

Protágoras y la (im)posibilidad de la contradicción

Protagoras and the (Im)Possibility of Contradiction

MARIANA GARDELLA*

Resumen: En este trabajo aporto nuevos argumentos para mostrar que Protágoras no defendió que contradecir fuera imposible. En primer lugar, desarrollo un análisis crítico de *Eutidemo* 286b8-c4 (DK 80 A 19), único testimonio donde el sofista es aparentemente señalado como el autor del οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν. En segundo lugar, con base en la tesis según la cual sobre cualquier asunto existen dos argumentos opuestos (Diógenes Laercio, IX 51 1-2; DK 80 B 6a), analizo el fundamento epistemológico de la antilogía protagórica y presento algunos ejemplos concretos de su uso tomados de las *Nubes* de Aristófanes, el *Protágoras* de Platón y el tratado anónimo *Dissoi λόγοι*.

Palabras clave: Protágoras, contradicción, falsedad, argumentos opuestos.

Abstract: In this paper, I propose new arguments to show that Protagoras did not defend the impossibility of contradiction. First, I present a critical analysis of *Euthydemus*, 286b8-c4 (DK 80 A 19), the only testimony where Protagoras and his followers apparently held the οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν maxim. Then, based on the thesis according to which there can be two contrasting arguments about everything (Diogenes Laertius, IX 51 1-2; DK 80 B 6a), I explore the epistemological grounds of Protagorean antilogy and I present some concrete examples of it taken from Aristophanes' *Clouds*, Plato's *Protagoras* and the anonymous treatise called *Dissoi λόγοι*.

Key words: Protagoras, contradiction, falsehood, contrasting arguments.

En este trabajo me propongo analizar *Euthd.* 286b8-c4 (DK 80 A 19), único testimonio donde Protágoras es aparentemente señalado como el autor del οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, *i.e.* de la tesis según la cual es imposible contradecir.¹ Esta fuente presenta algunos problemas. Por una parte, no es coherente con la opinión que el propio Platón expresa en *Sph.*, ya que allí los escritos de Protágoras sobre la lucha y otras técnicas (τὰ Πρωταγόρειά τε πάλης καὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν) se ubican entre las obras que contienen todo aquello que se necesita

Recibido: 12/09/2016. Aceptado: 28/11/2016.

* Docente del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Su principal línea de investigación es la erística griega. Es autora del libro *Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica*, Buenos Aires, Rhesis, 2015 y de "Antilogía y gimnasia intelectual. La interpretación de Platón sobre Zenón de Elea", *Méthexis. International Journal for Ancient Philosophy*, vol. 28, n. 1, 2016, pp. 14-32. E-mail: marianagardellahueso@gmail.com. Agradezco al profesor José Solana Dueso, cuyas generosas enseñanzas me acompañan en el estudio de Protágoras, y a Santiago Chame, Mariana Noé, Valeria Sonna y Francisco Villar por las valiosas observaciones que formularon a la primera versión de este escrito.

1 Para citar las obras de autores griegos sigo las abreviaturas propuestas por Liddell, Scott y Jones (1996). Cuando corresponda indicaré la numeración de los testimonios y fragmentos sobre Protágoras de acuerdo con la edición de Diels y Kranz (DK) (1954).

saber para contradecir (ἀντειπεῖν) a los expertos (232c7-e4, DK 80 B 8). Por otra parte, es inconsistente con el *dictum* según el cual “sobre cualquier cosa existen dos discursos opuestos uno a otro” (δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις, Diógenes Laercio, IX 51 1-2; DK 80 B 6a), que constituye el corazón de la retórica del sofista de Abdera.

Esta divergencia entre los testimonios citados ha empujado a los intérpretes o bien a encontrar razones para desestimar alguno de ellos como espurio, o bien a hallar alguna explicación que permita compatibilizarlos. Mientras Capizzi (1955, 53-61), Guthrie (1977, 182, nn. 2-3) y Kerferd (1981, 89-91) confían en el testimonio de *Euthd.*, Untersteiner (1967, 19-20, n. 53) y Mansfeld (1981, 48) defienden que éste no debería ser considerado seriamente, pues contradice todo lo que sabemos sobre la profesión de Protágoras. Podría pensarse que el sofista se valió del οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν “as an argument-choker, a forceful weapon of ἀντιλογική which no well equipped eristic or dialectician could afford not to have” (Rankin, 1981, 26). Asimismo, Solana Dueso (1996, 37-38) y Schiappa (2003, 139) han advertido que la imposibilidad de contradecir no habría sido una tesis defendida por Protágoras, sino una consecuencia absurda que, de acuerdo con la opinión de Platón, se desprende del relativismo epistemológico defendido por el sofista.

Tomando como referencia este último punto de vista, me propongo aportar nuevas razones para confirmar que Protágoras no defendió el οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν. Para ello desarrollo un argumento en dos pasos. En primer lugar, sugiero que esta idea tiene su base en una interpretación errada de *Euthd.* 286b8-c4 que pretendo en este escrito rectificar. En segundo lugar, presento algunas consideraciones sobre el fundamento epistemológico de la antilogía protagórica y muestro algunos ejemplos concretos de su uso tomados de las *Nu.* de Aristófanes, el *Prt.* de Platón y el tratado anónimo *Dissoi λόγοι* (*DL*).

1. Protágoras y la imposibilidad de contradecir: un malentendido

Platón dedica el *Euthd.* a mostrar los vicios y riesgos de la erística, práctica dialéctica que utiliza razonamientos capciosos, basados en ambigüedades del lenguaje o en faltas lógicas, con el objetivo de refutar a los interlocutores, sin importar la verdad o falsedad de las opiniones defendidas o atacadas en el debate (272a7-b1, 275e4-6).² Luego de presentar algunas paradojas en torno a la noción de “conocimiento” (275d3-278c2), Dionisodoro pregunta a Sócrates y a los demás allí presentes si es verdad que quieren que Clinias, que ahora es ignorante, se vuelva sabio. Una vez que Sócrates y Ctesipo responden afirmativamente, Dionisodoro concluye que ellos quieren que Clinias se vuelva lo que no es y que ya no sea lo que es ahora, *i.e.* que quieren matarlo (283b4-283d8, cfr. Sermamoglou–Soulmaidi, 2014, 73-76). Ctesipo, enamorado de Clinias, acusa a los hermanos de mentirosos (καταπρεῦδη, 283e4). Para refutarlo, Eutidemo propone un razonamiento que muestra la inexistencia de la

2 Debido a la forma de argumentar y al tipo de argumentos utilizados, los hermanos Eutidemo y Dionisodoro, calificados en la obra como “sofistas nuevos” (καινοὶ σοφισταί, 271c1), pueden ser considerados representantes de la línea megárica, cuyo primer y principal referente es Euclides de Mégara, discípulo directo de Sócrates. Esta interpretación ha sido defendida por Hawtrey (1981, 28-30), Dorion (2000, 35-50), Chance (1992, 6), Mársico e Inverso (2012, 42-58) y Gardella (2013, 45-53).

falso.³ En efecto, para decir algo falso, hay que decir algo, pero quien dice algo dice necesariamente lo que es y “el que dice lo que es, es decir, las cosas que son, dice la verdad” (ὅ γε τὸ ὄν λέγων καὶ τὰ ὄντα τάληθῆ λέγει, 284a5-6). La falsedad, entendida como la expresión de lo que no es, se revela imposible, pues siempre que se habla se dice algo que es y esto implica decir la verdad. Asimismo, dado que hablar es un hacer o un producir, necesariamente el efecto de esa acción debe ser una entidad existente, ya que no se puede producir algo que no es (284b3-c6, cfr. Kent Sprague, 1962, 12-20; Chance, 1992, 81-86).

