lo tanto, siempre que el escéptico acepte que posee una experiencia interna o autoconsciente, deberá admitir la falsedad de la afirmación según la cual no podemos conocer la existencia de los objetos físicos.<sup>6</sup>

Más allá de los argumentos utilizados por Kant, de acuerdo con algunas caracterizaciones generales contemporáneas, los AT apuntan a exhibir que algo rechazado por el interlocutor es condición de posibilidad de otra cosa que este, sin embargo, necesariamente admite. De modo que la segunda no podría darse sin la primera. Esquematisando un

---

ocasionado una enorme serie de discusiones. Al respecto, cfr. Cabrera (1999, pp. 26-29).

<sup>4</sup> “Al idealismo le es devuelto su propio juego” (*KrV* B276).

<sup>5</sup> “La conciencia en el tiempo está enlazada necesariamente con la conciencia de la posibilidad de esta determinación temporal. Por consiguiente, también está enlazada necesariamente con la existencia de las cosas fuera de mí, como condición de la determinación temporal; es decir, la conciencia de mi propia existencia es a la vez una conciencia inmediata de la existencia de las cosas fuera de mí” (*KrV* B276). Sigo la traducción de Mario Caimi.

<sup>6</sup> Como señala Stroud (1999, p. 96), un argumento trascendental correcto mostraría que es erróneo considerar tanto que la única justificación posible de nuestra manera de pensar es “pragmática” o práctica (como sugiere el convencionalismo) como que tal justificación es la evidencia empírica directa (como sugiere el escepticismo).

poco, podríamos establecer que la primera premisa es la afirmación de algo que es el caso. Tal punto de partida debe constituir un hecho que el adversario admita o no pueda poner en duda, como la experiencia, el pensamiento o el lenguaje. La segunda premisa señala que, de no darse ciertas condiciones, ese algo no sería posible; establece así ciertos “principios” que funcionan como condición necesaria de la instancia admitida en la primera premisa. De este modo, las premisas de los argumentos trascendentales son afirmaciones que se suponen indudables por una de dos razones: o bien porque expresan un hecho evidente, o porque expresan qué es necesario para que ocurra un hecho tal. En la conclusión se afirma la condición trascendental, es decir, se establece que las condiciones consignadas en la segunda premisa son verdaderas o están justificadas.<sup>7</sup>

Interesa especialmente subrayar el carácter dialéctico de este tipo de argumentos: ellos apuntan a mostrar que la tesis rechazada por el adversario es una condición necesaria de la significatividad, la experiencia o el pensamiento postulado o admitido por el adversario.<sup>8</sup> Así, tales pruebas suponen un argumento frente al cual se erigen, y por eso algunos los han llamado argumentos “retorsivos”, retomando este carácter de “vuelta del tablero” al que refería Kant. Otra nota que se ha señalado como característica de tal tipo de argumentación es que su objetivo es el de refutar posiciones escépticas, relativistas o pragmáticas.<sup>9</sup>

En el campo de los AT se ha establecido una distinción entre una versión modesta y otra fuerte. En su versión modesta están encaminados

---

<sup>7</sup> En un esquema más sencillo: (i) se da el fenómeno F; (ii) de no darse G, entonces no sería posible F; (iii) por lo tanto, G.

<sup>8</sup> En este sentido, algunos entienden que los AT apuntarían a exhibir la contradicción performativa en que incurriría todo aquel que pretendiera defenderla. Al respecto, cfr. Hintikka (1962, p. 12), quien señala que en este tipo de argumentación lo afirmado por el adversario es lógicamente correcto, pero el intento de alguien determinado de sostenerla afirmativamente es absurdo. Por eso la contradicción que se exhibe es de carácter performativo, pues se da entre lo enunciado y su enunciación. Más adelante se examinará la posibilidad de interpretar las argumentaciones de Aristóteles desde ambas perspectivas.

<sup>9</sup> Cfr. Bardon (2005, p. 76) y Cabrera (1999, p. 7). De ahí, sostiene la autora, que los defensores de esta estrategia suelen afirmar que las condiciones que se concluyen mediante estos argumentos no son solo útiles, sino también indispensables y necesarias. Es decir, que, en términos kantianos, es necesario que las condiciones que se fijan sean condiciones trascendentales.

a exhibir frente a un adversario que “ciertos conceptos son necesarios para el pensamiento o la experiencia” (Stroud, 1999, p. 242).<sup>10</sup> En la fuerte o clásica, en cambio, apuntan a establecer que es necesario que ciertas realidades se den como condiciones de posibilidad del punto de partida cuya existencia no es puesta en duda. En otras palabras, mientras en su versión modesta buscan exhibir la existencia de ciertos conceptos o principios que constituyen una condición de posibilidad necesaria de cualquier experiencia o discurso, y que hacen que esta deba ser aceptada por el adversario como una *justificación* sólida de nuestra creencia en la existencia de, por ejemplo, un mundo de objetos físicos independiente de nuestra mente, en su versión fuerte apuntan a establecer la *necesidad* de admitir la *verdad* de los principios en cuestión.

La forma lógica que adquieren los argumentos trascendentales es un tópico que ha sido motivo de polémicas interminables. Kant sostiene que constituyen una forma de argumentación directa y, en este sentido, poseen carácter ostensivo. Otros, en cambio, consideran que las pruebas tienen un carácter indirecto y buscan exhibir que de la posición contraria, a la que se intenta defender (la posición del escéptico), se sigue una consecuencia no meramente falsa, sino insostenible. El principio en cuestión se demostraría así por reducción al absurdo.<sup>11</sup>

Las críticas más usuales contra los AT aluden a que quienes los sostienen pretenden pasar de una verdad *de dicto* a una verdad *de re*, lo cual supondría una inferencia injustificada.<sup>12</sup> Es decir, se admite que este tipo de estrategia puede reconducir a las condiciones de posibilidad de un hecho que el adversario admite como un *factum*, pero en muchos casos tales condiciones de posibilidad son interpretadas como condiciones meramente subjetivas. Así, los AT no exhibirían la necesidad de la verdad de los principios en cuestión, sino solamente la necesidad de que los creamos así. Si buscamos pasar de las condiciones

---

<sup>10</sup> Esta conformaría una versión modesta en cuanto busca establecer, no la verdad, sino solo la “indispensabilidad” de tales principios para pensar, hablar o conocer cualquier cosa.

<sup>11</sup> Esta conceptualización de la forma lógica del AT es la privilegiada en las versiones contemporáneas. Gram (1971, pp. 20-26) considera que cualquier argumento trascendental en última instancia puede ser traducido en términos de una argumentación indirecta.

<sup>12</sup> Cfr. Guyer (1997, pp. 122 y ss.). El artículo de Stroud (1968) es ineludible al momento de estudiar las críticas ofrecidas frente a los AT.

de posibilidad de la experiencia a las condiciones de posibilidad de sus objetos, según establecen algunos autores, se genera una brecha que solo puede ser salvada acudiendo a algún otro tipo de recurso argumentativo, en especial al principio de verificación.<sup>13</sup> Idénticas objeciones, según veremos, se pueden ofrecer frente a los argumentos brindados por Aristóteles contra el negador del PNC y contra el monista.

## II

Analizaré ahora, en sus trazos más generales, el argumento semántico que Aristóteles presenta en *Metafísica* IV 4 en contra del negador del PNC, apuntando fundamentalmente a mostrar sus aristas trascendentales y sin adentrarme en la multiplicidad de problemas específicos que supone. El capítulo 1 del libro IV presenta la ciencia del ente en cuanto ente. Tal ciencia estudia los principios y las causas supremas del ser. En el capítulo 3, Aristóteles se refiere al primero de los principios, el de no contradicción (PNC), y expone sus características: (a) se trata del principio más firme de todos, puesto que sobre él es imposible el error; (b) es el más conocido, por eso nadie se equivoca sobre él; y (c) no es hipotético, puesto que ya lo posee cualquiera que viene a conocer algo. Enseguida enuncia el principio:

Es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido [τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό] (y cuantas precisiones habríamos de añadir, dense por añadidas frente a las dificultades dialécticas) (1005b19-20).<sup>14</sup>

Este es el único enunciado del principio que está precedido por una cláusula declarativa que expresa la intención de transmitir una definición.<sup>15</sup> Es preciso conferirle a la frase un sentido más amplio que permita entender la continuidad supuesta por Aristóteles entre el plano ontológico y el del pensamiento, pues en 1005b21-24 afirma que

<sup>13</sup> Al respecto, cfr. Stroud (1968), Körner (1967), Cabrera (1999, pp. 26-29) y Bardon (2005, pp. 77-78).

<sup>14</sup> Seguiremos aquí la traducción de Calvo Martínez (1994) con algunas modificaciones. Señalaré aquellas que resulten relevantes en la interpretación del argumento.

<sup>15</sup> Cfr. Cassini (1990, p. 173) y Wedin (2004, p. 235).

un individuo no puede *creer* (ὕπολαμβάνειν) que lo mismo es y no es, pues no es posible que los contrarios *se den* a la vez en lo mismo y, si la opinión que contradice a su opinión es su contraria, entonces un mismo sujeto no puede tener opiniones contrarias, pues en tal caso los contrarios se darían a la vez en lo mismo.<sup>16</sup> En este sentido, la fuerza del argumento recae sobre el nivel ontológico; según intentaré mostrar, es a este nivel que pretende reconducir la prueba Aristóteles.<sup>17</sup> La última cláusula, “en el mismo sentido” (κατὰ τὸ αὐτό), compromete ya el aspecto semántico, pues para que exista una verdadera contradicción el sujeto y los predicados del enunciado contradictorio deben permanecer constantes en su significado. A partir del establecimiento del principio a nivel ontológico, Aristóteles infiere la necesidad de afirmar el principio a nivel del pensamiento y el discurso.

