

SIGNIFICACIÓN Y REFUTACIÓN

Por: Luz Gloria Cárdenas Mejía

Universidad de Antioquia

La discusión

Ya se ha mostrado en otro artículo cómo Aristóteles procede, mediante el diálogo con los presocráticos, a configurar y perfilar su teoría de las cuatro causas en el libro **Alpha** de la *Metafísica*.¹ En el libro **Gamma**, no a través del diálogo sino mediante la discusión, aparece la necesidad de admitir los principios sobre los cuales puede ser edificado el saber. ¿Por qué cuando se trata de presentar la necesidad de tales principios, el método utilizado no es ya el diálogo sino la discusión?

Giorgio Colli en su libro *El nacimiento de la filosofía*² afirma: “en el planteamiento mismo de la discusión griega hay un intento destructivo”. Para Colli, este intento se orienta a destruir cualquiera de las tesis que se presenten, con el fin de demostrar la imperfección dialéctica. De lo anterior se podría concluir que la discusión que realiza Aristóteles con su oponente se reduce a una simple demostración de refinamiento en la técnica de destrucción de argumentos y no cumpliría ningún papel en establecer los principios sobre los cuales sería posible la construcción del conocimiento.

Precisamente se tratará de mostrar, en contra de la anterior conclusión, que la discusión es un procedimiento indispensable para la enunciación de los principios, para hacer aparecer su necesidad y con ello asegurar la posibilidad de avanzar en la construcción del conocimiento y, por tanto, de edificar un saber.

En el *Tratado de la argumentación*, Perelman precisa otra significación de la discusión: “El que cede no debe haber sido vencido en una justa erística, sino que se supone que se ha inclinado ante la evidencia de la verdad; pues el diálogo, tal como se entiende aquí, no debe constituir un debate, en el que las convicciones establecidas y opuestas las defiendan sus partidarios respectivos, sino una discusión, en la que los interlocutores busquen honestamente y sin ideas preconcebidas la mejor solución a un

1 Sobre este tema ver: CÁRDENAS, Luz Gloria. ¿Dialoga Aristóteles con Parménides? En: *Estudios de Filosofía* No. 17-18, feb-ago de 1998.

2 COLLI, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1994, p. 74.

problema controvertido. Oponiendo el punto de vista erístico al punto de vista heurístico, ciertos autores contemporáneos presentan la discusión como el instrumento ideal para llegar a conclusiones objetivamente válidas”.³ Este punto de vista heurístico es el que se pretende resaltar, al mostrar la forma en que la discusión hace parte también del diálogo que establece el filósofo con otros pensadores y mediante el cual configura su propio pensamiento. Discusión con los sofistas, diálogo con los presocráticos, constituirían momentos, entre otros, de un proceso único de construcción de la filosofía.

La discusión aparece suscitada por la formulación de un problema. Para ser formulado se requiere que sea “el resultado de un proceso de abstracción por medio del cual se aborde la pregunta de modo que pueda tratarse y decidirse”.⁴ Precisamente en Aristóteles, se encuentra ya en los *Tópicos*, como propósito de su estudio “encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles”,⁵ pero, como se ve, por la anterior afirmación, no se trata de la forma de abordar todo tipo de problemas sino sólo aquéllos que puedan ser tratados desde cosas plausibles, los dialécticos: “no todo problema se ha de considerar dialéctico: pues nadie en su sano juicio propondría lo que para nadie resulta plausible, ni pondría en cuestión lo que es manifiesto para todos o para la mayoría: esto en efecto, no ofrece dificultad, aquello en cambio, nadie lo haría suyo”.⁶ Establecido lo anterior, precisa lo que se debe entender por este tipo de problema: “Un problema dialéctico es la consideración de una cuestión, tendente, bien al deseo y al rechazo, bien a la verdad o al conocimiento, ya sea por sí misma, ya como instrumento para alguna otra cuestión de este tipo, acerca de la cual, o no se opina ni de una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios de manera contraria a la mayoría, o bien cada uno de estos grupos tiene discrepancias en su seno”.⁷

El contexto de la discusión

¿Cuál es entonces la cuestión que se considera? La discusión sobre los principios en el libro **Gamma** de la *Metafísica*, se encuentra determinada por la forma en que debe ser configurada la “Ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo”.⁸ Todo saber en Aristóteles requiere el establecimiento de principios y de nociones

3 PERELMAN, Ch. y OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de la Argumentación*. Madrid: Gredos, 1989, p. 81. En una nota al pie se cita la obra de BAIRD, A. C. *Argumentation, Discussion and Debate*, p. 307.

4 KRINGS, Hermann; MICHAEL, Hans; WILD, Cristoph y otros. *Conceptos fundamentales de filosofía*. Barcelona: Herder, 1977, p. 191.

5 ARISTÓTELES. *Tópicos*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1994, 100a 20.

6 *Ibidem*, 104a 5.

7 *Ibidem*, 104b 1-5.