Ctesipo intenta infructuosamente rebatir este argumento y, al no poder lograrlo, se encoleriza con los hermanos (284c7-285a1). Sócrates aconseja al muchacho aceptar lo que éstos dicen para que puedan finalmente enseñar la técnica en la que se han proclamado expertos. Ctesipo entonces aclara que su intención no es ofender a Dionisodoro, sino contradecirlo (ἀντιλέγειν, 285d4), toda vez que no diga algo correctamente. Dionisodoro aprovecha la mención de esta noción para proponer un nuevo argumento que, con base en las mismas premisas que justifican la imposibilidad de lo falso, muestre la imposibilidad del contradecir. En efecto, si cada vez que alguien dice algo dice lo que es, no es posible que, sobre un mismo asunto, una persona diga lo que es y otra, lo que no es, de modo que o ambos dan una misma explicación sobre la misma cosa, y por tanto acuerdan en lugar de contradecirse, o bien hablan de asuntos diferentes, por lo cual tampoco se contradicen (285d7-286b6). Asimismo, la asociación entre “decir algo”, “decir lo que es” y “decir la verdad” permite en el diálogo justificar la imposibilidad de opinar, de ser ignorante, de refutar y de errar, ya que estos estados y actividades dan por supuesto la existencia de la falsedad (286d1-287a9).

Una vez que Dionisodoro establece que es imposible contradecir, Sócrates interrumpe la conversación para mencionar la sorpresa que aparentemente le provoca este argumento:

Realmente siempre me asombro de este argumento que he escuchado de muchos y muchas veces. En efecto, los del grupo de Protágoras se valían exageradamente de él e incluso los más antiguos, pero a mí me parece siempre que es algo asombroso, porque anula tanto a los demás como a él mismo (*Euthd.* 286b8-c4, DK 80 A 19).⁴

Para evaluar en qué medida Protágoras está comprometido con la negación de la contradicción, es preciso analizar minuciosamente el pasaje citado. En primer lugar, Platón se propone aquí reconstruir la genealogía de un argumento que lo asombra. Si bien Protágoras es el único intelectual del cual se da nombre propio, no ha sido el “inventor” del argumento, pues éste ha sido también defendido por sus seguidores y por un grupo anónimo de intelectuales

3 Una de las características de la conversación erística es aislar los términos pronunciados por el interlocutor y utilizarlos para construir razonamientos que puedan refutarlo. En este caso, la mención del verbo καταψεύδη es utilizada por Eutidemo para proponer la tesis de la imposibilidad de lo falso. Más adelante, la sola mención del verbo ἀντιλέγειν por parte de Ctesipo dará a Dionisodoro la oportunidad de mostrar que contradecir es imposible. Sobre esta estrategia erística, cfr. Chance (1992, 86-87), y Mársico e Inverso (2012, 70).

4 Las traducciones de *Euthd.* pertenecen a Mársico e Inverso (2012). οὐ γάρ τοι ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν λόγον πολλῶν δὴ καὶ πολλὰκις ἀκηκοὸς ἀεὶ θαυμάζω. καὶ γὰρ οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν σφόδρα ἐχρόντο αὐτῷ καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι· ἐμοὶ δὲ ἀεὶ θαυμαστός τις δοκεῖ εἶναι καὶ τοὺς τε ἄλλους ἀνατρέπων καὶ αὐτὸς αὐτόν.

aún más antiguos (οἱ ἔτι παλαιότεροι, 286c3). Se insiste en que se trata de un punto de vista extendido que habría ganado numerosos defensores (πολλῶν δὴ καὶ πολλᾶκις, 286c1).

Platón emprende la tarea de rastrear los antecedentes de las posiciones que discute en dos pasajes de *Tht.* y *Sph.* que guardan notables semejanzas con el que aquí es objeto de nuestro análisis. En el *Tht.* Platón ubica los orígenes de la tesis heraclíteica del continuo fluir en Homero, quien habría expresado una opinión similar al hacer de Océano y Tetis los padres de la generación: “no sería posible dialogar sobre estas doctrinas heraclíteicas o, como tú dices, homéricas, o incluso más antiguas (ἔτι παλαιότερων)” (179e2-4. Cfr. 152e1-9).⁵ De la misma forma procede Platón en el *Sph.*, al referirse a la tesis según la cual todo es uno: “el grupo eléata, que partió de nosotros y que comenzó con Jenófanes y antes aún (ἔτι πρόσθεν), expone en sus mitos que la llamada ‘multiplicidad’ no es sino un solo ente” (242d4-6).⁶ La estrategia de identificar no sólo a los actuales defensores de una posición, sino también a sus antecesores u otros defensores anónimos, pone de manifiesto la importancia de la tesis que es objeto de discusión, al tiempo que permite, de cierta forma, despersonalizarla. Al convertirla en un punto de vista extendido, Platón borra a los enunciadores específicos de la tesis que le interesa discutir y subsume en un enunciado general, que suele ajustarse a la medida de los propósitos de su crítica, tanto los modos particulares en que cada filósofo propone la tesis en cuestión, como los diversos argumentos esgrimidos por cada uno para fundamentarla (cfr. Mársico, 2004, 1-6).

En segundo lugar, llama particularmente la atención que Platón no se refiera directamente a Protágoras, sino a οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν (“los del grupo de Protágoras”, 286c2). ¿Cuál es el sentido y alcance de esta expresión? La preposición ἀμφί tiene dos valores: uno concreto –“a ambos lados de” y, de allí, “alrededor de”– y otro figurado que se desprende del primero –“a causa de”, “para”– (Humbert, 1960, 331). Suele emplearse como complemento de un sintagma nominal para designar a quienes rodean y acompañan a una persona que oficia como referente de dicha agrupación, e.g. οἱ δ’ ἀμφὶ Πρίαμον (Homero, *Il.* 3. 146) podría traducirse como “los que se agrupan en torno de Príamo” o incluso “Príamo y sus compañeros”, lo cual sugeriría que Príamo se incluye en el grupo del que oficia como líder (Chantraine, 1953, 88).⁷ Asimismo, οἱ δὲ ἀμφὶ Ξέρξην (Heródoto, VIII. 25. 11) viene a significar “los que se agrupan en torno de Jerjes” o “los que luchan para Jerjes” y, de allí, “el ejército de Jerjes” (Cfr. IX. 69).