Si bien Aristóteles establece que es imposible el error acerca de este principio, afirma que algunos lo han negado. En el capítulo 5 traza una distinción entre dos tipos de negadores del PNC que resultará importante aquí para determinar la naturaleza del argumento, pues es en función del tipo de adversario que toma pleno sentido la estrategia, y es justamente sobre la base de tal consideración que debemos evaluar su efectividad y su naturaleza trascendental. Algunos de los que han negado el principio, establece, se encuentran en una verdadera condición aporética. En efecto, los físicos no han podido explicar el movimiento y la generación, y es por eso por lo que consideraron que los contrarios ya estaban en lo mismo (cfr. 1009a17-20 y 22-30). Frente a este adversario, afirmará Aristóteles, basta con ofrecer dos argumentos: el primero acude a la distinción entre potencia y acto para explicar el movimiento; el segundo, a la existencia de un tipo de entidad que no posee materia alguna y, puesto que no admite el movimiento, en ella se

---

<sup>16</sup> Sobre los supuestos ontológicos implicados en esta formulación del principio, cfr. Calvo Martínez (1988, pp. 53-70). Cfr. también Berti (1977, p. 63), quien afirma que, para Aristóteles, el ser es susceptible de una ley solo en cuanto sea objeto del pensamiento. De hecho, el término ὑπάρχειν expresa tanto una relación real entre una cosa y otra como la conexión lógica entre el predicado y el sujeto de un juicio.

<sup>17</sup> Al respecto, cfr. Berti (1977, p. 69), quien afirma que no hay un dualismo entre lo lógico y lo ontológico en la medida en que Aristóteles considera el pensamiento como un ente, como una cosa que no tiene necesidad de una ley propia, sino que le es aplicable la misma ley del ser.

cumple eminentemente el principio (cfr. 1009a30-36). El segundo tipo de adversario, en cambio, discute “por el placer de discutir” (λόγου χάριν): no cree realmente aquello que dice y así lo manifiesta en su propia *práxis*. De modo que mientras el primer adversario, el físico, se encuentra confundido, el otro, presuntamente el sofista, discute sin creer realmente aquello que sostiene. Por eso, añade Aristóteles, es ridículo intentar persuadir a estos últimos: ellos están efectivamente persuadidos de la tesis contraria a la que sostienen.<sup>18</sup> En consecuencia, deben ser forzados “en su expresión y en sus palabras” (τοῦ ἐν τῇ φωνῇ λόγου καὶ τοῦ ἐν τοῖς ὀνόμασιν) (1009a21-22).<sup>19</sup> Es justamente contra tales posiciones que se presentará el argumento semántico que aquí abordaremos.<sup>20</sup> Y esto reviste gran importancia porque la prueba no apuntará entonces a persuadir al adversario, sino a constreñirlo dialécticamente.

Una vez establecida la definición y la importancia del PNC, en el cuarto capítulo Aristóteles se enfrenta a quien exige una demostración del principio:

Algunos por ignorancia exigen que este principio sea demostrado. Es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar

---

<sup>18</sup> Se ha debatido ampliamente el alcance de la tesis del negador radical del PNC: ¿afirman la contradicción universal o solo relativa a algunos entes en particular? Es evidente que la refutación de cada una de estas posiciones tendrá también un alcance diverso. En este sentido, la discusión que se ha abierto de Lukasiewicz en adelante es si para refutar la posición del oponente bastará con demostrar el PNC en sentido débil (hay algún dominio en el cual el PNC es válido) o será necesario demostrar un sentido fuerte (el PNC es universalmente válido). Para un tratamiento lógico en relación con el alcance del principio y su relación con diversas estrategias dialécticas, cfr. Roetti (1999) e Inciarte (2006, pp. 95-103).

<sup>19</sup> Este divorcio entre lo expresado y lo realmente pensado es sugerido en dos pasajes más: en 1005b25, refiriéndose Aristóteles a los pretendidos seguidores de Heráclito que niegan el principio, afirma que “no es necesario creerse también lo que uno dice”, y, al referirse a la taxonomía del adversario en 1009a20, afirma que la ignorancia de los físicos con relación al PNC (presuntamente a diferencia de los sofistas) es fácil de curar, ya que su tratamiento no es con relación al discurso (πρὸς τὸν λόγον), sino al pensamiento (πρὸς τὴν διάνοιαν).

<sup>20</sup> Con respecto a la taxonomía del adversario, cfr. Cassin (1989, pp. 42-45) y Spangenberg (2014, pp. 161-163).

una demostración. Y es que, en definitiva, es imposible que haya demostración de todas las cosas (se caería, desde luego, en un proceso infinito y, por tanto, no habría así demostración), y si no es preciso buscar demostración de ciertas cosas, tales individuos no serían capaces de decir qué principio es el que postulan que consideran mayormente tal (1005b35-1006a6).

Aristóteles considera que deben existir ciertos enunciados primeros e indemostrables que son el fundamento del conocimiento demostrativo. Estos enunciados no pueden ser ellos mismos demostrados, pues en tal caso se caería en una regresión infinita y se destruiría así cualquier posibilidad de demostración. Por eso afirma que tal exigencia denota mala educación (*ἀπαιδευσία*) (1006a6).<sup>21</sup> Además, en lo que concierne específicamente al PNC, este es indemostrable por otra razón que atañe a su alcance: aquel que intentara demostrarlo debería servirse de él necesariamente, puesto que, según lo establecido, está supuesto en toda demostración (cfr. 1006a15-16). De suerte que quien ofreciera una demostración cometería petición de principio. Sin embargo, Aristóteles expone una prueba específica contra quienes niegan este principio en los siguientes términos:

Pero incluso respecto de esto puede demostrarse refutativamente [*ἐλεγκτικῶς ἀποδειξαι*] que es imposible, si el que lo cuestiona sólo dice algo [*ἂν μόνον τι λέγῃ*]; y si no dice nada, sería ridículo buscar un discurso frente a quien no está dotado de un discurso de nada, en tanto no lo está. Pues tal persona en tanto tal es similar a una planta. Digo que “demostrar refutativamente” difiere también de “demostrar”, porque al demostrar parecería que uno comete petición de principio, pero al ser otro responsable [de cometerla], sería refutación y no demostración (1006a11-16).

---

<sup>21</sup> Protágoras se descubre justamente como uno de estos adversarios que exigen demostración de todo en el capítulo 6. Al respecto, cfr. Dancy (1975, p. 14), quien denomina “*Antiphrasis*” al adversario en la medida en que entiende que no constituye ningún personaje histórico particular (si bien asume rasgos del pensamiento de varios de ellos).

Si bien no es posible una demostración estricta del PNC, sí cabe una especie de refutación de quien pretenda negar su validez. Esta consiste en una prueba dialéctica, que supone asumir como punto de partida el discurso del adversario.<sup>22</sup> Aristóteles establece que las premisas de los argumentos dialécticos son una clase de opinión aceptada (ἔνδοξον)<sup>23</sup> y no conocimientos verdaderos (cfr. *An. Pr.* II, 20, 66b11-12). No olvidemos que en *Tópicos* Aristóteles afirmaba que el estudio del silogismo que parte de opiniones aceptadas (ἔνδοξα) (es decir, el silogismo dialéctico):

[...] es útil respecto de las cosas primeras de cada una de las ciencias, pues es imposible decir algo acerca de los principios propios de la ciencia propuesta a partir de ellos mismos: dado que los principios de absolutamente todas las cosas son primeros, es necesario discurrir sobre ellos mediante las opiniones aceptadas [ἔνδοξα] relacionadas. Y esto es particular o mayormente propio de la dialéctica (I, 2, 101a).

Nos ubicamos en un escenario claramente dialéctico en la medida en que el argumento se trata de un tipo de refutación y, en consecuencia, parte del discurso del adversario. Además, aquello que estamos intentando probar es justamente el primero de los principios de la ciencia del ente. Sin embargo, es muy importante hacer hincapié en el hecho de que la prueba ofrecida por Aristóteles modifica rasgos definitorios de las refutaciones, las cuales, en primer lugar, parten de una tesis, un *enunciado* que el oponente defiende; y, en segundo lugar, tienen por objetivo deducir una tesis que contradice la sostenida por el oponente.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Cfr. Berti (1975, p. 104). Según establece Dancy, la clave para distinguir la refutación de la demostración está justamente en la dimensión dialéctica: una refutación supone siempre un adversario. Cfr. *Met.* K, 5, 1062a2-3.

<sup>23</sup> Sigo aquí la interpretación de Berti (1977, p. 77) con relación al sentido de “ἔνδοξον”.

<sup>24</sup> Aristóteles debe introducir algún cambio en la estructura de la refutación, pues en *Anal. Pr.* II, 20, 66b11 el ἔλεγχος es definido como “un silogismo que deduce la contradictoria de una tesis dada”. Así, puesto que este constituye un silogismo, ya presupone la aceptación de la validez del PNC. Acerca de si la argumentación aristotélica a favor del PNC constituye una *reductio ad absurdum*, en cuyo caso su estructura sería deductiva y presupondría el principio en cuestión o no, cfr. Lukasiewicz (1971, p. 508), Cassin (1989, pp. 17-25), Dancy

En esta prueba, en cambio, no se parte de un enunciado (λόγος), sino de una palabra (ὄνομα), de un término significativo, pues en caso contrario se incurriría en petición de principio en cuanto el adversario se vería obligado a decir que algo es o que algo no es para contar con una premisa a partir de la cual efectuar una refutación. Tampoco hay recurso a ἔνδοξα, en consecuencia. En segundo lugar, no se prueba la contradictoria de la tesis del oponente a partir de una deducción, sino que se exhibe la condición supuesta a partir de la cual tal enunciación se puede llevar a cabo. Este es un segundo rasgo definitorio de las argumentaciones trascendentales: no se intenta sacar conclusiones a partir de las premisas, sino remontarse hacia sus mismas condiciones.

Así, demostrar refutativamente es diferente de demostrar a secas, porque lo que se intenta no es probar la tesis opuesta a la del interlocutor, sino exhibir que es este el que comete petición de principio al dar por supuesto aquello que Aristóteles intenta probar. Aristóteles subraya entonces que el punto de partida no consiste en pedirle al adversario que diga que algo es o no es, en cuyo caso se cometería petición de principio, sino en pedirle “que diga algo” (ἀν μόνον τι λέγῃ ὁ ἀμφοισθητῶν) (1006a12), lo cual más adelante será interpretado en términos de significar algo tanto para sí mismo como para otro (σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ) (1006a21). Si alguien concede eso, habrá demostración, “pues ya habrá algo determinado” (τι ἔσται ὠρισμένον) (1006a25). Pretende bloquear así toda escapatoria al oponente: si este no se sujeta a la condición de significar algo, no dice nada (cfr. 1006a22-24). En tal caso, afirma, se convertiría en una planta en la medida en que no ejercería aquella capacidad específica del hombre. Recurre así a un escenario previo al de la enunciación de la propia tesis por parte del adversario, puesto que lo que se pone en juego, en última instancia, es la posibilidad misma de hablar, la cual comporta la posibilidad de ser considerado humano. En efecto, afirma Aristóteles, “si no [significara nada] entonces no habría discurso [λόγος] para tal persona, ni con relación a sí mismo ni con relación a otro” (1006a22-24). Acorralado, el adversario se vería en la obligación de decir algo, y si lo hace, sostiene

---

(1975, pp. 19-20), Berti (1977, p. 79), Aubenque (1962, p. 123) y Roetti (1999). Si el argumento efectivamente escapa a esta estructura, nos encontraríamos frente a un rasgo importante que lo aproxima, según la caracterización trazada, a los argumentos trascendentales en su versión kantiana, que pretendía que los argumentos fueran ostensivos, no indirectos.