8 ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1987, 1003b 21.

desde los cuales es posible su construcción, tal como se afirma en los *Analíticos*. Por tanto, es preciso proceder a establecerlos si se trata de la Ciencia del ente en cuanto ente, esto exige, como el mismo Aristóteles lo asegura en este libro, tener un conocimiento ya sobre los entes, pues, “es natural que quien más sabe acerca de cada género pueda enunciar los más firmes principios de la cosa de que se trate. Por consiguiente, también es natural que el que más sabe acerca de los entes en cuanto entes pueda enunciar los más firmes principios de todas las cosas. Y este es el filósofo”.⁹

Este saber requiere del discurso especulativo, el cual, como nos lo hace ver Ricoeur en *La metáfora viva*, “es el que establece las nociones primeras, los principios, que articulan primordialmente el espacio del concepto”.¹⁰ A partir de lo anterior, se podría afirmar que el procedimiento utilizado por Aristóteles para hacer aparecer tal espacio, es el de la discusión, por medio de la cual es posible demoler los lugares en los que se sitúa lo hasta ahora conformado y destruir con ello las anteriores opiniones con el fin de hacer aparecer un nuevo espacio en el que sea posible configurar el nuevo saber. A continuación se argumentará en favor de la anterior hipótesis.

Aristóteles describe la forma adecuada de llevar a cabo una discusión en el libro VIII de los *Tópicos*. Un esquema de esta descripción se encuentra en el libro de Colli citado: “El interrogador propone una pregunta en forma alternativa, es decir, presentando las dos opciones de una contradicción. El interrogado hace suya una de las dos opciones, es decir que afirma con su respuesta que ésta es la verdadera, elige. Esa respuesta inicial se llama tesis de la discusión: la función del interrogador es demostrar, deducir, la proposición que contradice la tesis. De ese modo consigue la victoria, porque al probar que es verdadera la proposición que contradice la tesis, demuestra al mismo tiempo la falsedad de ésta, es decir, que refuta la afirmación del adversario, que se había expresado en la respuesta inicial”.¹¹

Aristóteles inicia la discusión en el libro **Gamma**, presentado la pregunta en la forma de dos opciones. Una es asumida por el sofista: “Una misma cosa es y no es (τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι)”¹² y la otra por él mismo: “Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό)”¹³.

9 *Ibidem*, 1 005b 10-12.

10 RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad, S.L. 1 980, p. 405.

11 COLLI, Giorgio. *Op. cit.*, p. 65.

12 ARISTÓTELES. *Metafísica*. *Op. cit.*, 1 006a.

13 *Ibidem*, 1 005b 2 0.

La opción que elige el sofista se convierte en la *para-doxa* que debe ser discutida por Aristóteles, quien asume el papel de interrogador y procede a demostrar, mediante la refutación, la verdad de la proposición que la contradice, el principio de no-contradicción.

Se encuentra una descripción de la refutación en *Analíticos primeros* (66b 11) y en *Sobre las refutaciones sofisticas* (165a 5), allí se afirma: “El razonamiento, en efecto, parte de unas cuestiones puestas de modo que necesariamente se ha de decir, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido; una refutación, en cambio, es un razonamiento con contradicción en la conclusión”.¹⁴ Thomas de Praetere considera que la refutación es un argumento dialéctico que permite concluir de lo probable, lo necesario. La refutación afirma adicionalmente no sólo la imposibilidad de una tesis, sino la necesidad de la negación de la tesis refutada, gracias al principio de tercero excluido, o más bien a una variante modal de este principio: “**si A es imposible, entonces no-A es necesaria**”.¹⁵

Si es posible pasar de lo probable a lo necesario¹⁶ por medio de la refutación, ¿cómo se pasa de lo plausible a lo probable? En los *Tópicos* Aristóteles establece la diferencia entre razonamientos demostrativos y razonamientos dialécticos: “Hay demostración cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales; en cambio es dialéctico el razonamiento construido a partir de cosas plausibles. Ahora bien, son verdaderas y primordiales las cosas que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas (en efecto, en los principios cognoscitivos no hay que inquirir el porqué, sino que cada principio ha de ser digno de crédito en sí mismo); en cambio son cosas plausibles las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos o reputados”.¹⁷

Si el paso de lo probable a lo necesario, tal como lo afirma Thomas de Praetere, se da por medio del principio de tercero excluido, surge la pregunta ¿entonces, si se trata de razonamientos dialécticos, cómo se pasa de lo plausible a lo imposible? ¿Es lo imposible opuesto a lo plausible? Es preciso hacer una distinción entre estas dos nociones. Lo posible es una modalidad del ser, de éste se puede decir que es posible, necesario, real. La plausibilidad tiene que ver con lo que es creíble para alguien. La diferencia que establece Aristóteles entre el razonamiento demostrativo, en el cual se expresa la verdad, y el dialéctico, el cual se asume desde la credibilidad, tiene que ver con esta distinción. Las cosas verdaderas y primordiales, de las que parten dichos razonamientos, no tienen credibilidad por otras sino

14 ARISTÓTELES. *Sobre las refutaciones sofisticas*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1994, 165a 5.

15 De PRAETERE, Thomas. **La justification du principe de non-contradiction**, en: *Revue Philosophique de Louvain*. No 1. Février, 1998, p. 58.