Platón utiliza la preposición ἀμφί como complemento de sintagma nominal en diez oportunidades.⁸ En la mayoría de estos casos, como se ha visto en los ejemplos anteriores, el sentido del sintagma alcanza no sólo a los seguidores, sino a la persona que cumple el rol de referente de ese grupo. En *Ap.* 18b3, τοὺς ἀμφὶ Ἄνυτον es la que expresión con la que Platón refiere a los acusadores formales de Sócrates que se distinguen de los antiguos, entre quienes se incluyen no sólo Ánito, sino también quienes apoyan su denuncia, Meleto y Licón. En *Men.* 99b6-7, el sintagma οἱ ἀμφὶ Θεμιστοκλέα alcanza no sólo a quienes como Arístides, Pericles y Tucídides se asemejan a Temístocles, sino a Temístocles mismo, pues todos ellos se presentan

5 La traducción, que he modificado ligeramente, pertenece a Boeri (2006).

6 La traducción pertenece a Cordero (1988).

7 Cfr. Homero, *Od.* 22. 281, 24. 496-497 y los ejemplos citados por Bailly (1950, 106, s.v. ἀμφί).

8 *Ap.* 18b3; *Hp. Ma.* 281c5-6; *Men.* 99b6-7; *Prt.* 316d8; *Cra.* 400a1, 400c5; *Euthd.* 286c2, 305d6-7; *Tht.* 170c6 y *Sph.* 216a3.

como ejemplos de varones virtuosos cuyos hijos no se comportan del mismo modo, dado que la virtud no es enseñable. En *Sph.* 216a3, la expresión ἐταίρων δὲ τῶν ἀμφὶ Παρομενίδην hace referencia tanto a Zenón como a Parménides, pero no al Extranjero. Éste se presenta como “diferente” (ἕτερον) de los integrantes de este círculo, ya que defiende la existencia del no ser, punto de vista que contradice la tesis de Parménides.⁹ La expresión οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα hace referencia en *Cra.* 400c5 a los órficos, cuyos misterios se organizan en torno de la figura del mítico poeta Orfeo (cfr. *Prt.* 316d8, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον). En algunos casos, la preposición ἀμφὶ es utilizada para referir más a las figuras individuales que a sus seguidores, como ocurre en *Cra.* 400a1 (τοῖς ἀμφὶ Εὐθύφρονα) e *Hp. Ma.* 281c5-6 (τῶν ἀμφὶ τὸν Μιλήσιον Θαλήν) (Bailly, 1950, 106, s.v. ἀμφὶ).

En *Euthd.* Platón emplea el sintagma analizado en dos oportunidades. En 305d6-7 la expresión τῶν ἀμφὶ Εὐθύδημον parece alcanzar no sólo a Eutidemo, sino también a Dionisodoro y a aquellos discípulos que éstos pudieron conquistar, como es el caso de Ctesipo, quien aprende con tal velocidad las enseñanzas erísticas que logra refutar al propio Dionisodoro al final del diálogo (300d4-5, 303e7-8). La expresión utilizada en *Euthd.* 286c2 (οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν) se reitera en *Tht.* 170c6 (τῶν ἀμφὶ Πρωταγόραν), donde Platón menciona que los seguidores de Protágoras se caracterizan por defender que es imposible decir falsedades. Entre ellos, parece incluirse Protágoras mismo, a quien Sócrates se dirige directamente en el diálogo, como si estuviera presente (*Tht.* 170a6, c2). Por este motivo, Canto–Sperber (1989, 137, n. 130) opta por traducir la expresión οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν de *Euthd.* 286c2 por “il est vrai que Protagoras s’en servait beaucoup...”, aclarando que ésta refiere a Protágoras y a sus discípulos, como también señalan Liddell, Scott y Jones (1996, 89, s.v. ἀμφὶ) a propósito de este pasaje.

En tercer lugar, es preciso determinar a qué argumento se hace referencia en *Euthd.* 286b8-c4. En efecto, Sócrates usa la expresión τοῦτον τὸν λόγον, sin aclarar expresamente cuál es el razonamiento que lo asombra. Diels y Kranz (1954, 259), Canto–Sperber (1989, 204, n. 129) y Chance (1992, 100) suponen que se refiere al οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν que se menciona en las líneas que preceden inmediatamente a este pasaje (285d7-286b6). Sin embargo, también podría tratarse del argumento según el cual no se puede hablar falsamente porque, al decir algo, se dice lo que es, es decir, la verdad, argumento del que depende la justificación de la imposibilidad de la contradicción (283e7-284c6). Esto parece confirmarse en las líneas que se encuentran a continuación de 286b8-c4: “¿No es posible decir falsedades –pues a eso apunta el argumento, ¿no?–, sino que o al hablar se dicen cosas verdaderas o no se habla?” (286c6-8).¹⁰ No es la imposibilidad de contradecir lo que Sócrates alega haber escuchado repetidas veces en 286b8-c4, sino la imposibilidad de hablar falsamente, a partir de la cual se puede también probar la imposibilidad de ciertos estados cognitivos y actos discursivos, tales como contradecir, opinar, ignorar, refutar y errar. Como ya anticipé, este argumento, i.e. que es imposible hablar falsamente, es atribuido por Platón a Protágoras y su grupo en *Tht.* 170c2-8. Por esta razón, podría ser también referido como un argumento protagórico en el pasaje de *Euthd.* analizado.

9 Sobre la elección de la *lectio* ἕτερον en lugar de ἐταίρων y el sentido general de *Sph.* 216a3-4, cfr. Cordero (1988, 332-333, n. 5).

10 Traducción levemente modificada.

Ahora bien, la expresión οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν permite aludir no sólo a Protágoras, sino también a otros intelectuales que o bien defendieron los argumentos protagóricos, o bien los utilizaron para fundamentar nuevos puntos de vista. Chance (1992, 100, n. 50) sugiere que la expresión σφόδρα ἐχρῶντο (286c2) es empleada con un sentido ligeramente negativo que pone de manifiesto no sólo el uso, sino también el abuso que los seguidores del Aberita hicieron de algunos de sus argumentos, tergiversando las intenciones originales con las que éstos habían sido enunciados. Se ha señalado que, entre los defensores del argumento de Protágoras, Platón aludiría principalmente a Antístenes (Canto-Sperber, 1989, 200, n. 113; Brancacci, 1990, 250, n. 44; Rappe, 2000, 287; Mársico e Inverso, 2013, 134, n. 49). De acuerdo con el testimonio de Diógenes Laercio, “Protágoras fue el primero en plantear el argumento de Antístenes que intentaba demostrar que no es posible contradecir, según dice Platón en el *Eutidemo*” (IX 53, DK 80 A 1, SSR V A 154, FS 968).¹¹ Sin embargo, como ha mostrado el análisis desarrollado hasta aquí, esta interpretación no es correcta. En efecto, en *Euthd.* 286b8-c4 Platón no adjudica a Protágoras y su grupo la tesis de la imposibilidad de contradecir, sino aquélla que promulga que es imposible decir algo falso, como se desprende del comentario formulado en *Euthd.* 286c6-8. En el diálogo, esta tesis es conectada con la imposibilidad de contradecir no porque Protágoras haya defendido esta posición, sino porque filósofos como Antístenes lo hicieron. Aunque Platón evite mencionar su nombre en el diálogo, numerosas fuentes señalan a Antístenes como el verdadero autor del οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, tesis que éste justifica precisamente en la imposibilidad de decir algo falso.¹²