Aristóteles, ya nos encontramos frente a un elemento significativo. De aquí infiere la remisión a una cadena de condiciones: el λόγος (cualquiera que sea) implica la significación; esta nos reenvía a la determinación como precondition y, a su vez, la determinación nos reenvía al PNC, de suerte que de lo que se trata es de recurrir a los prerequisites de todo discurso. Sin embargo, señala, el responsable de tal demostración será el adversario, porque, aunque intenta destruir el λόγος, lo sigue manteniendo (ἀναίρων γὰρ λόγον ὑπομένει λόγον) (1006a26). En esta expresión se evidencia la torsión en que se sustenta el argumento: la carga de la prueba es invertida al hacer responsable al adversario de *servirse* del principio que él pretende rechazar y Aristóteles demostrar.

Algunos intérpretes han subrayado el hecho de que habría comprometida aquí una “oposición pragmática” entre el acto lingüístico realizado y el significado de la afirmación hecha en ese acto: si el PNC es una condición de la significatividad de todo discurso, afirmar con sentido “el PNC es falso” presupone que ya se ha aceptado la validez del PNC.<sup>25</sup> Una contradicción pragmática apunta a exhibir que, si bien el adversario rechaza el principio, acepta sin embargo *sostener* su discurso, es decir, defender su tesis contra la contradictoria. Sería entonces su *actitud* la que supondría una auto-refutación.<sup>26</sup> Sin embargo, según el mismo Aristóteles establece explícitamente, el punto de partida de la prueba no consiste en que el adversario diga que algo es o no es (emita un enunciado), sino en que diga una palabra con sentido para sí mismo y para el otro. De modo que, en rigor, no se está partiendo de una afirmación. El argumento es aún más radical, pues para ejercer la

---

<sup>25</sup> Cfr. Cassini (1990, p. 167) y Dancy (1975, p. 19). Inciarte habla de una “defensa pragmática” en el sentido de que apunta a mostrar que, de no ser válido el PNC, todo argumento o comunicación serían imposibles (cfr. 2005, p. 83, n. 18). En este sentido, la dinámica de la prueba es interpretada en la misma dirección que la aquí defendida. De hecho, referirá al argumento también en términos de una “deducción trascendental de las diferentes categorías” (2005, pp. 102-103, n. 60).

<sup>26</sup> Contra esta lectura, cfr. Castagnoli (2010, pp. 88-94), quien considera que la prueba de Aristóteles no constituye una auto-refutación en la medida en que no parte de la enunciación de la tesis del adversario, sino del requisito de Aristóteles de emitir una palabra con sentido para sí mismo y para el otro. Castagnoli asume la estructura de la prueba que propone Wiggins (2000, p. 129). La prueba sería directa, de modo que la tesis del adversario está ausente en la prueba.

refutación ni siquiera es necesaria la formulación de la tesis por parte del adversario. Alcanza con que este diga *una palabra* con sentido. A lo que se apunta, pues, es a exhibir el PNC como condición de *cualquier* discurso, y no específicamente del discurso del adversario. Así, en la medida en que se acude a tal condición, el marco que le confiere más inteligibilidad a la prueba es el de los argumentos trascendentales, los cuales apuntan a las condiciones de *todo* discurso.<sup>27</sup> La decisión aristotélica de solicitarle al adversario que diga un término (y no un enunciado) significativo para sí mismo y para el otro se percibe con claridad en 1006a29-30: “La palabra significa el hecho de ser o no ser esto” (σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοῦτι).<sup>28</sup> La palabra (ὄνομα) *por sí sola* significa el hecho de ser o no ser algo determinado. Refiere así al hecho de que la significación de un término se expresa en una definición en que el verbo “ser” liga *definiens* y *definiendum*. El significado, entonces, es expresado por medio de una definición y, en consecuencia, en toda significación encontramos comprometido el ser. Este “ser” no comporta necesariamente existencia, sino que se trata de la cópula que establece identidad entre determinado término y su significado.<sup>29</sup> En efecto, según lo establecido en *De interpretatione*, para Aristóteles el nombre por sí mismo no supone una

<sup>27</sup> Cfr. Berti (1977, p. 83), Cassin (1989, pp. 24-25) y Caro (2002).

<sup>28</sup> Calvo Martínez, entre otros, traduce: “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”. Este pasaje es ambiguo en griego y autoriza las dos lecturas. Sin embargo, esta última traducción está suponiendo que el interlocutor ha dicho un enunciado y no meramente una palabra. En este caso no estaría respetando la condición fijada más arriba según la cual bastaba con decir solo una palabra, porque si no cometería petición de principio. La traducción por la que he optado respeta las normas establecidas más arriba: el interlocutor dice una sola palabra, por ejemplo, “hombre”. Acerca de esta polémica y de las diferentes opciones de lectura, cfr. Cassin (1989, p. 185) y los comentarios de Kirwan (1971; 1993b, p. 93) a su traducción de la *Metafísica*.

<sup>29</sup> Que una palabra tenga *un* significado quiere decir que es intercambiable con él, pues guarda una relación de identidad con aquello de lo cual es significado (cfr. 1006a31-34). Aristóteles no ignora, sin embargo, que gran parte de los términos del lenguaje natural tiene más de un significado y por ello establece que, en caso de homonimia, bastará con que esos significados “sean determinados en número” (ὡρισμένοι δὲ τὸν ἀριθμὸν) (1006b4), pues de esta manera sería posible conferirle un nombre diferente a cada uno de los enunciados.

afirmación de existencia o inexistencia de la cosa designada (cfr. 16a9-18).

El término que elige Aristóteles es “hombre”. En la elección del ejemplo se concentra gran parte de la polémica suscitada por el argumento. ¿Qué hubiera sucedido si el adversario hubiera respondido con un término como ciervo-cabrió (τραγέλαφος), que en *De interpretatione* 16a16-18 ilustraba justamente aquellos términos que aun cuando no refieren a nada existente tienen una significación? Por otro lado, si se asume la posición según la cual la prueba funciona solo en la medida en que el término elegido refiere a algo realmente existente, se abre otra alternativa problemática: ¿esta debe constituir una *ousía*, o hubiera bastado con recurrir a cualquier otro tipo de predicado de carácter accidental, como, por ejemplo, “blanco” o “músico”? Se ponen en juego entonces diversas opciones hermenéuticas: una posibilidad es pensar que en última instancia es la *ousía* la que le confiere determinación al sentido y sería justamente allí a donde Aristóteles pretende llegar. Otra posibilidad, en cambio, es pensar que hubiera podido elegir cualquier otro término significativo, aun cuando no refiera a una *ousía*, y la prueba de todos modos habría funcionado, pues alcanzaría a mostrar que la contradicción es condición de la significatividad del lenguaje y de la comunicación.

Esta discusión se vincula de algún modo con la posibilidad de considerar la prueba en cuanto trascendental en sentido fuerte o en sentido modesto. En efecto, en estas dos alternativas se podrían encontrar replicadas las dos versiones de los argumentos trascendentales: la modesta, que pretendía que tales argumentos aportaran una mera justificación para ciertas creencias sin establecer un puente entre las condiciones subjetivas y las cosas mismas, por un lado; y la fuerte, que consideraba que la prueba comporta la intención de tales argumentos de mostrar esos principios en cuanto verdaderos sin limitarse a meras condiciones subjetivas. Los pasajes en que se apoyan quienes defienden una y otra posición no resultan del todo concluyentes. Sin embargo, me inclino por pensar que Aristóteles, en un segundo momento de esta prueba, pretende dar el salto hacia las cosas y no limitarse al plano subjetivo. En efecto, en 1006b20-29 concede la posibilidad de que otros llamen “no hombre” a lo que nosotros llamamos “hombre”. Pero el problema, dice Aristóteles, “no es si es posible que lo mismo sea y no sea hombre de palabra, sino realmente” (1006b20). Así, si dos términos contradictorios como “hombre” y “no hombre” significan lo

mismo, afirma Aristóteles, *son* una misma cosa, de modo que habría que anclar la prueba en el significado y no en el nombre, que, en última instancia, guarda una mera relación convencional con el significado y, en consecuencia, con la cosa. Esto supondría dejar de lado la relación entre el nombre (ὄνομα) y su significado para apuntar a aquella entre el sentido de los términos y aquello a lo que estos refieren. Para que con el solo hecho de decir una palabra la refutación tenga lugar, hemos visto que una condición necesaria era que el término lingüístico tenga un significado determinado. El plano ontológico oficiaría en este sentido de garantía de la significatividad del lenguaje, pues la condición de la determinación supuesta en el lenguaje es la determinación en la cosa.<sup>30</sup>

Algunos autores han establecido que Aristóteles despliega, por fin, el mecanismo envuelto en su prueba en el llamado por Dancy “clinch argument”:

Pero ya quedó mostrado que [hombre y no hombre] tienen significados distintos. Por consiguiente, aquello de lo cual se afirma con verdad que es hombre, necesariamente es animal bípedo (pues esto era lo que significaba ‘hombre’). 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’). Por consiguiente, no es posible que sea verdadero,

---

<sup>30</sup> Sospecho con Aubenque que la prueba apunta en última instancia a la esencia como fundamento de la determinación del significado. Esta interpretación encuentra especial sustento en la tercera sección del argumento de acuerdo con la partición que propone Kirwan, aquella que va de 1007a20 a b18. Irwin (1992, p. 307), en cambio, entiende que la prueba no quiere convencernos de la verdad del PNC, sino de que no este es la simple expresión de una convención, en cuyo caso podríamos adoptar una convención contraria. Lo que intenta Aristóteles, según Irwin, es ofrecer una razón que revele la posición epistemológica del PNC en cuanto “no negociable” y probar que esta razón está fundada en principios subordinados al PNC. Entiendo que, en este sentido, para Irwin se trataría de un argumento trascendental en sentido modesto. Por lo demás, una completa discusión acerca de cuál es el plano que se asume como garante de la determinación del sentido se encuentra en Cassin (1989, p. 38), quien defiende la tesis de que la prueba concierne al plano semántico exclusivamente y que, frente a quienes afirman que el fundamento de la unicidad del significado está en el plano de la οὐσία, esta se construye “a la manera de un significado”.

a la vez, afirmar que lo mismo es hombre y no es hombre (1006b28-34).