16 Lo necesario es lo que sólo permite una sola afirmación y de manera absoluta.

17 ARISTÓTELES. *Tópicos*. *Op. cit.*, 100a 27-100b 23.

por sí mismas. Ellas expresan de hecho la verdad, la modalidad del ser. Las plausibles dependen de la credibilidad de quienes las asumen, al ser sometidas al examen por medio de argumentos, adquieren mayor o menor verosimilitud, dependen de la fuerza de los argumentos presentados; pero no se puede afirmar sin embargo que sean verdad. La pregunta más bien debería ser ¿de qué manera se pasa de lo verosímil a la verdad? ¿Se puede decir entonces que lo verosímil es lo probable? Lo probable es lo que es posible que ocurra, gracias a que así ha ocurrido. Luego, si por medio de una argumentación dialéctica se pasa de lo plausible a lo verosímil, ¿cómo se pasa de lo verosímil a lo probable?

La refutación es un argumento dialéctico que se construye a partir de una *para-doxa*, ella es una opinión plausible, en tanto pronunciada por un filósofo. Es una opinión y toda opinión debe ser examinada respecto de su verosimilitud. Pero el saber no se construye a partir del examen de las opiniones, sino al establecer los principios y las nociones primeras desde las cuales se articula su espacio conceptual. Con la refutación de la *para-doxa*, se logra mostrar el error de tal afirmación, no sólo mediante los argumentos sino sobre todo al desbaratar los supuestos sobre los cuales ellos se sustentan, los cuales propiamente no son examinados desde las opiniones sino a partir de posturas teóricas específicas, mediante las cuales sí es posible acceder al espacio del concepto, por tanto de lo necesario. Mediante tal procedimiento se despeja el camino hacia los principios y ellos aparecen así con toda claridad.

Las *para-doxas* de los sofistas

¿Cuáles son los lugares que es preciso demoler y por qué desde ellos no es posible construir la Sabiduría? Aristóteles describe así la situación con la que se encuentra: “Pero hay algunos que, según dijimos, pretenden por una parte, que una misma cosa es y no es, y que, por otra parte, lo conciben así. Y usan este lenguaje muchos incluso de los que tratan acerca de la Naturaleza”.¹⁸ ¿Quiénes son los que pretenden que una cosa es y no es? Pierre Aubenque en su libro *Le problème de l'être chez Aristote*, considera: “Sin lugar a dudas no es exagerado decir que la especulación de Aristóteles tiene por objeto principal **responder a los sofistas**”.¹⁹

Tal afirmación, de que una cosa es y no es, en este caso pronunciada por un sofista, ciertamente causaría a quien la escuche una cierta perplejidad y exigiría, por tanto, una explicación. Causa perplejidad y, por tanto, desconcierto, pues ella no aparece a cualquiera que la escucha como algo admitido y, en consecuencia, creíble; no hace parte de aquello que

18 ARISTÓTELES. *Metafísica. Op. cit.*, 1006a 1 -12.

19 AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962, p. 90.

se considera verdadero de las opiniones que se admiten sin más. Es en ese sentido que se puede decir qué es una *para-doxa*, la cual es descrita por Aristóteles como uno de los componentes de la dialéctica:

una tesis es un juicio paradójico de alguien conocido en el terreno de la filosofía, v.g. que no es posible contradecir, tal como dijo Antístenes, o que todo se mueve, según Heráclito, o que lo **que es** es uno, tal como dice Meliso (en efecto, el prestar atención a un individuo cualquiera que profiera opiniones contrarias a las habituales sería una simpleza) o aquellas cuestiones acerca de las cuales tenemos algún argumento contrario a las opiniones habituales, v.g. que no todo lo que es es generado o eterno, tal como dicen los sofistas: en efecto, un músico que sea letrado lo es sin haber sido engendrado y sin ser eterno: pues esto, aunque a alguno no le resulte plausible, podría serlo por tener argumentos a su favor.²⁰

Que la *para-doxa* sea una tesis pronunciada por un filósofo, permite asegurar que detrás de esta afirmación hay una reflexión y una argumentación que permitirían demostrar su validez, frente a lo que generalmente es admitido como válido por la opinión común, que las cosas son. Una opinión que por ser común no ha requerido una argumentación para mostrar su validez, sino que pertenece al ámbito de lo que es admitido sin más.