2. Protágoras y la posibilidad de contradecir: algunos testimonios contundentes sobre el fundamento y uso de los discursos opuestos

En el apartado anterior he presentado algunos argumentos para sostener que en *Euthd.* 286b8-c4 Platón no adjudica a Protágoras el οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν. Y cierto es que ningún otro testimonio lo hace. Por el contrario, se lo señala como el autor de una obra titulada Ἀντιλογιῶν (Diógenes Laercio, III 37 10-38 1, IX 55 13, DK 80 A 1) y de la máxima según la cual sobre cualquier asunto existen discursos opuestos, posicionamiento que da por supuesto que contradecir es posible (Diógenes Laercio, IX 51 1-2; DK 80 B 6a).¹³

11 Las traducciones de los fragmentos y testimonios de los filósofos socráticos pertenecen a Mársico (2014). Junto con el número de fragmento de la traducción de Mársico, precedido de la sigla *FS* (*Filósofos socráticos*), con signo el número de fragmento de la edición de Giannantoni, precedido de la sigla *SSR* (*Socratis et Socraticorum reliquiae*).

12 Procl. in *Cra.* 37 (SSR V A 155, FS 969): “Antístenes decía que no se debe contradecir (ἀντιλέγειν), pues, dice, todo enunciado dice la verdad (λόγος ἀληθεύει), pues el que dice dice algo, el que dice algo dice lo que es, y el que dice lo que es dice la verdad (ὁ γὰρ λέγων τι λέγει· ὁ δὲ τι λέγων τὸ ὄν λέγει· ὁ δὲ τὸ ὄν λέγων ἀληθεύει)”. Otras formulaciones de la misma tesis se encuentran en Aristóteles, *Metaph.* 1024b32-34, *Top.* 104b19-21; Alejandro, in *Metaph.* 434. 25-435. 20; in *Top.* 70. 14-24, 78. 23-79. 22 (SSR V A 152-153, FS 960-961, 963-965). Cfr. Brancacci (1990, 249-255).

13 Otras referencias al uso de argumentos opuestos se encuentran en Cicerón, *Brut.* 12 46 y Quintiliano III 1 10 (DK 80 B 6); Sexto Empírico, *M.* VII 60 6 (DK 80 B 1); Clemente, *Strom.* VI 65 y Séneca, *Ep.* 88 43 (DK 80 A 20); Aristóteles, *Metaph.* 1009a6-16, 1062b12-24 (DK 80 A 19); Plutarco, *Per.* 36 5-6 (DK 80 A 10) y Aristófanes, *Nu.* 112-118 (DK 80 C 2), 893-902, 1036-1042.

La argumentación por oposiciones encuentra su justificación en la epistemología defendida por el sofista; aún más, parece ser una consecuencia directa de la asunción de los supuestos de dicha epistemología. Para fundamentar esta afirmación, es preciso revisar someramente los aspectos centrales de la teoría antropométrica. De acuerdo con la presentación que de ella realiza Platón en *Tht.*, “el hombre es medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son” (152a2-4, DK 80 B 2).¹⁴ Este punto de vista permite identificar conocimiento (ἐπιστήμη) y percepción (αἴσθησις), identificación que vuelve imposible conocer algo que no se presente a los sentidos: “¿y no está diciendo algo así como que las cosas particulares son para mí tal como me (a)parecen (ἐμοὶ φαίνεται) y que para ti son tal como se te (a)parecen?” (*Tht.* 152a6-8).¹⁵ De acuerdo con el ejemplo de la temperatura del viento que se presenta en el diálogo, no se puede conocer cómo es el viento en sí mismo, sino cómo es para quienes lo juzgan frío o cálido.¹⁶ El ser de las cosas queda reducido a su aparecer ante un sujeto, cuyo juicio basado en la percepción es medida de la realidad. De ahí que no haya una clara distinción entre percepción (αἴσθησις) y juicio (δόξα), dado que las creencias se reducen a la articulación de los datos de la sensación. Por su estrecha vinculación con lo sensorial, la opinión (δόξα) toma la forma de un parecer (φαντασία), que surge de la conjunción entre el aparecer de las cosas y el juicio que un individuo elabora sobre dicha aparición (Marcos, 1999, 298; Lee, 2005, 78; Zilioli, 2007, 60-61; Spangenberg, 2009, 77-79).

De acuerdo con la interpretación platónica, la amalgama entre αἴσθησις, φαντασία y δόξα permitiría al sofista proclamar que todas las opiniones son igualmente válidas. Dado que la sensación es siempre de lo que es (τοῦ ὄντος) y es infalible (ἀψευδές) (*Tht.* 152c5-6), tanto la φαντασία como la δόξα que se fundan en ella son siempre verdaderas.¹⁷ Por este motivo, en *Euthd.* 286b8-c4 (DK 80 A 19), Protágoras aparece como uno de los referentes de la tesis según la cual es imposible hablar falsamente. Ahora bien, los alcances de esta opinión se comprenden cabalmente a la luz de los conceptos desarrollados en la sección del diálogo conocida como “apología de Protágoras” (*Tht.* 166a2-168c2). Allí se insiste en que la tarea del sabio no consiste en conocer y enseñar la verdad a quienes son ignorantes, sino en producir cambios en la disposición (ἔξις) para percibir de los sujetos, de modo que éstos puedan pasar de una condición peor a otra mejor (*Tht.* 166e1-167a6). Las opiniones califi-

14 πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Cfr. Platón *Cra.* 385e6-a1 (DK A 13); Sexto Empírico, *P.* I 216 1-3 (DK A 14), *M.* VII 60 7-61 2 (DK B 1); y Diógenes Laercio, IX 51 4-5 (DK A 1). No desarrollo aquí una exégesis minuciosa de la teoría antropométrica, sino que me limito a destacar aquellos aspectos que permiten fundamentar el uso de argumentos opuestos. Para un análisis detallado de la sentencia del “hombre-medida”, cfr. Versenyi (1962), Sedley (2004, 38-39), Lee (2005, 12-46), Zilioli (2007, 31-41, 59-66) y Spangenberg (2009, 72-79).

15 Boeri (2006, 88, n. 50) emplea la grafía “(a)parecer” para mostrar el doble valor del verbo φαίνομαι que tiene, entre otras acepciones, las de “aparecer” y “parecer”.

16 Aunque en este ejemplo se haga referencia a las cualidades perceptibles del frío y el calor, también forman parte de las χρήματα de las que el hombre es medida los estados emocionales o afectivos –e.g. placeres, dolores, apetitos y temores (*Tht.* 156b4-5)– y los valores éticos –e.g. bueno y malo, justo e injusto, pío e impío, bello y beneficioso (*Tht.* 157d8, 166d7, 167c4-5, 172b3, 177d4-5). Nuestras percepciones no están limitadas al registro de colores y sonidos, sino que incluyen “all the affective and evaluative states that accompany our sensory interaction with the world, and along with these the evaluative predicates that we attach to things” (Sedley, 2004, 53).