Este pasaje que cierra el cuerpo de la primera sección de la prueba introduce la noción de “verdad”, lo cual supone poner en juego una vez más la relación entre el discurso y el ser. El argumento puede ser esquematizado en los siguientes términos:

- 1) Si de algo se afirma con verdad que es hombre, necesariamente es animal bípedo (por definición del término “hombre” como “animal bípedo”).
- 2) No es posible que algo sea hombre y no sea animal bípedo (por definición del significado de “necesario” como “no ser posible no ser”).
- 3) Por consiguiente, no es posible afirmar con verdad que algo es hombre y no es hombre (por reemplazo de lo definido por la definición).

Se ve entonces cómo el significado del término ofrece aquí la posibilidad de una suerte de triangulación entre la cosa, el predicado esencial y la definición de tal predicado. Finalmente, en este segundo movimiento que se verifica en la prueba, la definición es dejada de lado para establecer la imposibilidad de afirmar conjuntamente dos predicados esenciales contradictorios acerca de lo mismo.<sup>31</sup>

Hasta aquí la esquemática exposición del argumento aristotélico.<sup>32</sup> Vamos entonces a intentar dilucidar si es posible enmarcarlo dentro del

---

<sup>31</sup> Según muestra Inciarte (2005, p. 101, n. 60), el pasaje citado es un anexo al argumento principal y no está dirigido a un oponente, solo a un converso. Frente a Dancy, el autor sostiene que el pasaje no representa el corazón de la prueba de Aristóteles, que se despliega más bien en la afirmación de que “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”. Comparto la posición de Inciarte. Creo, sin embargo, que las líneas mencionadas exhiben en cierto modo un segundo momento de la prueba en que se verifica la voluntad de Aristóteles de anclar la identidad del significado en la identidad de la οὐσία.

<sup>32</sup> Dejamos aquí de lado la referencia al pasaje de 4, 1007a20-b18, considerado usualmente como una suerte de apéndice o complemento de esta

grupo de los argumentos trascendentales. En primer lugar, analicemos lo que concierne al adversario. Si entendemos por escepticismo aquella actitud que supone poner en tela de juicio el fundamento de nuestra experiencia, es lícito conferirle este título al oponente enfrentado por Aristóteles en la medida en que este pedía una demostración del PNC, lo cual supone exigir una justificación.<sup>33</sup> Aristóteles, según vimos, entiende que no es posible ofrecerle el tipo de prueba demostrativa que pide, pero sí presentar un tipo dialéctico de prueba a través de la refutación de su posición. Por otro lado, este adversario, de posible identidad sofística, se trata de un personaje que va en contra de las experiencias más inmediatas. Por eso, si bien la taxonomía del adversario que traza es realmente compleja y supone una serie de inconsecuencias, Aristóteles establece desde el inicio que nadie puede realmente creer tal cosa. El adversario al que apunta el argumento discute solo por el placer de hablar y, a la hora de dar cuenta de los fundamentos de tal tesis, sostiene Aristóteles, afirma la verdad de todo lo que aparece (1009a7-9), lo cual supone, desde su punto de vista, negar la posibilidad de un ser en sí. En este sentido, una de las posiciones que combate aquí, la más radicalizada, sería fundamentalmente el relativismo, tesis atribuida en diversas ocasiones a Protágoras.<sup>34</sup> De suerte que el adversario puede ser caracterizado como un escéptico o como un relativista, destinatarios clásicos de los argumentos trascendentales.

En lo que concierne al cuerpo del argumento, según hemos visto, el punto de partida que podríamos admitir como primera premisa supone partir de algo que el adversario nunca podrá rechazar en la medida en que pretenda postular su propia tesis: el recurso a las palabras. Cumple entonces la condición de todo argumento trascendental de asumir como punto de partida algo admitido o establecido por el adversario: hemos

---

primera prueba. Allí Aristóteles establece que quienes se niegan a significar una cosa eliminan la sustancia y la esencia: “porque ellos deben decir que todos los atributos son accidentes, y que no hay tal cosa como ser hombre o ser animal” (4, 1007a 20-23). Puesto que nos propusimos no ingresar de lleno en la polémica acerca del rol del esencialismo en el argumento, no ahondaremos en el pasaje.

<sup>33</sup> Es claro que con “escepticismo” no referimos aquí a la corriente filosófica que se inicia históricamente con Pirrón de Elis, sino a la “actitud” referida en relación con el fundamento de la experiencia.

<sup>34</sup> Con respecto al relativista como adversario relevante en esta prueba, cfr. Gottlieb (1994) y Spangenberg (2014).

visto que, siempre y cuando pretenda hablar y escapar así a la exclusión del género humano, el adversario se verá compelido a admitir este punto de partida. El suelo común aquí es absolutamente mínimo: no hay ningún tipo de acuerdo, pues Aristóteles parece considerarlo imposible en cuanto se trata de un adversario que no discute siquiera de buena fe. Establece entonces una condición previa a la del planteo de cualquier posición. Tal condición es la del uso común del lenguaje significativo, lo cual traería aparejada la necesaria aceptación de su existencia. De modo que el punto de partida sería la admisión (implícita en el uso) por parte del adversario del lenguaje significativo en la medida en que quiera mantenerse como un interlocutor.<sup>35</sup>

En el segundo paso, según hemos visto, se establecen las condiciones de indispensabilidad. En el caso de la prueba analizada, estas condiciones son múltiples y se van encadenando: del lenguaje se pasa a la significación, de la significación a la determinación, y de la determinación al PNC. De modo que se terminaría evidenciando que, de no ser válido el PNC, no habría lenguaje: pretendiendo destruir el lenguaje el oponente lo sigue sosteniendo (cfr. 1006a26).

Si uno admite, como se ha sugerido, que la prueba de Aristóteles está dirigida fundamentalmente a demostrar el principio en el nivel de la realidad, entonces los compromisos con el principio de verificación que se le achacan a los argumentos trascendentales también se podrán dirigir contra la prueba aristotélica que demuestra muy efectivamente la necesidad del principio para el pensamiento y supone, en cambio, admitir en una segunda instancia una serie de compromisos en lo que concierne al nivel ontológico. Esto se muestra con toda claridad en el cierre de la prueba, cuando Aristóteles parte del enunciado: “si se afirma con verdad que algo es animal bípedo...”. En efecto, aquí el recurso a la noción de “verdad” supone una triangulación entre el discurso, el significado y lo real, que excede sin lugar a dudas el requisito fijado

---

<sup>35</sup> Es claro que el interlocutor podría objetar que poco le importa exhibir una contradicción entre su práctica del lenguaje y aquello que dice en la medida en que justamente se presenta como negador del PNC. Por ello, algunos han considerado que el argumento no está dirigido a convencer ni a mostrarle nada a tal adversario. La prueba entonces iría dirigida a un tercero o a un auditorio que, confundido, podría considerar que el interlocutor cree lo que dice. Sin embargo, el interlocutor, según se muestra, no discute de buena fe en la medida en que no expresa lo que cree realmente.

en 1006a12-13, según el cual alcanzaba con que diga un término significativo.

### III

Con el fin de poner de relieve significativos paralelismos con la prueba estudiada, vamos ahora a la discusión con el monista en la *Física*. En el contexto del libro I, Aristóteles se aboca a la investigación en torno a la cantidad de principios de la ciencia física y, como es usual, antes de establecer su propia posición presenta una discusión preliminar en torno a las doctrinas desarrolladas por sus predecesores.<sup>36</sup> Así, en el capítulo 2 traza una distinción general inicial entre monistas y pluralistas y a continuación emprende la discusión de la tesis monista que se prolongará al capítulo 3. Recién a partir del capítulo 4 discute la tesis pluralista. Pero mientras que en la discusión de esta última tesis hace hincapié en los absurdos a los que ella conduce, la tesis monista atribuida a Parménides y Meliso es caracterizada como un discurso erístico (λόγον ἐριστικόν) (*Física* 185a5-12) que se presenta únicamente con vistas a la discusión (θέσιν ὅποιανούν διαλέγεσθαι τῶν λόγου ἔνεκα λεγομένων):<sup>37</sup> no solo sus consecuencias no se siguen de las premisas planteadas, sino que directamente parte de premisas falsas, a las que Aristóteles *a priori* opondrá su propia tesis en la argumentación que desarrollará en el capítulo 2. De suerte que mientras los pluralistas partirían de una tesis que, aunque errónea, es racional, el monista sostiene un discurso vacío que ya desde sus primeros principios contradiría flagrantemente no solo los hechos, sino también los principios lógicos. Es por eso por lo que en este caso no basta con exhibir las consecuencias inaceptables que se siguen de su posición, como sucede con el pluralista, sino que es necesario además apuntar a sus mismos fundamentos.

Así, en la segunda parte del capítulo 2, Aristóteles abre su enfrentamiento con el monista con la pretensión de desterrarlo del ámbito de la física al afirmar que el examen acerca de si el ser es uno

---

<sup>36</sup> Aquí es necesario destacar que, lejos de comenzar con un estudio acerca de *cuáles* son, la investigación se dirige a establecer *cuántos* son los principios.