Así, para poder discutir con la *para-doxa* que una cosa es y no es, Aristóteles precisa conocer los argumentos que la sustentan. Tal afirmación es al parecer, según Pierre Aubenque, una consecuencia extrema de los argumentos presentados por Gorgias, mediante los cuales se llega a establecer la imposibilidad de admitir el vínculo natural entre las palabras y las cosas, vínculo según el cual lo que se dice es lo que es.²¹

De Gorgias se conserva un fragmento en dos versiones, la de Sexto Empírico y la de un autor anónimo, cuyo título es **Sobre lo que no es o sobre la naturaleza**. Según la versión de Sexto Empírico, el sofista presenta los siguientes tres argumentos: “El primero es que nada existe; el segundo, que, aun en el caso de que algo exista, es inaprehensible para el hombre; y el tercero, que, aun cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado ni explicado a otros”.²² Con estos tres argumentos Gorgias pretende mostrar, según lo afirma Gianni Carchia, el poder que tiene la palabra por ella misma, independiente de su posible relación con las cosas. Dicha relación se encuentra, por medio de los anteriores argumentos, completamente complicada y distendida. “La perspectiva que nos abre a partir de las tres célebres proposiciones del fragmento **Sobre el no ser** no es ni trágica ni irracionalista. Gorgias, en efecto, no se siente en absoluto prisionero de las redes de su proceder dilemático, y la relación entre la palabra y la realidad no es dramática; al contrario, la palabra de la retórica es un intento de distanciamiento de la realidad declarada remota e indiferente”.²³

20 ARISTÓTELES. *Tópicos*. *Op. cit.*, 1 04b 2 0-28.

21 AUBENQUE, Pierre. *Op. cit.*, p. 1 00.

22 EMPÍRICO, S. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1996, p. 176-177.

23 CARCHIA, Gianni. *Retórica de lo sublime*. Madrid: Tecnos, 1994, p. 42.

El distanciamiento de la realidad por parte de la palabra que se expresa en los anteriores argumentos, y que Gorgias justifica ampliamente por medio de múltiples reducciones al absurdo, es el resultado de un proceso iniciado con la aparición de la reflexión. Ronco Ronchi en su libro *La verdad en el espejo*, afirma, siguiendo a Wittgenstein, que la filosofía surge cuando aparece la necesidad de un distanciamiento del “hablante respecto a la lengua que él habla y respecto a la cultura a la que él pertenece”;²⁴ y Hegel, en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, afirmaba que la lengua griega por ser alfabética, permitía la desaparición del grafismo como materialidad sensible, para dejar que sólo apareciera el flujo temporal de la voz. De esta manera se explica la alta conciencia que aparece en los argumentos de Gorgias, alcanzada ya por los griegos respecto de la distancia que existe entre la palabra escrita u oral, el conocimiento y las cosas; la cual es llevada por su argumentación a su más nítida explicitación. Son tres las verdades supuestas sin más por la opinión común, que se ponen en entredicho: 1. la verdad que tiene que ver con la simple aceptación de la existencia de las cosas: **las cosas no existen**; 2. la verdad de que el hombre conoce las cosas: si existen **son inaprehensibles**; y 3. la verdad de que nos comunicamos: si son aprehensibles **no pueden ser comunicadas a otros**.

A partir de la anterior situación a la que es llevada la reflexión, la constitución de un saber sobre las cosas aparece como un enigma que debe ser resuelto por el sabio. ¿De qué manera la palabra puede después de haber sido distanciada de las cosas, volver a hablar con verdad de ellas? ¿De qué manera se puede saber qué tipo de palabra es manifestación de la verdad alcanzada por el conocimiento? La verdad no es lo expresado en la palabra, no hay tampoco una palabra que se instaure como su manifestación, la verdad para los sofistas debe ser conquistada a través de la solución de los enigmas que se expresan mediante la palabra. Pero a la vez, la solución de los enigmas desde la palabra misma, sólo permite remitirnos a otras palabras, lo cual lleva a la reflexión a un camino sin salida. Es esto lo que permite aún hoy afirmar a Antonio López Eire, citando a su vez a Derrida: “los signos lingüísticos se refieren sólo a otros signos lingüísticos, de modo que la interpretación de un texto nunca puede alcanzarse”.²⁵ Desde esta perspectiva: “La filosofía está regida por la retórica y no al revés, porque al hablar, todo es *lógos*, ya que el lenguaje que describe Escila y Caribdis y carreras de carros sobre la superficie es mucho más retórico que referencial”.²⁶ Con estos ejemplos alude López Eire expresamente a los argumentos de Gorgias.²⁷ Es preciso entonces, como lo intentará Aristóteles, volver a conferir al *λόγος* el poder de proferir la verdad sobre las cosas: desde esta perspectiva se comprenderá su proyecto filosófico.

24 RONCHI, Ronco. *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*. Madrid: Akal, S.A., 1996, p. 23.

25 LÓPEZ EIRE, Antonio. *Retórica clásica y teoría literaria moderna*. Madrid: Arco/Libros, S.L., 1997, p. 69.

26 *Ibidem*, p. 73.