17 Cfr. *Tht.* 158e5-6, 160c7-d3, 161d3-162a3, 170d4-9, 178b3-7 y Collette (2006, 91-92).

cadadas como “peores” no son falsas: “porque, en realidad, nadie hizo nunca que alguien que opina falsedades opine más tarde verdades, pues no es posible opinar lo que no es, ni opinar cosas diferentes de las que uno experimenta, y eso siempre es verdad” (*Tht.* 167a6-b1).

El rechazo de la falsedad no implica necesariamente que todo enunciado sea verdadero, ya que la noción de “verdad” es también criticada por el sofista: “efectivamente, algunos, debido a su inexperiencia, llaman ‘verdaderas’ a estas apariencias; yo, en cambio, las llamo ‘mejores que las otras’ (βελτίω), no ‘más verdaderas’” (*Tht.* 167b2-4. Maguire, 1973, 134-135; Babut, 1982, 206-211; Marcos, 1999, 299). El concepto de “verdad” es reemplazado aquí por el de “lo mejor”, a la luz del cual las percepciones y opiniones poseen un valor utilitario, antes que veritativo. Esta noción no hace referencia a una categoría objetiva, sino a una percepción relativa al sujeto que juzga qué es lo más conveniente de acuerdo con su situación particular (Rossetti, 1986, 198; Spangenberg, 2009, 89). Valiéndose de la potencia persuasiva del λόγος, el sabio tiene la capacidad de cambiar opiniones perversas por otras que, a juicio de quienes formulan esas mismas opiniones, resulten más beneficiosas (*Tht.* 167a4-b3). Los cambios en las disposiciones de percepción generan cambios en las percepciones mismas, por eso aquél al que se le aparecen cosas malas puede comenzar a percibir cosas mejores (*Tht.* 166d6-8). Este cambio en la disposición puede alcanzar a un hombre individual o a las ciudades, que también son medida, ya que “los oradores sabios y buenos hacen que a las ciudades les parezcan justas las cosas beneficiosas en lugar de las perjudiciales” (*Tht.* 167c2-4).¹⁸

Ahora bien, más allá de que Protágoras haya o no empleado los conceptos de “verdad-falsedad” en la justificación de su tesis, problema cuya resolución excede los propósitos de este artículo, lo que importa a Platón en *Tht.* es subrayar la inviabilidad del relativismo protagórico, al mostrar que se auto-refuta (*Tht.* 171a6-b8).¹⁹ Esto es mencionado por Platón en *Euthd.* 286b8-c4 (DK 80 A 19), pues lo que asombra particularmente a Sócrates sobre el punto de vista de los seguidores de Protágoras es que anula tanto a los demás como a él mismo. De acuerdo con la crítica platónica, al admitir la validez de todas las opiniones, Protágoras debe aceptar incluso la opinión de quienes, dando por supuesto que existen creencias falsas y verdaderas, juzgan que la tesis antropométrica es falsa (*Tht.* 171a6-b8).²⁰

Con base en esta epistemología, Protágoras propone un nuevo concepto de retórica, cuya característica principal es la justificación de la posibilidad de confrontación o desacuerdo (Rossetti, 1986, 200-201). En efecto, la tesis del “hombre-medida” permite fundamentar la posibilidad de oponer a un argumento otro que le sea contrario (Matelli, 2000, 28; Zilioli, 2007, 66-69). Dado que la realidad es percibida por los sujetos de diferente modo –e.g. el mismo viento es percibido por algunos como cálido y por otros, como frío–, los discursos

18 Traducción ligeramente modificada. Cfr. *Tht.* 167c4-7.

19 Dado que no puedo desarrollar aquí una presentación minuciosa del argumento de la auto-refutación, recomiendo consultar los estudios de Burnyeat (1976), Emilsson (1994) y Marcos (1999).

20 En *Euthd.* la defensa de la imposibilidad de lo falso conduce a Eutidemo y Dionisodoro a la auto-refutación. En efecto, esta tesis socava la posibilidad de refutar, objetivo principal de la práctica dialéctica de los hermanos, y mina sus pretensiones de enseñanza, ya que, si nadie se equivoca y no existen los hombres ignorantes, no hay razones para que ellos se proclamen a sí mismos maestros de la virtud. Sobre este punto, cfr. Chance (1992, 100-103), Gardella (2013, 58-63) y Sermamoglou-Soulmaidí (2014, 80-81). La auto-refutación es el motivo principal por el cual Sócrates desestima a la erística en la evaluación que formula sobre ella hacia el final del diálogo (*Euthd.* 303e1-4).

que expresan estas percepciones también diferirán.²¹ La tesis de los discursos opuestos, lejos de ser una estrategia retórica empleada con vistas a derrotar a un oponente, es una consecuencia directa y necesaria de la epistemología relativista defendida por Protágoras.

No sólo es posible que diferentes sujetos enuncien discursos opuestos, basados en la diferencia de percepciones sobre una misma realidad, sino que también puede darse el caso de que una misma persona, al modificar su propia percepción de un hecho, modifique su discurso y defienda un argumento contrario al que sostenía anteriormente. Este caso se contempla en la “apología” del *Tht.*, cuando se establece que el sabio es capaz de transformar las disposiciones para percibir de los sujetos, de modo tal que éstos, persuadidos por sus palabras, cambien las opiniones que poseen por otras que les resulten más beneficiosas. A propósito de esto, Kerferd (1981, 84) señala que lo esencial no es el hecho de oponer discursos, “but the fact that both opposing arguments could be expressed by a single speaker, as it were *within* a single complex argument”. Sin embargo, de la descripción de la “apología” se desprende que cada persona puede sostener un discurso y luego el contrario, una vez que ha modificado su percepción del hecho, pero nada de esto sugiere que alguien podría defender dos discursos opuestos al mismo tiempo y con base en la misma percepción de una situación. El análisis de algunos ejemplos del uso de la antilogía mostrará esto.

Aunque numerosas sean las fuentes que vinculan a Protágoras con los argumentos opuestos, son pocas las que presentan ejemplos concretos de cómo éstos habrían sido utilizados.²² A fin de cumplir el plan de trabajo que he enunciado en la introducción del artículo, analizo a continuación tres fuentes que, aunque indirectas, nos permiten obtener una imagen más precisa de cómo habrían sido empleados los argumentos opuestos: las *Nu.* de Aristófanes y el *Prt.* de Platón, donde el uso de la antilogía es presentado en un contexto ficcional y viene acompañado de críticas a este procedimiento; y algunos pasajes de los *Dissoi lógoi* (*DL*), opúsculo anónimo redactado luego del 404 a. C. que muestra una fuerte influencia de la retórica del sofista de Abdera.²³

En primer lugar, en las *Nu.* encontramos no sólo una parodia de las antilogías, sino también de la capacidad de volver más fuerte el argumento más débil, que caracteriza la profesión del sofista de Abdera (τὸν ἦττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν, *Arist. Rh.* 1402a24, DK 80 B 6b).²⁴ El anciano Estrepsíades pretende evadir el pago de las deudas generadas por su hijo Fidípides, volviéndose un buen orador y aprendiendo el discurso injusto que le permita “tergiversar la justicia” a su favor (στρεψοδικῆσαι, 434. Cfr. 659).²⁵ Es llamativo que el discurso fuerte y el débil sean caracterizados en la comedia como “justo” e “injusto”

21 Si bien es cierto que sobre un mismo hecho pueden existir numerosas percepciones diferentes y, por tanto, numerosos λόγοι que las expresen, todas ellas podrían reducirse a dos, si se toma como punto de partida la propia percepción (Kerferd, 1981, 90-91). En efecto, si un alimento es dulce de acuerdo con mi propia percepción, es también no dulce de acuerdo con las percepciones que lo juzgan como salado, amargo o ácido. En los ejemplos que analizaré a continuación son relevantes las percepciones contradictorias que resultan ser sólo dos, A y no A.