<sup>37</sup> En el libro II, capítulo 1, frente a quienes ponen en duda la existencia de la naturaleza (que vienen a ser estos mismos pensadores que niegan el movimiento), Aristóteles afirma que solo discuten sobre palabras, sin pensar lo que dicen (ἀνάγκη τοῖς τοιούτοις περὶ τῶν ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον, νοεῖν δὲ μὴ δέν) (193a3).

e inmóvil es una tarea que ni siquiera le corresponde a tal ciencia, pues el movimiento es un principio para ella y una ciencia particular no debe discutir sus propios principios (cfr. 184b26-185a3). Es tarea de otra ciencia o de “una ciencia común a todas” (185a3) investigar los principios. Según hemos visto en *Met. IV*, a la ciencia o filosofía primera le cabe la discusión de sus propios principios; por ello, algunos han interpretado que “la ciencia común a todas” refería a ella. Pero también la dialéctica discurre acerca de los principios. Este hecho ha ocasionado largos debates acerca de cuál sería la disciplina en cuestión aquí. Sin duda la dialéctica juega en estos capítulos un rol fundamental, y así se exhibe en las pruebas ofrecidas por Aristóteles, las cuales, según intentaré exponer, son portadoras de un claro carácter dialéctico, al igual que la prueba en favor del primer principio de la ciencia de ser.<sup>38</sup>

El monista pone en duda precisamente el principio de la ciencia en cuestión: el movimiento. En efecto, la teoría monista socava la posibilidad misma de la física, que supone como su principio la multiplicidad y el movimiento. Aristóteles da por sentada una relación de implicación entre el movimiento y la multiplicidad, pues el cambio o movimiento supondrá el pasaje de una cosa a otra y en este sentido debemos contar al menos con dos instancias: la inicial y aquella hacia la que se produce el cambio.<sup>39</sup> El monismo necesariamente implica, entonces, la negación del movimiento. Aristóteles habla sobre el pensamiento eleático en varios pasajes de su obra, los cuales constituyen abordajes diversos y proponen interpretaciones disímiles con respecto a las razones por las cuales los eleatas niegan la multiplicidad. Hay un pasaje de *Acerca del cielo* cuya referencia contribuye a entender la estrategia que asumirá aquí:

Ahora bien, aquellos [Meliso y Parménides] al suponer, por un lado, que no hay nada más allá de la *ousía* de las cosas sensibles, pero, por otro, al ser los primeros en concebir una naturaleza de aquella clase [inengendrada e inmutable] como condición para el conocimiento

---

<sup>38</sup> Para una discusión pormenorizada de la identidad de “la ciencia común a todas”, cfr. Giardina (2002, pp. 57-62). Cfr. también Rossi (2001), quien muestra con mucha claridad el carácter dialéctico de la argumentación.

<sup>39</sup> En rigor, Aristóteles sostendrá a partir del capítulo 7 que toda explicación del movimiento debe acudir a tres instancias: los dos contrarios, por un lado, y un sustrato, por otro, que es el que oscila entre tales contrarios.

y el pensamiento, trasladaron a aquellas [las cosas sensibles], los razonamientos de estas [pensamiento y conocimiento] (298b21-24).<sup>40</sup>

Así, el todo al cual se refiere Parménides, desde la perspectiva de Aristóteles, es el universo material, fenoménico. Aristóteles entiende que el *eléata* aplica al ámbito fenoménico caracteres propios del ámbito inteligible, despreciando, en definitiva, el fenómeno e imponiéndole una matriz ajena. Este traspaso estaría explicando por qué Aristóteles recurre en *Física* al plano lógico para rebatir al monista: es el terreno en que este último se afincó a la hora de considerar el ser.

A continuación, en el texto de *Física* I que nos concierne, Aristóteles afirma que si solo hubiera un ente, no sería posible que haya un principio, puesto que ya estaría implicada la existencia de al menos dos cosas: el principio del ente y el ente del cual es principio. De modo que quien defiende tal tesis no podría hacerlo convencido. Por eso, ofrece enseguida una afirmación que no deja dudas respecto de la proximidad lógica que él mismo percibe entre la negación del PNC y la tesis monista:

Examinar si el ser es uno es entonces como discutir cualquiera de las otras tesis de las que se enuncian sólo por discutir [λόγου ἕνεκα], como la de Heráclito, o la de aquellos que sostienen que el ser es un único hombre,<sup>41</sup> o como refutar una argumentación erística [λύειν λόγον ἐριστικόν], tal como la de Meliso o la de Parménides (pues ambos parten de premisas falsas y sus conclusiones no se siguen) (185a5-8).<sup>42</sup>

Lo que aquí se afirma es de gran importancia: la tesis monista no se sostiene seriamente, sino que se presenta solo por discutir. Este es un punto de partida fundamental en la estrategia que asumirá Aristóteles

---

<sup>40</sup> Sigo aquí la traducción de M. Candel Sanmartín (1982).

<sup>41</sup> La tesis de Charlton, según la cual hay que considerar que aquí se alude a la tesis de Protágoras del hombre-medida, resulta convincente a la luz de la crítica aristotélica estudiada a los negadores del principio de no contradicción en *Met.* IV, 4-6. Allí, según hemos visto, Aristóteles afirmaba que tales hombres no creen realmente lo que dicen y que “hablan por el placer de hablar” (λόγου χάριν). Sus principales portavoces son identificados con Heráclito y Protágoras.

<sup>42</sup> Me valgo aquí de la traducción de Echandía (1996) con algunas modificaciones.

frente a Parménides que nos remite directamente al texto examinado de *Met.* IV, donde se profería la misma acusación contra aquellos que discuten el principio sin estar siquiera convencidos de aquello que afirman. Todos ellos discuten por el mero placer de discutir, circunstancia que determina una estrategia particular común a ambos textos: a estos oponentes habrá que “forzarlos en sus palabras”, según se afirmaba en *Met.* IV, 1009a21-23. Tal consideración, entiendo, iluminará la estrategia asumida por Aristóteles también frente al adversario monista, de quien en otro contexto afirma:

Pero mientras que, desde el punto de vista de los argumentos, sus conclusiones parecen seguirse [ἐπι μὲν τῶν λόγων δοκεῖ ταῦτα συμβαίνειν], por el contrario, si se consideran los hechos [ἐπι δὲ τῶν πραγμάτων], conferirles crédito parece próximo a la demencia. No hay loco que esté tan falto de razón que crea que el fuego y el hielo son una misma cosa (*Acerca de la generación y la corrupción* I, 8, 325a17-21).<sup>43</sup>

El pasaje nos muestra la importancia de enfrentar al monista en la arena dialéctica: allí sus argumentos “parecen seguirse”. Aristóteles mostrará, justamente, que no es así en idéntico terreno. Interesa destacar que el texto no solo sitúa al monista en un lugar próximo al sofista en el sentido de que ambos dicen cosas sin sentido, sino que aparte avanza un postulado fundamental para la física: la realidad del movimiento. Esto es establecido por Aristóteles con todas las letras en el texto de *Física* I que examinamos: “Por nuestra parte damos por supuesto [ὑποκείσθω] que las cosas que son por naturaleza, o todas o algunas, están en movimiento; esto es evidente por inducción [δηλον δ’ ἐκτῆς ἐπαγωγῆς]” (185a12-14). La realidad del movimiento no puede ser objeto de duda, *pues así lo exhibe con toda evidencia la experiencia*, tal como se afirma en *Física* 185a14-193a3. Parménides se opone, entonces, a la experiencia más básica, aquella que, por fuera del terreno filosófico, no exige ningún tipo de prueba o demostración.

Por otro lado, Aristóteles establece que no estamos obligados a refutar toda doctrina adversa a la que señala la verdad del movimiento, sino solo cuantas se deducen falsamente de los primeros principios de

---

<sup>43</sup> Sigo la traducción de E. La Croce (1985).

una ciencia. Es decir, según ya se ha establecido, el físico no debería discutir aquellas tesis que ponen en cuestión los principios de su ciencia (cfr. 184b26-185a2). Este es el caso del monismo, que al negar la multiplicidad niega el movimiento, principio de la física. Sin embargo, dice Aristóteles, puesto que quienes lo defienden plantean importantes aporías de orden filosófico, será de utilidad emprender su discusión (cfr. 185a18-19). De modo que si bien el estudio de Parménides no se refiere a la naturaleza, Aristóteles estima conveniente decir algo al respecto por tratarse de un examen relevante para la filosofía (cfr. 185a20).<sup>44</sup>

Vemos entonces que, al igual que en el caso de *Met.* IV, se encuentra comprometido aquí el principio de la ciencia en cuestión. El cuerpo de la crítica comienza a través del establecimiento de la propia tesis: “[...] el punto de partida más apropiado de todos [ἀρχὴ δὲ οικειοτάτη πασῶν], puesto que el ser se dice de muchas maneras [ἐπειδὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν], consistirá en establecer a cuál de los sentidos del “es” se refieren los que afirman que todas las cosas son una” (185a20). Esto anticipa el modo en que Aristóteles concibe primariamente el monismo de Parménides: como la negación de *la multiplicidad de los sentidos de ser*. Por eso la crítica se llevará a cabo a través de la analítica de los sentidos de “ser” y de “uno”, estrategia dialéctica por excelencia.<sup>45</sup> Así, el punto de partida que juzga más apropiado para discutir la tesis monista es establecer *qué quieren decir* quienes afirman que todas las cosas son una unidad: a partir de la afirmación del monista “el ser es uno”, Aristóteles examinará en primer lugar qué sentido asume “ser” y, en segundo lugar, qué sentido asume “uno”. El examen es de neto carácter dialéctico

---

<sup>44</sup> El interés que representa la discusión dialéctica del monista para la filosofía se comprende al captar las contribuciones que de ella extrae Aristóteles a la hora de ofrecer su propia teoría del movimiento. En palabras de Rossi (2001, p. 141), “la refutación al eleatismo no tiene como fin probar que el cambio es posible, sino mostrar que es posible ofrecer principios que den cuenta del mismo, es decir, que el cambio es inteligible”. Así, destaca el provecho que saca Aristóteles de la discusión con el eleatismo en I, 8, cuando exhibe que los principios del movimiento propuestos en el capítulo 7 son capaces de resolver las paradojas que genera la posición eleática. Esto muestra, según la autora, que el verdadero interlocutor de Aristóteles a lo largo del libro I es el eléata. Para un valioso tratamiento del empleo constructivo de la discusión con el eleatismo por parte de Aristóteles, cfr. Boeri (2006).

<sup>45</sup> Acerca de la identificación de los diferentes sentidos de un término como herramienta dialéctica, cfr. Irwin (1988, p. 53) y Berti (2008, p. 68).

en la medida en que aspira a mostrar, a partir de lo afirmado por el adversario, la imposibilidad de defender tal posición. Se vale además de la estrategia dialéctica por excelencia: la disipación semántica.