27 El argumento de Gorgias es el siguiente: “Si a lo que existe conviene la cualidad de ser pensado, a lo que no existe convendrá la de no ser pensado. Pero ello es absurdo. Ya que Escila y la Quimera y muchos seres que no existen son pensados. Por tanto no es pensado lo que existe. Y al igual que las cosas que

Teoría de la significación

En el tratado *Sobre la Interpretación*, Aristóteles presenta la forma de resolver tal enigma: “Así pues, lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido. Y así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquéllas de las que estas son semejanzas, las cosas, también son las mismas”.²⁸ En esta afirmación se esboza una cuádruple relación entre la escritura, los sonidos, las afecciones del alma y las cosas. Al caracterizar cada una de estas relaciones, Aristóteles construye la posible solución a la *para-doxa* suscitada por los sofistas. El vínculo entre el sonido la escritura y las afecciones del alma es simbólico, pues las letras y los sonidos no son los mismos para todos; son el producto de una convención, su vínculo no es natural, es establecido por el hombre que lo construye. Las cosas y las afecciones del alma son las mismas para todos, pues por naturaleza son de una determinada manera; pero el vínculo que se establece entre las cosas y las afecciones del alma, es producto de la semejanza.

La palabra “símbolo” (σύμβολον), con la que Aristóteles nombra la relación entre las palabras y las afecciones del alma, es utilizada cotidianamente por los griegos para expresar un convenio o un contrato. En un comienzo se refería a una tablilla que era partida en dos, con el fin de entregar una de sus partes a aquél con el que se realizaba un vínculo.²⁹ De manera semejante, el vínculo que se establece entre las afecciones del alma y los sonidos, y entre éstos y la escritura, se instaure mediante un convenio que pretende ser permanente. El carácter simbólico de tal relación permite comprender cómo a partir de éste se puede reconstruir la significación que se le otorgó a tal vínculo.

se ven, y las que se oyen, audibles, por ser oídas, y así como no rechazamos las cosas visibles por el hecho de no ser oídas como tampoco las audibles por no ser vistas (ya que cada cosa debe ser juzgada por la sensación que le es propia y no por otra) así también los contenidos del pensamiento existirán, aunque no se los vea con la vista ni se los oiga con el oído, ya que son percibidos con su especial criterio. Si alguien en consecuencia, piensa carros corriendo por el mar. Pero esta conclusión es absurda. Por tanto lo que existe no es pensado ni representado”. **Sobre lo que no es o sobre la naturaleza**, en: EMPÍRICO, S. *Sofistas. Testimonios y fragmentos. Op. cit.*, [80] [81] [82].

28 ARISTÓTELES. *Sobre la Interpretación*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1988, 16a 1-10.

29 Con respecto al símbolo dice Gadamer: “significa ‘tablilla del recuerdo’. El anfitrión le regalaba a su huésped la llamada *testera hospitalis*; rompía una tablilla en dos, conservando una mitad para sí y regalándole la otra al huésped para que, si al cabo de treinta o cincuenta años vuelve a la casa un descendiente de ese huésped, puedan reconocerse mutuamente juntando los dos pedazos. Una especie de pasaporte en la época antigua; tal es el sentido técnico originario de ‘símbolo’. Algo con lo cual se reconoce a un antiguo conocido”. GADAMER, Hans-Georg. *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós, 1991, p. 84.

Mediante el sonido se simboliza la noción, la escritura simboliza el sonido: ambos son sus formas de manifestación. El nombre (ὄνομα) es la mínima unidad significativa, cada una de sus partes no posee significación por sí misma, sino en cuanto hace parte del nombre, el verbo (ῥῆμα) co-significa tiempo y el enunciado (λόγος) significa y está compuesto por partes, también significativas. Aristóteles es el primero, tal como lo afirmara W. Jaeger, según lo recuerda Pierre Aubenque, en elaborar propiamente una teoría de la relación, o mejor, de la distancia entre el lenguaje y su objeto. Con ello construye una teoría de la significación que da cuenta de la separación y de la relación entre el lenguaje como símbolo y el ser como significado, dicha teoría de hecho supone una distancia entre el símbolo y la cosa significada.³⁰ Con el fin de intentar una mejor comprensión de lo que se podría denominar “una teoría de la significación en Aristóteles”, se partirá de una primera posible distinción entre “sentido” y “símbolo”.

En Gorgias (fragmento 85) se encuentra la siguiente afirmación: “Ahora bien, la palabra, según afirma, se constituye a partir de las cosas que nos llegan desde fuera [es decir, de las experiencias sensibles]. Así, del encuentro con el sabor se forma en nosotros la palabra que hace referencia a esa cualidad y, a partir de la impresión del color, la relativa al color. Y si ello es así, no es la palabra la que representa la realidad exterior, sino que es ésta la que da **sentido** a la palabra”.³¹ Esta última expresión aparece como λόγος μηνυτικός. Según el fragmento de Gorgias alude a la manera como la realidad le da sentido a las palabras. Más adelante se afirma en este fragmento: “la palabra no da cuenta de la mayoría de las cosas que existen con un fundamento real, al igual que tampoco éstas revelan su recíproca naturaleza”.³² La relación realidad-palabra, palabra-realidad, no es por tanto simétrica. Hay un ir de la realidad a la palabra, pero no un volver de la palabra a la realidad.