22 Cfr. n. 14 *supra*.

23 Otros ejemplos del uso concreto de argumentos opuestos aparecen en Diógenes Laercio, IX 56 9-12 (DK 80 A 1) y Plutarco, *Per.* 36 5-6. Sobre la fecha de composición de los *DL*, cfr. Robinson (1979, 34-41) y Solana Dueso (1994, 132-134), a quienes sigo en este punto.

24 Papageorgiou (2004, 61-62) y Corradi (2013, 72-75). Cfr. Esteban de Bizancio, s. v. Ἀβδηρα (DK 80 A 21).

25 La traducción es de Cavallero, Frenkel, Fernández Coscolla y Buzón (2008). Sobre la intención de aprender a hablar, cfr. *Nu.* 99, 239, 260, 419, 430, 445, 792, 1106, 1143.

respectivamente: “que va a aprender aquellos dos discursos, el más fuerte, tal cual es, y el más débil que, al decir cosas injustas, voltea al más fuerte. Y si no, por lo menos aprenda el injusto con toda habilidad” (882-885, DK 80 C 20. Cfr. 112-115). Esta asociación, extraña a la sentencia protagórica de DK 80 B 6b, permitiría a Aristófanes criticar la práctica del sofista, al mostrar que sus estrategias argumentativas pueden ser puestas al servicio de la defensa de una posición que atenta contra los valores de la ciudad.

Asimismo, los discursos fuerte y débil representan dos paradigmas pedagógicos contrarios. El primero encarna un modelo educativo tradicional centrado en la *σωφροσύνη*, que manda instruir a los jóvenes en música y gimnasia, fomentando actitudes decorosas que los mantengan alejados de los amantes y las prostitutas (961-1025). El segundo presenta su contenido en abierta oposición al primero. No sólo cuestiona este tipo de actitudes, sino que defiende la enseñanza de la retórica, para poder ganar cualquier proceso legal (1047-1084). De hecho, este discurso explica que ha recibido el nombre de “ἥπτων” por contradecir (τάναντί ἀντιλέξει) las leyes y los procesos judiciales, logrando la victoria con los argumentos más débiles (1036-1042). Se contraponen en este punto la fortaleza y debilidad retóricas con el contenido o intenciones morales que caracterizan a cada discurso, de modo tal que un argumento que por su contenido injusto sea débil, gracias a los artilugios de un sofista, puede volverse dominante.²⁶

En segundo lugar, en el *Prt.* de Platón, Sócrates y el sofista que da nombre al diálogo enuncian discursos contrarios. Por una parte, Sócrates niega que la *τέχνη πολιτική* pueda enseñarse (319a8-320c1); Protágoras, en cambio, defiende la posibilidad de su enseñanza y aprendizaje (320c2-328d2). Por otra parte, para tratar la relación entre las virtudes, se exponen dos modelos contrapuestos: o bien la justicia, la piedad, la valentía, la moderación y la sabiduría son distintos nombres de una única virtud; o bien, son partes de la virtud, posición con la que parece acordar Protágoras (349a6-d8). En el contexto del diálogo, cada interlocutor sostiene un discurso que es contrario al del adversario. El sofista caracteriza la discusión que entabla con Sócrates como una “batalla de discursos” (*ἀγώνα λόγων*, 335a4) y a éste, como un “contradictor” (ὁ ἀντιλέγων, 335a6), pues enuncia un discurso que se opone al suyo (Cfr. Capra, 2001, 100-102). El ateniense critica a Protágoras por hacer uso de argumentos extensos, en lugar de emplear preguntas y respuestas breves (336b1-3). El mayor riesgo de presentar extensos discursos que se opongan al del contrincante es que el orador no considere el punto de vista de los interlocutores para tratar de llegar a un acuerdo que les permita obtener algún tipo de conocimiento sobre el tema investigado.²⁷

26 La llamativa recurrencia de verbos y sustantivos vinculados con la actividad de contradecir y refutar refuerzan la referencia a la retórica protagórica. El verbo *ἀντιλέγειν*, que aparece en *Nu.* 321, 888, 901, 1040, 1339, 1343 sirve para caracterizar los objetivos que persigue el discurso débil y el tipo de enseñanza que se ofrece en el Pensadero (cfr. 1314, *γνώμας ἐναντίας λέγειν*). En 1172-1173, una vez que Fidípides logra aprender estos conocimientos, Estrepsíades lo llama “negador y contradictor” (*ἐξαρηνητικός κἀντιλογικός*); y en 1004 se emplea el neologismo “denso-contradictor-reventado” (*γλισχροαντιλογεξεπιρπίπτου*) para hacer referencia al tipo de asuntos de los que se ocupan quienes siguen las prescripciones del discurso débil.

27 Sócrates condena el uso de discursos extensos (*μακρολογία*) en otros diálogos, como *Alc.* I 106b1-4 y *Grg.* 449b4-c8, 461c8-462a6. Cfr. Dixsaut (2013, 15-19). Dada la renuencia inicial de Protágoras a ofrecer respuestas breves, es posible cuestionar ciertos testimonios que indican que éste practicó el *ἐλεγχος* y fue, por tanto, un precursor del diálogo de tipo socrático, como sostiene Diógenes Laercio, IX 52 11- 53 1 (DK 80 A 1). Véase el análisis crítico de los testimonios que atribuyen a Protágoras competencias dialécticas hecho por Dorion (1995, 38-47).

En tercer lugar, los *DL* han sido usualmente interpretados como una manifestación contundente de protagorismo.²⁸ En *DL* I-IV se utiliza el procedimiento de los ἀντικειμένοι λόγοι que, según Protágoras, existen respecto de cada asunto, para contraponer dos tesis: una que podríamos calificar de “objetivista” y otra de “relativista”.²⁹ Como he indicado *supra*, el uso de los argumentos opuestos se justifica en la epistemología relativista defendida por el sofista. Si de acuerdo con la doctrina antropométrica las cosas que son son tal como los sujetos las perciben y las percepciones varían de un sujeto a otro, se sigue entonces que los discursos que las expresan también diferirán. Ahora bien, el autor de los *DL* no hace ninguna mención de este fundamento epistemológico, o bien porque no comparte dicha teoría, o bien porque la toma como un supuesto que no menciona expresamente en el tratado, pues su interés se concentra sólo en el impacto y efectividad de la argumentación por oposiciones.