Comienza entonces por el ser. Dado que “ser” se dice en muchos sentidos, es preciso especificar en cuál es empleado por el monista. Aquí Aristóteles recurre a la doctrina de las categorías que expone en los tratados lógicos y metafísicos. Parece abandonar así el punto de partida eleático para oponerle su propio sistema. Los monistas, dice Aristóteles, podrían considerar que todo lo que es es sustancia (*ousía*) o cantidad o cualidad (es decir, alguna de las categorías accidentales) o una sustancia determinada, como un caballo o un alma o un hombre, o una cualidad determinada, como blanco o caliente (185a22-25). Estas alternativas, sostiene Aristóteles, difieren entre sí y no pueden ser sostenidas (*ταῦτα γὰρ πάντα διαφέρει τε πολὺ καὶ ἀδύνατα λέγειν*), porque si el todo fuera un todo de sustancia y también de cantidad y cualidad (ya sea genérica o individual), habría varios entes (por ejemplo, el ser hombre, el ser blanco, el ser uno, etc.), pues cada uno de ellos es un ser diferente (cfr. 185a27). Por otro lado, considera imposible que el todo sea una cantidad o una cualidad, pues ninguna de estas cosas puede existir separada de la sustancia (cfr. 185a32): solo ella tiene independencia y subyace ontológicamente al resto de los modos de ser. No es posible que se den una cualidad o una cantidad si no es en algo, y este algo que será cualificado o cuantificado es la sustancia, es decir, aquello en que inhieren los accidentes y de lo cual se predicen como su sujeto. Por lo tanto, si se tratara de alguna de las categorías que no fuera la de sustancia, ya tendríamos dos entes: tal categoría y la sustancia. Aristóteles deja pendiente para más adelante la argumentación para probar que el ser al que se refieren Parménides y Meliso no puede ser tampoco una sustancia. Y justamente tal parecería la categoría aristotélica que elegirían los filósofos (claramente si tuvieran que encorsetarse en los esquemas de pensamiento aristotélicos).<sup>46</sup>

Examina además el sentido que los monistas le confieren a “uno”. Al igual que el ser, el uno se dice de muchas maneras. Se dice que algo es uno (a) si es continuo, o (b) si es indivisible, o (c) si la definición de

---

<sup>46</sup> Sin embargo, como sostiene Bostock (2006), Aristóteles sugiere que los eleáticos no podrían dar una respuesta adecuada a la pregunta acerca de cuáles son los atributos que le pertenecen al ser y cuáles no, pues esto supone también reconocer la multiplicidad de las categorías.

su esencia es una y la misma, como la bebida espirituosa y el vino (dos nombres que refieren a lo mismo) (cfr. 185b5-9). La tercera posibilidad es la que más nos interesa por estar directamente vinculada con la prueba examinada de *Met.* IV, 4: (c) si todos los entes son uno por tener la misma definición (εἰ τῷ λόγῳ ἓν τὰ ὄντα πάντα), como un vestido o una túnica, que tienen el mismo significado por referir a lo mismo, entonces se vuelve a la doctrina que Aristóteles le atribuye a los heraclíteos, según la cual es posible afirmar los contradictorios simultáneamente con verdad en la medida en que desaparece toda determinación (cfr. *Met.* IV, 3, 1005b23-25).<sup>47</sup> Es decir, se recae directamente en la negación del PNC, puesto que si dos cosas tienen una misma definición es porque son lo mismo.

En efecto, ser bueno será lo mismo que ser malo, lo mismo que ser no bueno y por tanto serán lo mismo bueno y no bueno, hombre y caballo y el discurso ya no será sobre las cosas que son una unidad, sino sobre nada [καὶ οὐ περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσται ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδέεν] (185b21-25).

Esta perspectiva disuelve en definitiva todo objeto de discurso y con ello el discurso mismo. En tal caso, las diferencias categoriales también desaparecen, pues todo se confunde en un único ser. Así, dice Aristóteles, habría que sostener que lo que es de una cierta cualidad será lo mismo que lo que es de una cierta cantidad (cfr. 186b25). Aquí se ve con claridad que el monismo supone la negación del principio, mientras que en *Met.* IV, 4, 1007b18-1008a2 se establece explícitamente que la negación del principio supone recaer en un monismo.<sup>48</sup> Tal coimplicación podría explicar la semejanza de la estrategia elegida por Aristóteles para combatir ambas posiciones.

Por último, en *Física* 185b25-186a4, en el contexto de este análisis de la unidad, Aristóteles termina de afincar la discusión sobre el monismo en el terreno del lenguaje al referirse a ciertas consecuencias lógicas que

---

<sup>47</sup> En rigor, en el pasaje referido de *Metafísica* Aristóteles de cierto modo se distancia de tal interpretación al afirmar que “es imposible que un individuo crea que lo mismo es y no es, como algunos piensan que Heráclito dice [καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον]”.

<sup>48</sup> Es curioso, sin embargo, que allí no se mencione a Parménides, sino a Anaxágoras.

se han extraído a partir de la tesis monista. Los más recientes entre los antiguos, afirma, negaron la multiplicidad ante la imposibilidad de que una cosa sea una y múltiple a la vez. Para evitar caer en contradicción al afirmar que lo uno es múltiple, dice Aristóteles, algunos como Licofrón suprimieron el “es”, presumiblemente para evitar conferirle este carácter múltiple. Otros modificaron la forma de las expresiones, diciendo, por ejemplo, “hombre blanqueado” en lugar de “el hombre es blanco” para evitar que lo uno se hiciera múltiple si se le añadía el “es”.<sup>49</sup> Tratan, dice Aristóteles, el uno y el ser como si tuviesen un único significado (esto impide ligarlo a atributos que no sean esenciales). Pero los entes, establece, son múltiples o por definición (por ejemplo, “ser músico” es distinto de “ser blanco”, aunque ambos se den en un mismo hombre)<sup>50</sup> o por división (como el todo y sus partes). Aristóteles resuelve esta aporía recurriendo a las nociones de potencia y acto: lo mismo puede ser uno y múltiple en el sentido de ser actualmente uno y potencialmente múltiple en cuanto a su posible división en partes o consideración desde el punto de vista de la multiplicidad categorial.

De las críticas pertenecientes al capítulo 2 surge que, a los ojos de Aristóteles, la tesis monista exhibe una radicalidad tal que obliga inicialmente a un tratamiento por fuera de los marcos conceptuales del *eléata*: desde su punto de vista, Parménides no solo negaría la multiplicidad de los entes (lo cual, para Aristóteles, implica ir en contra de la experiencia más básica), sino también la pluralidad de sentidos de ser. Al igual que en la discusión contra el negador del PNC, la posición que enfrenta aquí atenta contra nuestras creencias más básicas, en consecuencia el dispositivo argumentativo no puede ser tampoco en este caso el empleo de una dialéctica que asume como premisas del razonamiento *ἐνδοξα*. Como bien señala Bolton, no podemos asumir como conclusión de razonamiento alguno la existencia de un mundo de cosas que cambian naturalmente, pues no hay nada más obvio para nosotros que este hecho. Si asumimos que las premisas de un razonamiento dialéctico deben ser más conocidas y más inteligibles para nosotros que la conclusión, se comprenderá la

---

<sup>49</sup> Aristóteles parece enfrentarse a un oponente semejante al que enfrenta el extranjero en *Sofista* 244b-245d.

<sup>50</sup> La resonancia con *relación* a *Met.* 1006b15-18 en que se establecía la diferencia entre significar algo uno (τὸ ἐν σημαίνειν) y predicar de un sujeto (τὸ καθ' ἐνός) es evidente.

imposibilidad de un razonamiento tal.<sup>51</sup> El tipo de dialéctica empleado, en consecuencia, deberá ser otro: una “dialéctica fuerte” que apunta a las propias condiciones del discurso, al cual el adversario monista no podrá sustraerse en la medida que quiera plantear su propia tesis.<sup>52</sup> Así, según constataremos en la continuación de la refutación al monista en el capítulo 3, desde el punto de vista aristotélico no se puede sino partir de la existencia de las categorías, pues para Aristóteles la multiplicidad de sentidos del ser constituye un *a priori* del cual es imposible escapar en la medida en que nos sirvamos del lenguaje. Así, el lenguaje mismo es el que nos compromete con la diversidad de los sentidos de “ser” y de “uno”.

Vamos entonces al capítulo 3, en que, luego de ofrecer una crítica específica contra Meliso, Aristóteles muestra hasta qué punto la multiplicidad de los sentidos del ser que opuso frente al monista en el capítulo anterior es condición de todo *logos*. Emprende la refutación a Parménides afirmando que su argumento descansa en el falso supuesto de que “ser” se dice solo en un sentido y que incluso si admitiéramos esta premisa su conclusión no se sigue (cfr. 186a23- 24).<sup>53</sup> Si en el capítulo

---

<sup>51</sup> Cfr. Bolton (1991, pp. 21-22).

<sup>52</sup> Irwin (1988, p. 186) es quien acuña esta categoría de dialéctica fuerte (*strong dialectic*) en el caso de la prueba del PNC para diferenciarla de la dialéctica ordinaria (*ordinary dialectic*), que se apoya en creencias comunes. La dialéctica fuerte, en cambio, supone la elección deliberada de un caso extremo que sostiene una posición opuesta a las opiniones comunes, pues, de acuerdo con Irwin, si tal oponente tiene que aceptar al PNC, cualquiera debería aceptarlo. Aparte de este rasgo que concierne al alcance de la prueba, aquí consideramos otros rasgos fundamentales de este tipo de dialéctica, como el hecho de “forzar” al oponente “en su expresión y en sus palabras”, y, en cierto modo, ignorar “el contenido” de lo que dice para apuntar al hecho mismo de la emisión de un discurso.

<sup>53</sup> Aristóteles no habla aquí de *ἔλεγχος*, sino que en I, 2, 185e8 y 185e14 y en 3, 186a5 utiliza *λύειν*, verbo que remite a un desanudar o desmontar una argumentación. En I, 3, 186a23 utiliza *λύσις*. Esta es definida en *Ref. Sof.* 179b23-24 como “la exhibición del argumento falso por medio de aquello en virtud de lo cual es erróneo”. La refutación (*ἔλεγχος*), en cambio, es “el argumento que concluye en la contradicción” (*Ref. Sof.* 1, 165a 2-3). Así, mientras la refutación apunta a concluir por medio del recurso a *ἔνδοξα* la contradictoria de la tesis defendida por el interlocutor, la resolución aspira a exhibir el elemento específico que conduce a concluir erróneamente (cfr. *Ref. Sof.* 18, 176b29-36). Este proceder tiene sentido en la medida en que, según hemos visto, los eleáticos pretenden

2 se mostró la falsedad del supuesto según el cual el ser tiene un único sentido, aquí se intentará exhibir entonces el segundo aspecto: que aun admitiendo el punto de partida de Parménides, que el ser tiene un único sentido, la conclusión a la que arriba —que el ser es uno— no se sigue.<sup>54</sup> De este modo, el procedimiento se encuadra en un marco estrictamente dialéctico en que el punto de partida de la argumentación será el discurso del adversario.