Aristóteles no habla exclusivamente de la relación palabra-realidad o realidad-palabra, sino que dicha relación se encuentra mediada por las afecciones del alma. En él encontramos la palabra νόημα, para referirse al contenido del pensamiento, la cual vincula con la palabra significación,³³ σημαντικός. El contenido del pensamiento se simboliza mediante el sonido y éste mediante la escritura; de esta manera se hace significativo. Sólo mediante esta simbolización es posible reconstruir el vínculo entre el contenido del pensamiento y su expresión y de esta manera restituir a la palabra su significación. Pero, ¿cuál es a su vez la relación entre el contenido del pensamiento y las cosas? Los sonidos y la escritura son

30 AUBENQUE, Pierre. *Op. cit.*, p. 101-102.

31 **Gorgias. Sobre lo que no es o sobre la naturaleza**, en: EMPÍRICO, S. *Sofistas. Testimonios y fragmentos. Op. cit.*, [85].

32 *Ibidem*, [86].

33 Aunque corrientemente “sentido” y “significación” son palabras sinónimas; las palabras griegas a las que se refieren ambos términos, permiten introducir su distinción a partir del contexto en las que son utilizadas. El sentido en el pensamiento de Gorgias alude a la relación realidad-palabra. Significación en Aristóteles permite establecer una cuádruple relación entre realidad-afecciones del alma-sonidos-escritura.

símbolos de las afecciones del alma, nos remiten a ellas; éstas, a su vez, son signos de las cosas. Estos signos imitan las cosas, no las simbolizan. De esta manera se puede establecer una diferencia entre símbolo y signo, que determina, a su vez, la relación (ὁμοίωμα), entre las afecciones del alma y los sonidos, y entre éstos y la escritura, mediante la convención; así como la relación que se da entre las cosas y las afecciones del alma, que como lo afirma Pierre Aubenque, se realiza por “composición o división que pretende esta vez imitar, y no solamente significar, no las cosas en sí mismas, que propiamente no son imitables por el discurso, pero sí al menos la relación entre las cosas mismas: su composición o división”.³⁴

El logos apofántico (λόγος ἀποφαντικός)

A partir de la anterior explicación se comprende cómo opera lo simbólico, lo signico y la semejanza en la constitución de la significación; pero todavía no se logra comprender cómo hacer que esta significación sea verdadera. En el tratado *Sobre la interpretación*, se plantea una diferencia fundamental con respecto a los enunciados significativos, que lleva a su autor a plantearse directamente el problema de la verdad. “Todo enunciado es significativo, pero no como un instrumento natural, sino por convención, como ya se ha dicho, ahora bien, no todo enunciado es asertivo, sino sólo aquel en que se da la verdad o la falsedad: y no en todos se da; v.g.: la plegaria es un enunciado, pero no es ni verdadero ni falso. Dejemos de lado esos otros —ya que su examen es más propio de la retórica o de la poética—, ya que el objeto del presente estudio es el enunciado asertivo”.³⁵ ¿De qué manera se expresa la verdad o la falsedad en el enunciado asertivo?

Pero, así como en el alma hay, a veces, una noción sin que signifique verdad o falsedad y, otras veces, la hay también, de modo que necesariamente ha de darse en ella de las dos cosas, así también ocurre en el sonido: en efecto lo falso y lo verdadero giran en torno a la composición y la división. Así pues, los nombres y los verbos, por sí mismos, se asemejan a la noción sin composición ni división, v.g.: hombre o blanco, cuando no se añade nada más: pues aún no son ni falsos ni verdaderos. De esto hay un ejemplo significativo: en efecto, el ciervo-cabrio significa algo, pero no es verdadero ni falso, a menos que se añada el ser o el no ser, sin más o con arreglo al tiempo.³⁶

La verdad se expresa, mediante el enunciado asertivo, añadiendo el ser y el no ser; al componer y dividir lo que por semejanza —que integra procesos de diferencia y de identidad— se conoce de las cosas, sus relaciones. Así se instaura la diferencia entre noción (νόημα), que alude al contenido del pensamiento, significación (σημαντικός), que remite al conocimiento tal como se expresa a otros, y verdad (ἀλήθεια), la cual sólo puede ser proferida cuando se añade el ser o el no-ser al enunciado.

34 AUBENQUE, Pierre. *Op. cit.*, p. 111.

35 ARISTÓTELES. *Sobre la Interpretación. Op. cit.*, 17a 8.

36 *Ibidem*, 16a 10-15.

El libro Gamma y la significación

En los *Analíticos* y en la *Ética Nicomaquea* Aristóteles ha afirmado que los principios se enuncian a partir de su captación inmediata por medio del intelecto. Sorpresivamente, en el libro **Gamma** de la *Metafísica*, aparece una demostración de los principios que deben ser establecidos con el fin de constituir un saber sobre el ente.

Esta demostración se da, según lo asegura Aristóteles, a causa de la ignorancia que algunos manifiestan en sus argumentaciones: “Exigen, ciertamente, algunos por ignorancia, que también esto se demuestre; es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco así habría demostración); ¿acaso puede decirnos qué principio la necesita menos que este?”.³⁷ La demostración no es posible, en la medida en que se trata de los principios. La única vía para sacar al ignorante de su falta de saber es la discusión, a través de la cual se le muestra al sofista la imposibilidad de sus afirmaciones.