Dado que la estructura argumentativa de los cuatro primeros párrafos es semejante, analizaré a modo de ejemplo sólo el primero de ellos. De acuerdo con las palabras que dan comienzo al tratado:

Discursos dobles son dichos en la Hélade por quienes filosofan sobre lo bueno y lo malo. Unos dicen que lo bueno es una cosa y lo malo, otra; otros, que lo mismo es <bueno y malo>, para unos sería bueno, para otros, malo; incluso para el mismo hombre sería algunas veces bueno, pero otras, malo (*DL* I. 1).³⁰

La posición objetivista defiende que los valores constituyen propiedades cuya naturaleza es estable e independiente de quien los juzga, de modo que existen hechos o acciones buenos que jamás podrían considerarse malos y viceversa. La posición relativista, en cambio, sostiene que la atribución de los valores depende del juicio de un individuo o grupo de individuos, de modo que un mismo hecho puede ser juzgado por algunos como bueno, por otros, como malo. Según la interpretación que propone Robinson (1979, 149-150), para comprender el pasaje citado es necesario suponer (a) <τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν> τὸ αὐτὸ ἐστὶ, (b) καὶ <τὸ αὐτὸ> τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἶη, τοῖς δὲ κακόν, de modo de traducir “some say that what is good and what is bad are two different things, others that they are the same thing, and that the same thing is good for some but bad for others” (1979, 99). Mientras (a) constituye una afirmación de identidad (*identity-statement*), (b) expresaría una inocua y trivial afirmación predicativa (*predicative statement*). Para evitar la identificación de las propiedades, Solana Dueso (1996, 139-140) propone que τὸ αὐτὸ sea también el sujeto en (a). De esta presentación y del análisis de los ejemplos, los relativistas, supuestos defen-

28 Robinson (1979, 54-59) y Dueso (1996, 176-178). La fuerte influencia protagórica no excluye la referencia, e incluso defensa, de tesis de cuño socrático, que se observa fundamentalmente en *DL* VI.

29 En *DL* V también se exponen argumentos contrarios: uno de ellos sostiene que los que están locos, los que son sensatos, los sabios y los ignorantes dicen y hacen las mismas cosas; el otro, que todos ellos no dicen ni hacen lo mismo. En el resto de los párrafos no se defienden argumentos opuestos, sino un único punto de vista. En *DL* VI se muestra la insuficiencia de la posición que reclama que la virtud no puede enseñarse, en *DL* VII se aportan razones para defender que los cargos públicos no deben ser elegidos por sorteo, en *DL* VIII se describe el perfil de sabio y en *DL* IX se realiza un elogio de la memoria.

30 Mi traducción. δισοὶ λόγοι λέγονται ἐν ταῖς Ἑλλάδι ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων περὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ. τοὶ μὲν γὰρ λέγοντι, ὡς ἄλλο μὲν ἐστὶ τὸ ἀγαθόν, ἄλλο δὲ τὸ κακόν· τοὶ δὲ, ὡς τὸ αὐτὸ ἐστὶ, καὶ τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἶη, τοῖς δὲ κακόν, καὶ τῷ αὐτῷ ἀνθρώπῳ τοτὲ μὲν ἀγαθόν, τοτὲ δὲ κακόν.

sores de la tesis de la identidad, realizarían sólo afirmaciones predicativas y deberían ser considerados contextualistas (Robinson, 1979, 150). “Bueno” y “malo” no constituirían una misma propiedad, sino que una misma cosa podría ser juzgada como buena o como mala, de acuerdo con la percepción de un individuo o grupo de individuos que se encuentran en una situación particular, *e.g.* la enfermedad es mala para los enfermos que la padecen, pero buena para los médicos que la curan (I. 3); la victoria es algo bueno para los vencedores, pero malo para los vencidos (I. 6-10).

La defensa de la tesis objetivista se apoya fundamentalmente en un ataque a la tesis relativista. Ahora bien, la posición objetivista discute una versión del relativismo diferente de la enunciada en I. 1, pues se interpreta que los relativistas identifican los valores: “lo bueno es lo mismo que lo malo” (τωῦτόν ἐστι τὸ ἀγαθὸν τῷ κακῷ, I. 12, 16). A partir de esta identificación, se presentan algunas paradojas que pretenden ridiculizar esta posición, *e.g.* si se inflige un mal a los enemigos, se les inflige un bien, dado que bueno y malo son lo mismo (I. 14-15). Por esta razón, la tesis objetivista ataca “un hombre de paja” y falla al no poder distinguir una afirmación de identidad, con la cual los relativistas no estarían comprometidos, de una afirmación predicativa (Robinson, 1979, 150-151).

Ahora bien, ¿cuál es la posición del autor anónimo de los *DL* frente a este problema? A primera vista, éste parecería defender ambas tesis. En efecto, se proclama en contra del objetivismo (III. 7) y a favor del relativismo (I. 5, IV 2), y expresa que va a aportar argumentos para defender este último punto de vista (II. 2, 20; III. 1). Al mismo tiempo, se manifiesta a favor de la tesis objetivista, señalando que la tesis relativista es sorprendente (I. 11, II. 26) y criticando los argumentos tomados de la poesía que alegan quienes confían en esta posición (II. 28; III. 17; V. 6; VI. 7, 13). Como he indicado, la tesis objetivista tergiversa la relativista. Mientras los relativistas sostienen que de una misma cosa o hecho diferentes sujetos pueden predicar propiedades contrarias, los objetivistas entienden que éstos identifican las propiedades, haciendo de lo bueno lo mismo que lo malo. Para probar esto, emplean un argumento falaz que confunde lo relativo con lo absoluto. El hecho de que el autor de los *DL* atribuya a los objetivistas el uso de una falacia podría sugerir su preferencia por la tesis relativista.³¹ Asimismo, los argumentos objetivistas, que ocupan un espacio considerablemente menor a aquél destinado al despliegue de los argumentos relativistas, buscan mostrar las inconsistencias de la versión del relativismo que ellos mismos proponen, sin incluir argumentos propios para fundamentar su propia posición, salvo aquél que sostiene que, si existen nombres diferentes, es porque a cada uno de ellos les corresponden hechos diferentes, de manera que el nombre “bueno” referiría a una realidad y “malo” a otra completamente diferente (I. 11, II. 1, III. 13).

Las tres fuentes analizadas evocan el principio fundamental de la retórica de Protágoras: que sobre cualquier asunto es posible ofrecer discursos opuestos, discursos que manifiestan las diversas formas en que una misma realidad puede ser percibida y juzgada por quienes se encuentran inmersos en ella.

31 De acuerdo con la interpretación de Robinson (1979, 76), esta maniobra tendría un valor propedéutico, cuyo objetivo sería instruir a la audiencia en la detección de falacias.