Aristóteles propone entonces, a modo de ejercicio dialéctico, una oscura identificación entre el ente y lo blanco, puesto que a este último se le atribuiría un solo significado. Parte entonces primeramente de la posibilidad de concebir el ser en cuanto predicado y muestra que, aun suponiendo que solo hubiera cosas blancas, tales cosas serían de todos modos múltiples tanto por continuidad (pues, aun admitiendo una única cosa, esta es divisible) como por su definición, en la medida en que será diferente el ser de lo blanco y de aquello en que lo blanco se da (el sujeto). Pero, concluye Aristóteles, esto no parece haber sido admitido por Parménides (cfr. 186a26-32).

Otra razón para negar que el ser sea un predicado accidental como “blanco” es que en tal caso debería predicarse de algo que no es: “En efecto, el accidente se predica de un cierto sustrato, de modo que aquello a lo que se le atribuye de un modo accidental el “es” no será, ya que es distinto de ser. Se sigue que habrá algo que no es” (186a33-36). Puesto que había un único sentido de “ser” y que este ha sido identificado con un predicado, aquello de lo cual se predica el accidente no será. Así, habrá algo que no es, afirmación que nunca admitiría el monista.

---

proceder ἐπὶ τῶν λόγων. Lo que se desmontará entonces es la argumentación de la que se sirve el monista al exhibir que allí se comete tanto falacia material como falacia formal.

<sup>54</sup> Gershenson y Greenberg (1962) han afirmado que la diferencia entre los abordajes de los dos capítulos reside en que en el 2 Aristóteles se limita a oponer su propia tesis de la multiplicidad de los sentidos del ser a la tesis monista, que él interpreta en términos semánticos. En la argumentación del capítulo 3, en cambio, Aristóteles parte de lo afirmado por el monista para exhibir de qué modo, aun aceptando sus puntos de partida, la negación de la multiplicidad no se sigue. Frente a la interpretación que ofrecen Gershenson y Greenberg del capítulo 2, Berti (1977, p. 284) sostiene que, lejos de tratarse de un principio indemostrado o indemostrable de la crítica aristotélica, como afirma Mansion (1953), la multiplicidad de los sentidos del ser supone una demostración que se ofrece justamente en el capítulo 3.

El adversario todavía podría replicar que el ser no solo tiene un único significado sino que además significa “ser en sentido propio y uno en sentido propio” (ὅπερ ὄν καὶ ὅπερ ἕν) (186a33-34), expresiones un tanto enigmáticas que podrían estar retomando terminología empleada por alguna línea monista efectiva y cuyo sentido parece enfrentarse justamente al ser en sentido accidental.<sup>55</sup> Habría que pensar entonces que estas expresiones remiten al ser en sí.<sup>56</sup> No pudiendo ser un sentido accidental, “resulta evidente que ser en sentido propio [τὸ ὅπερ ὄν] no será algo que se dé en otra cosa [οὐ δὴ ἔσται ἄλλω ὑπάρχον], pues no sería posible que esa otra cosa sea algo que es, a no ser que ‘es’ tenga una multiplicidad de significados, tal que cada cosa pueda ser algo. Sin embargo, se da por supuesto que ‘ser’ tiene un solo significado” (186b1-4). Es decir, no puede ser predicado, pues en tal caso se predicaría de algo que no es. Habría que pensar entonces que lo que propiamente es es un sujeto. En efecto, puesto que se ha descartado que pueda ser atribuido a alguna cosa, cabe la posibilidad, establece Aristóteles, de que sea aquello a lo cual se le atribuyen las demás cosas (cfr. 186b5). Pero en tal caso no se explica en qué sentido lo que propiamente es significaría más ser que no ser (τί μᾶλλον τὸ ὅπερ ὄν σημαίνει τὸ ὄν ἢ μὴ ὄν) (186b5-6), puesto que el predicado accidental será algo que no es en la medida en que se ha admitido como verdadero que lo que propiamente es concentra en sí todo sentido posible de ser. Así, el predicado sería aquello que no es de ningún modo, en ningún sentido. Pero si lo que propiamente es es, por ejemplo, blanco, y lo blanco no es (por ser diferente de lo que propiamente es), tampoco será el sujeto que se ha dado por cierto que es blanco, puesto que de tal sujeto se estaría predicando un no ser en

---

<sup>55</sup> Curiosamente, en *Met.* IV, 4, 1007a32-33 al referirse al modo en que el accidente se predica de la οὐσία, Aristóteles afirma que lo blanco se predica accidentalmente de hombre porque el hombre es blanco, pero no “lo blanco en sentido absoluto”. En *Sofista* 244c1, Platón se sirve de la misma expresión a la hora de enfrentar al monista, a quien le atribuye una defensa de lo propiamente uno (ὅπερ ἕν). Es posible entonces que el término haya sido tomado de alguno de los pensadores de la escuela eleática.

<sup>56</sup> Cfr. Berti (1977), quien, siguiendo la línea propuesta por Ross, que traduce ὅπερ ὄν como lo “just existent” o “essentially a kind of existent”, entiende que aquí Aristóteles está intentando distinguir el predicado accidental de la esencia misma.

sentido absoluto.<sup>57</sup> De este modo, lo que propiamente es sería lo que propiamente no es, ya que el ser en sentido absoluto era blanco, y blanco ha sido identificado con lo que no es. Y si blanco también es en sentido absoluto, el ser tiene múltiples significaciones, lo cual no era admitido por Parménides (cfr. 186b6-12).

En definitiva, todo el argumento desarrollado en este capítulo contra el monista parte del *factum* de la predicación y tiende a mostrar que, no pudiendo existir la multiplicidad ni la diferencia, de uno u otro lado de la predicación deberíamos suponer un no ser en sentido absoluto que, en definitiva, anula la posibilidad de cualquier ser. En efecto, (a) si el predicado es, el sujeto no es, de modo que habría algo de lo cual predicamos ser que no es. Así, el no ser sería, conclusión que no podría admitir el monista. (b) Si, en cambio, el sujeto es, el predicado no es (y caemos en el absurdo de atribuir el no ser absoluto a lo que propiamente es).

Por último, Aristóteles se sirve de la divisibilidad implicada no solamente en cualquier magnitud (pasible de dividirse en partes) (cfr. 186b13), sino también en la definición misma. En efecto, el argumento desarrollado en 186b14-36 apunta a mostrar que, aun cuando se considere que las partes de la definición son también algo que propiamente es, se recae, sin embargo, nuevamente en la división y la diferencia. En efecto, si quisiéramos definir lo que propiamente es, tendríamos que hacerlo en función de atributos que también son ὄπερ ὄν, puesto que entre el *definiendum* y el *definiens* se da una relación de identidad. Pero el *definiens* implica una pluralidad: se define por género y diferencia específica. “Hombre”, por ejemplo es definido como “animal bípedo”, de suerte que nos topamos ya con una multiplicidad (capaz de conformar una unidad): animal y bípedo.<sup>58</sup> Vemos entonces que, análogamente a lo que sucede en *Met.* IV, 4, se recurre a la significación para mostrar los compromisos implicados en el mero uso del lenguaje. Esta vez, el compromiso es con la multiplicidad.

---

<sup>57</sup> La imposibilidad de la predicación no se daría solamente en relación con una cualidad como “blanco”, sino también en relación con cualquier predicación accidental posible. Lo mismo sucede, por ejemplo, con la magnitud (que remite a la categoría de cantidad), según expone el propio Aristóteles en 186b13-14.

<sup>58</sup> Si no quisiéramos admitir que la definición involucra también cosas en sí, podríamos entenderlos como atributos accidentales, pero, si así fuera, establece Aristóteles, podría haber hombres que no fueran bípedos.

Hasta aquí una sintética reseña de la argumentación del capítulo 3, que muchos autores han esquivado por comportar pasajes bastante oscuros y no guardar una relación evidente con el capítulo 2.<sup>59</sup> Hemos visto que toda ella recurre al lenguaje. Si bien esta condición no es explicitada, es claro que el adversario monista no puede rehusar las condiciones que impone Aristóteles en la medida en que quiera introducirse en el espacio dialéctico. En efecto, podríamos pensar que Parménides tendría que admitir como punto de partida la predicación si quiere conservar la posibilidad de formular su propia tesis. El argumento tiende entonces a mostrar la multiplicidad como la condición de todo discurso. Al igual que en la prueba contra el negador del PNC, aquí también podríamos hablar de una “demostración refutativa” diferente de la demostración a secas: de lo que se trata es de exhibir que el monista comete petición de principio al dar por supuesto aquello que Aristóteles intenta probar.

Ahora bien, ¿es posible considerar este argumento como una argumentación de índole trascendental, cuyo propósito es mostrar que la posibilidad misma del lenguaje —del que por necesidad se servirá el interlocutor en la medida en que quiera introducirse en la arena dialéctica— conlleva la admisión de ciertos principios que le son inherentes, condiciones que en consecuencia el interlocutor debería admitir? Es necesario subrayar que toda la discusión contra el monista en el comienzo de la *Física* es una discusión exclusivamente *a priori* que indaga las condiciones de posibilidad del discurso y que en ningún momento recurre a los objetos de la física.<sup>60</sup> El terreno elegido por Aristóteles para librar la batalla es el lenguaje. En lo que concierne al adversario, es claro que nos enfrentamos a uno en cierto modo análogo al negador del PNC. En efecto, también en este caso es un oponente que, desde el punto de vista de Aristóteles, niega lo más evidente, y lo hace sobre la base de criterios lógicos, desatendiendo el testimonio de la experiencia. En este sentido, se manifiesta tan radical como el negador del PNC. No alcanza entonces para Aristóteles con exponerle los fenómenos mismos. Habrá

---

<sup>59</sup> Especialmente llamativa en este sentido es la posición de Bolton (1991), que, aun cuando dirige su trabajo a estudiar la cuestión del método en *Física* I y ofrecer una pormenorizada explicación de las razones por las cuales no le compete la ciencia física sino la discusión de la tesis monista, no dedica ni una línea a estudiar el modo en que procede efectivamente la argumentación de los capítulos 2 y 3.