El error, que impide al sofista reconocer la verdad de los principios, radica en la no-comprensión de la relación que se opera entre las cosas, las afecciones del alma, los sonidos y la escritura. Al no poder el sofista volver a las cosas, mediante la palabra, se tornan imposibles el saber y su comunicación. Es tarea entonces del filósofo constituir la vía de su acceso, la cual se abre si se acepta la siguiente verdad: es “imposible engañarse; es necesario, en efecto, que tal principio [de no-contradicción] sea el mejor conocido (pues el error se produce en las cosas que no se conocen) y no hipotético. Pues aquel principio que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes no es una hipótesis, sino algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento”.³⁸ Una vez establecida la importancia de aceptar tal principio para poder conocer, se hace necesario hacer aparecer su verdad, mediante la refutación de los argumentos que no permiten su reconocimiento.

Para poder realizar la refutación, es preciso que el otro acepte al menos poner a prueba su opinión. Para ello, sólo basta que el interlocutor diga algo, pues: “Se puede demostrar por refutación también la imposibilidad de esto, con sólo que diga algo el adversario; y si no dice nada, es ridículo tratar de discutir con quien no puede decir nada, en cuanto no puede decirlo; pues ese tal; en cuanto tal, es por ello mismo semejante a una planta”.³⁹ Decir algo es pronunciar un enunciado que como tal pretende ser significativo, tal como Aristóteles lo ha mostrado en el tratado *Sobre la interpretación*, lo cual es recordado de nuevo aquí: “Y el punto de partida para todos los argumentos de esta clase no es exigir

37 A RISTÓTELES. *Metafísica. Op. cit.*, 1006 b-11.

38 *Ibidem*, G 1005b 13-17.

39 *Ibidem*, G 1006a 12-15.

que el adversario reconozca que algo es o no es (pues esto sin duda podría ser como una petición de principio), sino que significa algo para sí mismo y para otro; en efecto, necesariamente ha de reconocerlo si realmente quiere decir algo; pues, si no, este tal no podría razonar ni consigo mismo ni con otro”.⁴⁰ Al aceptar que dice algo, debe aceptar igualmente que quiere decir algo, es decir, tiene una pretensión significativa, y al querer esto, pretende a su vez que otro lo comprenda; sólo de esta manera puede razonar con otro y consigo mismo. La significación se convierte así, en la condición fundamental de toda discusión, pues toda significación se realiza en su cumplimiento expresivo, mediante la palabra, que es proferida para que otro a su vez pueda comprenderla, al restituir a la palabra su significación.

Significación y verdad

Una vez aceptada por el interlocutor la significación y con ello la posibilidad de razonar y de esta manera discutir, la pregunta es cómo pasar de la significación a la verdad, de manera que al aceptar la afirmación: ‘es imposible engañarse’, se pueda de nuevo instaurar la posibilidad del conocimiento. En el tratado *Sobre la interpretación*, Aristóteles estableció que no todo enunciado por el hecho de ser significativo es verdadero. Sólo es susceptible de ser verdadero o falso aquel enunciado en el que, al añadir el ser o el no ser, afirme o niegue. Pero ¿a partir de qué criterio se puede establecer cuándo un enunciado es verdadero y cuándo falso?

Aristóteles establece una distinción entre decir algo (enunciar significativamente) y decirlo de manera absoluta, “pues cuando decimos absolutamente, significamos esencialmente”.⁴¹ Esto introduce una nueva distinción a nivel de los enunciados que Ricoeur recuerda en *La Metáfora viva*: “El *lógos* abarca tanto la composición de nombres, o definición, como la composición de verbo y nombre, o frase”.⁴² La definición es una composición de nombres, no es un enunciado asertivo, pues no se le añade si es o no es. Con este tipo de enunciado se marca la diferencia entre lo que es esencial, la definición y cualquier otro enunciado que por la forma en que está constituido puede dar igualmente cuenta de lo accidental.

Todo saber es de lo esencial, no de lo accidental. El saber del ente en cuanto ente, que se pretende constituir, exige por tanto que además de aceptarse que las palabras signifiquen, se acepte la significación absoluta, esto es, la definición. Aristóteles al inicio de la refutación dice: “Primeramente, pues, es evidente que esto al menos es verdadero en sí:

40 *Ibidem*, G 1006a 19-24.