Referencias

Fuente (ediciones, traducciones y comentarios de textos griegos)

- Boeri, M. (2006), *Platón*. Teeteto [traducción, introducción y notas], Buenos Aires: Losada.
- Canto-Sperber, M. (1989), *Platon*. Euthydème, [traducción, presentación y notas], Paris: Flammarion.
- Capizzi, A. (1955), *Protagora. Le testimonianze e i frammenti* [traducción, introducción y notas], Firenze: Sansoni
- Cavallero, P.; Frenkel, D.; Fernández, C.; Coscolla, M. J. y Buzón, R. (2008), *Nubes de Aristóteles* [edición bilingüe, introducción y notas], Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Chance, T. H. (1992), *Plato's Euthydemus. Analysis of What Is and Is Not Philosophy* [comentario], Berkeley: University of California Press.
- Cordero, N. L. (1988), *Platón*. Sofista [traducción, introducción y notas], en: *Diálogos*, vol. V, Madrid: Gredos.
- Diels, H. y Kranz, W. (1954), *Die Fragmente der Vorsokratiker* [edición y traducción], Berlin: Weidmann [1º ed. 1903].
- Dorion, L. A. (1995), *Aristote*. Les réfutations sophistiques [traducción, intrducción y comentario], Paris: Vrin.
- Giannantoni, G. (1990), *Socratis et socraticorum reliquiae* [edición y comentario], Napoli: Bibliopolis.
- Hawtrey, R. S. W. (1981), *Commentary on Plato's Euthydemus* [comentario], Philadelphia: American Philosophical Society.
- Mársico, C. (2014), *Los filósofos socráticos*, vol. II: Antístenes, Fedón, Esquines y Simón [traducción, introducción y notas], Buenos Aires: Losada.
- Mársico, C. e Inverso, H. (2012), *Platón*. Eutidemo [traducción, introducción y notas], Buenos Aires: Losada.
- Robinson, T. M. (1979), *Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Logoi* [edición, traducción y comentario], New York: Arno Press.
- Sedley, D. (2004), *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus* [comentario], Oxford: Oxford University Press.
- Sermamoglou-Soulmaidi, G. (2014), *Playful Philosophy and Serious Sophistry. A Reading of Plato's Euthydemus* [comentario], Berlin: De Gruyter.
- Solana Dueso, J. (1996), *Protágoras de Abdera. Dissoi lógoi. Textos relativistas* [traducción, introducción y notas], Madrid: Akal.
- Untersteiner, M. (1967), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, vol. 1: Protagora e Seniade [traducción, introducción y comentario]. Firenze: La nuova Italia [1º ed. 1949].

Lexica y estudios sobre la lengua griega

- Bailly, A. (1950), *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Hachette.
- Chantraine, P. (1953), *Grammaire homérique*, tome II: Syntaxe, Paris: Klincksieck.
- Humbert, J. (1960), *Syntaxe grecque*, Paris: Klincksieck.

Liddell, H. G.; Scott, R. y Jones, H. S. (1996), *Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press [1° ed. 1843].

Complementaria

- Babut, D. (1982), “Platon et Protagoras : l’ ‘apologie’ du sophiste dans le *Théétète* et son rôle dans le dialogue”, *Revue des Études Anciennes*, vol. 84, pp. 197-234.
- Brancacci, A. (1990), *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli: Bibliopolis.
- Burnyeat, M. F. (1990), “Protagoras and self-refutation in Plato’s *Theaetetus*”, *The Philosophical Review*, vol. 85, n. 2, pp. 172-195.
- Capra, Andrea (2001), *Ἀγῶν λόγων. Il Protagora di Platone tra eristica e commedia*, Milano: LED.
- Collette, B. (2006), “*Phantasia et phantasma* chez Platon”, *Les études philosophiques*, n. 76, pp. 89-106.
- Corradi, M. (2013), “τὸν ἦπτω λόγον κρείττω ποιεῖν: Aristotle, Plato and the ἐπάγγελμα of Protagoras”, en: J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte y P. Stork (eds.): *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, Leiden-Boston: Brill, pp. 69-86.
- Dixsaut, M. (2013), “Macrology and digression”, en: G. Boys-Stones, D. El Murr y C. Gill (eds.): *The Platonic Art of Philosophy. Studies in Honour of Christopher Rowe*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 139-53.
- Dorion, L. A. (2000), “Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?”, en: T. Robinson y L. Brisson (eds.): *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 35-50.
- Emilsson, E. K. (1994), “Plato’s Self-Refutation Argument in *Theaetetus* 171a-c”, *Phronesis*, vol. 39, n. 2, pp. 136-149.
- Gardella, M. (2013), “Conflictos socráticos en el *Eutidemo*: la crítica platónica a la dialéctica megárica”, *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*, vol. 36, no. 1, pp. 45-64.
- Guthrie, W. K. C. (1977), *The Sophists*, London: Cambridge University Press [1° ed. 1971].
- Kent Sprague, R. (1962), *A Study of the Euthydemus and some other dialogues*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Kerferd, G. B. (1981), *The Sophistic Movement*, New York: Cambridge University Press.
- Lee, Mi-K (2005), *Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle and Democritus*, New York: Oxford Clarendon Press.
- Maguire, J. P. (1973), “Protagoras – or Plato?”, *Phronesis*, vol. 18, n. 2, pp. 115-138.
- Mansfeld, J. (1981), “Protagoras on epistemological obstacles and persons”, en: G. B. Kerferd (ed.): *The Sophists and their Legacy. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy, Hermes*, vol. 44, pp. 38-53.
- Marcos (1999), “¿Se auto-refuta el relativista Protágoras? Ensayo de reconstrucción de Platón, *Teeteto* 170a-c”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1999, vol. 25, pp. 295-317.
- Mársico, C. (2004), “*Ocultatio opponentis*: una estrategia argumentativa en el *Crátilo* de Platón”, *Logos. Revista de retórica y ciencias de la comunicación*, vol. 7, pp. 87-104.

- Matelli, E. (2000), “L’anno 431 a. C. e le antilogie di Euripide, Protagora, Tucidide”, *Aevum*, vol. 74, n. 1, pp. 21-46.
- Papageorgiou, N. (2004), “Ambiguities in *Kreitton logos*?”, *Mnemosyne*, vol. 57, n. 3, pp. 284-294.
- Rankin, H. D. (1981), “*Ouk estin antilegein*”, en: G. B. Kerferd (ed.): *The Sophists and their Legacy. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy, Hermes*, vol. 44, pp. 25-37.
- Rappe, S. (2000), “Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato’s *Euthydemus*”, *Classical Philology*, vol. 95, n. 3, pp. 282-303.
- Rossetti, L. (1986), “La certitude subjective inébranlable”, en: B. Cassin (ed.): *Positions de la sophistique*, Paris: Vrin, pp. 195-209.
- Schiappa, E. (2003), *Protagoras and Logos*, South Carolina: University of South Carolina Press.
- Spangenberg, P. (2009), “*Phantasia* y verdad en Protágoras”, en: G. Marcos y M. E. Díaz (eds.), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*, Buenos Aires: Prometeo, pp. 69-98.
- Versenyi, L. (1962), “Protagoras’ Man–Measure Fragment”, *The American Journal of Philology*, vol. 83, n. 2, 1962, pp. 178-184.
- Zilioli, U. (2007), *Protagoras and the Challenge of Relativism. Plato’s Subtlest Enemy*, Wiltshire: Ashgate.