<sup>60</sup> Al respecto, cfr. Owen (1961).

que apuntar a los fundamentos de la posición del adversario, quien de alguna manera se desliga de lo fenoménico para amurallarse en la lógica. Su posición, según hemos visto, en cierto modo compromete también la negación del PNC, así como esta última compromete la negación de la multiplicidad y la determinación. El adversario monista representaría entonces un caso límite que amerita un tipo de refutación más radical que otros contendientes en la medida en que su tesis pone en peligro no solo la posibilidad de la ciencia física, sino también el hecho mismo del lenguaje. Por esa razón, no es posible, como en otros casos, asumir el punto de partida del adversario e ir analizando las conclusiones que de él se siguen, sino que es menester, acudiendo a sus mismas condiciones, combatir el principio mismo sobre el que reposaría su pensamiento: el de la univocidad de ser.

Entiendo que el esquema del argumento del capítulo 3 a favor de la multiplicidad saca a la luz su carácter trascendental: en primer lugar, podríamos mencionar el hecho de que en el horizonte de la prueba opera la emisión de un discurso por parte del adversario. En un segundo momento se exhibe que, si hay *λόγος*, hay predicación; si hay predicación, entonces debemos admitir la necesidad de la existencia de dos cosas: un sujeto, por un lado; aquello que se le atribuye, por el otro. Si existe tal diferencia entre sujeto y atributo, entonces no es posible negar la multiplicidad. Así, todo el cuerpo de la argumentación del capítulo 3 muestra que, si no hay multiplicidad, no es posible siquiera la predicación, y sin predicación no hay *λόγος*, de modo que el solo enunciado de la tesis monista estaría mostrando la necesaria diferencia a la que recurre quien habla.<sup>61</sup> Aquí, como en *Gamma*, Aristóteles más que exhibir una contradicción apunta a mostrar el carácter ineludible del principio que el oponente niega. En este sentido, se trata de pruebas de carácter ostensivo más que de pruebas que apuntan *directamente* al absurdo o a la auto-refutación.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Platón ya había utilizado un argumento similar en *Sofista* contra el monista.

<sup>62</sup> En este sentido, Castagnoli (2010, p. 68) ha mostrado muy bien cómo Aristóteles en general le rehúye a este último tipo de argumentación.

## Conclusiones

Al exponer el esquema de estas pruebas en favor del PNC y el principio de la multiplicidad (condición a su vez del de movimiento), se descubre un paralelismo en la estrategia argumentativa que Aristóteles utiliza. Por constituir primeros principios de la ontología y de la física respectivamente, no pueden ser demostrados por la misma ciencia de la cual son principios. Es por eso por lo que en ambos casos Aristóteles recurre a un particular uso de la dialéctica y ofrece pruebas de carácter refutativo. Se sirve entonces de adversarios radicales, el negador del PNC y el negador de la multiplicidad, para exponer a su vez una refutación radical que acude a las condiciones mismas de todo discurso. Pero los puntos de contacto no se manifiestan solo en el recurso al adversario radical: el rol que juegan ambas pruebas es análogo. Así como, a la hora de emprender la ciencia del ser en *Metafísica* IV, 4, la refutación del negador del PNC representa la ocasión para dejar sentado dialécticamente el primero de los principios de dicha ciencia, en *Física* I la refutación del monista habilita el establecimiento del primero de los principios de la ciencia física. Se percibe así la estrechísima relación entre el tratamiento del monista en *Física* I y el del negador del principio de no contradicción en *Metafísica* IV. Parménides asumiría entonces al comienzo de la *Física* un rol análogo al del sofista en el contexto de *Metafísica* al negar el principio fundamental de la ciencia que se postula.

Ahora bien, ¿en qué sentido estas argumentaciones serían efectivamente de naturaleza trascendental, y qué particularidades tienen? En primer lugar, según hemos visto, ambas parten de una afirmación admitida por el adversario. Las dos asumen como punto de partida el *factum* del λόγος, en su dimensión semántica y en su estructura predicativa respectivamente. La condición que en ningún caso se explicita pero que en los dos parece estar operando a la hora de servirse del lenguaje como punto de partida de la refutación es que el adversario no podría rehusarse, pues, en cierto modo, el λόγος representa un acto *ejercido* por el adversario en la medida en que ingresa en la arena dialéctica. En segundo lugar, en ambos casos se muestra como condición necesaria del λόγος que exista aquel principio que se intenta probar (el PNC o la multiplicidad categorial). En tercer lugar, se expone que, si tales principios no fueran válidos, sería simplemente imposible que hubiese lenguaje. Por último, se concluye la validez del principio en

cuestión, y se sugiere así que para que su negación pueda ser articulada (verbalmente) los principios en cuestión *deben* ser aceptados.

En lo que concierne a la distinción entre la versión modesta y robusta o fuerte de los argumentos trascendentales, quedaría por determinar a qué esquema se sujetan tales argumentos. A la luz de la relación que establece Aristóteles entre el lenguaje y el plano ontológico, habría que pensar que la pretensión de ambos argumentos no es limitar el alcance de los principios en cuestión a las condiciones subjetivas, sino saltar al ámbito mismo de la realidad, al cual, desde la perspectiva del Estagirita, pertenecerían primeramente ambos principios. En este sentido, tanto el fundamento de la determinación del sentido como el de la multiplicidad de los sentidos de ser se encuentran en las cosas mismas. Los argumentos analizados, sin embargo, parecen efectivos al margen de tales fundamentaciones, las cuales podrían pensarse en cambio como una segunda fase constructiva que se monta sobre el terreno firme alcanzado a partir de las pruebas analizadas.

## Bibliografía

- Aristóteles. (1924). *Metaphysics*. W.D. Ross (trad.). Oxford Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1936). *Physics*. W. D. Ross (trad.). Oxford Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1957). *Metaphysica*. W. Jaeger (ed.). Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (1973). *Metaphysics. Books Gamma, Delta, and Epsilon*. C. Kirwan (trad.). Oxford Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1982a). *Physica*. W. D. Ross (ed.). Oxford Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1982b). *Tratados de lógica (Órganon). I. Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*, M. Candel Sanmartín (trad.). Gredos.
- \_\_\_\_ (1992). *Physics. Books I and II*. W. Charlton (trad.). Oxford Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1993a). *Física. Libros I-II*. M. D. Boeri (trad.). Eudeba.
- \_\_\_\_ (1993b). *Metaphysics. Books Gamma, Delta, and Epsilon*. Segunda edición. C. Kirwan (trad.). Oxford Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1994). *Metafísica*. T. Calvo Martínez (trad.). Gredos.
- \_\_\_\_ (1995). *Física*. G. R. de Echandía (trad.). Gredos.
- \_\_\_\_ (1996). *Acerca del cielo*. M. Candel Sanmartín (trad.). Gredos.
- Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*. Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_ (2008). *El problema del ser en Aristóteles*. V. Peña (trad.). Escolar y Mayo.

- Bardon, A. (2005). Performative Transcendental Arguments. *Philosophia*, 33, 69–95.
- Berti, E. (1977). *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Cedam.
- Boeri, M. (2006). Aristóteles contra Parménides: el problema del cambio y la posibilidad de una ciencia física. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 30(bis), 45-68.
- Bolton, R. (1991). Aristotle's Method in Natural Science: *Physics* I. En L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*. (pp. 1-30). Clarendon Press.
- Bostock, D. (2006). Aristotle on the Eleatics in *Physics* I 2-3. En *Space, Time, Matter, and Form: Essays on Aristotle's Physics*. (pp. 103-115). Oxford University Press.
- Cabrera, I. (1999). *Argumentos trascendentales*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Calvo Martínez, T. (1988). El principio de no-contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico. *Méthexis*, 1, 53-69.
- Caro, H. D. (2002). Los argumentos trascendentales y el principio aristotélico de no contradicción. *Saga Revista de Estudiantes de Filosofía*, 5, 24-38.
- Cassin, B. y Nancy, M. (1989). *La décision du sens. Le Livre «Gamma» de la «Métaphysique» d'Aristote. Introduction, texte, traduction et commentaire*. Vrin.
- Cassini, A. (1990). *La justificación aristotélica del principio de no contradicción*. [Tesis doctoral inédita]. Universidad de Buenos Aires.
- Castagnoli, J. L. (2010). *Ancient Self-Refutation: The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*. Cambridge University Press.
- Dancy, R. M. (1975). *Sense and Contradiction*. Reidel.
- Giardina, G. (2002). *I fondamenti della fisica. Analisi critica di Aristotele, Phys. I*. Symbolon.
- Gottlieb, P. (1994). The Principle of Non-Contradiction and Protagoras: The Strategy of Aristotle's *Metaphysics* IV 4. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 8, 183–209.
- Gram, M. (1971). Transcendental Arguments. *Nous*, 5, 20-26.
- Hintikka, J. (1962). *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the Two Notions*. Cornell University Press.
- Inciarte, F. (2005) *First Principles, Substance, and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*. L. Flamarique (ed.). Olms.

- Irwin, T. (1988). *Aristotle's First Principles*. The Clarendon Press.
- Kant, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. M. Caimi (trad.). Istmo.
- \_\_\_\_ (2007). *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (trad.). Colihue.
- Körner, S. (1967). The Impossibility of Transcendental Deductions. *Monist*, 51, 317–331.
- Lukasiewicz, J. (1971). On the Principle of Contradiction in Aristotle. V. Wedin (trad.). *The Review of Metaphysics*, 24, 485-509.
- Mansion, S. (1953). Aristote, critique des Eléates. *Revue Philosophique de Louvain*, 51, 165- 186.
- Owen, G. E. L. (1961) *Tithénai tà phainómena*. En S. Mansion (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode*. (pp. 83-103). Peeters Publishers.
- Platón. (1995). *Opera*. Volume I. Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus. E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, y J. C. G. Strachan (eds.). Oxford Clarendon Press.
- Roetti, J. (1999). Aristóteles y el principio de (no) contradicción: fundamentación teórica y práctica. *Anuario Filosófico*, 32(1), 157-190.
- Rossi, G. (2001). Algunas notas sobre la discusión con los eléatas en *Física I* de Aristóteles. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 20, 137-159.
- Spangenberg, P. (2014). La figura de Protágoras en la prueba aristotélica contra el negador del principio de no-contradicción. En G. Marcos y M. E. Díaz (eds.), *El filósofo y sus adversarios en Platón y Aristóteles*. (pp. 153-178). Rhesis.
- Stern, R. (1999). *Transcendental Arguments and Prospects*. Oxford University Press.
- Stroud, B. (1968). Transcendental Arguments. *Journal of Philosophy*, 65, 241-256.
- Wedin, M. (2004). Aristotle on the Firmness of the Principle of Non-Contradiction. *Phronesis*, 49(3), 225-265.