41 Encontramos esta indicación en la *Ética nicomaquea*, al intentar definir lo que es la continencia. *Cfr.* 1151b 2.

42 Nota al pie N° 17, en: RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. *Op. cit.*, p. 26.

que la expresión “ser” o “no ser” sea algo determinado”.⁴³ Definir es determinar y realmente realizamos tales determinaciones, decimos esto: tal cosa, lo cual se hace mediante un enunciado que significa qué es ser, tal como se especifica en los *Tópicos*.⁴⁴ Así lo precisa Aristóteles en el libro *Zeta* de la *Metafísica*: “sólo habrá esencia de aquellas cosas cuyo enunciado es una definición. Y no es definición si un nombre significa lo mismo que un enunciado (pues entonces todos los enunciados serían definiciones, pues habrá un nombre para cualquier enunciado, de su erte q ue t también “*Ilíada*” se rá una definición), si no únicamente si es de algo primero”.⁴⁵

“El nombre tiene un significado y un significado único”.⁴⁶ El que existan diferentes nombres para referirse a lo mismo, y que se haga por medio de los accidentes que le ocurren a esto que es uno, no quiere decir que no exista lo uno, pues si no se pudiera referir a lo mismo, no habría razonamiento y sería imposible dialogar con otros. Este significado único se refiere a la esencia de una sustancia una: “Así pues, si se puede decir con verdad que algo es un hombre, será necesariamente un animal bípedo (pues esto era lo que significaba “hombre”). Y, si esto es necesario, no es posible que esto mismo no sea [entonces] un animal bípedo (pues lo que significa “ser necesario” es “no poder no ser” [hombre])”.⁴⁷ Mediante este tipo de enunciado se abre no sólo el espacio de la significación, sino que al definir se determina y sólo se determina si existe una entidad diferente de otras entidades, lo uno, y esto es la sustancia. De la significación se avanza hacia la definición y de ésta a las cosas. De esta manera, la definición revela la realidad del referente, el ente es como tal, principio sobre el que sí es posible constituir un saber, “Pues la dificultad no está en saber si es posible que una misma cosa sea y no sea simultáneamente hombre en cuanto al nombre, sino en realidad”.⁴⁸

Pero, si la definición expresa la esencia de algo primero, ¿qué permite expresar el enunciado asertivo? Por medio de él afirmamos o negamos, añadimos el ser o el no ser, expresamos a otros y a nosotros mismos, la manera como conocemos que las cosas se dan, mediante la afirmación o la negación.

En un enunciado asertivo o bien se dice algo acerca de algo (τὸ κατὰ τινοῦς), es decir, se afirma algo o bien, se dice algo separado de algo (τὸ ἀπὸ τινοῦς), es decir, se niega, y esto se hace al añadir el ser o el no ser. Esta posibilidad del enunciado asertivo le permite decir a Aristóteles: “Ahora bien, como quiera que es posible, tanto aseverar que no se da lo que se da, como aseverar que se da lo que no se da, y de igual modo respecto a los tiempos

43 ARISTÓTELES. *Metafísica. Op. cit.*, G 1006a 30.

44 ARISTÓTELES. *Tópicos. Op. cit.*, 1 02a.

45 ARISTÓTELES. *Metafísica. Op. cit.*, Z 1030a 6-11.

46 *Ibidem*, 1006b 12.

47 *Ibidem*, 1006b 29-32.

48 *Ibidem*, G 1006b 20.

distintos del presente, cabría negar todo lo que uno afirmara y afirmar todo lo que negara; así que es evidente que a toda afirmación se le opone una negación y, a toda negación, una afirmación. Y llamemos contradicción a eso, a la afirmación y la negación opuestas”.⁴⁹ La contradicción a parece así gracias a esta posibilidad del enunciado. Es a partir del descubrimiento de esta posibilidad como el sofista construye su proceder dilemático: ‘no dice ni ‘así’ ni ‘no así’ sino ‘así y no así’ y nuevamente niega ambas cosas, diciendo que así ni no así. Pues si no ya habría algo definido”.⁵⁰ El error del sofista no está en constituir como principio la definición, sino en tomar como punto de partida el enunciado asertivo.

Para Aristóteles, los sofistas exploran con la argumentación esta posibilidad dada por el enunciado asertivo y por esto se quedan encerrados en la palabra sin poder establecer ningún tipo de diferencia y, en consecuencia, sin saber a qué se refieren, es decir, sin hablar con verdad de las cosas. Pues la distinción surge de las cosas y no de la palabra. “Si las contradicciones son todas simultáneamente verdaderas dichas de uno mismo, es evidente que todas las cosas serán una sola. Pues será lo mismo un trirreme que un muro o un hombre, si de todo se puede afirmar o negar cualquier cosa”.⁵¹

Sólo en la medida en que toda afirmación o negación se supedita a la esencia y, con ello, a su referencia, la unidad, se hace posible la constitución de un *lógos* verdadero. Y sin la afirmación y la negación no se puede unir o separar lo que pertenece o no a las cosas, no sería posible atribuirle propiedades a las cosas, luego no existirían ni las cosas, ni nosotros y ¿cómo, entonces, dice Aristóteles, puede hablar o andar lo que no existe? La realidad es primera y el discurso segundo. Al invertir Aristóteles con este argumento la reflexión de los sofistas, muestra que siempre que hablamos suponemos la existencia. Y si esto es así, se pone de manifiesto que toda afirmación o negación a nivel de la enunciación es o verdadera o falsa, pues “no es posible afirmar y negar con verdad simultáneamente una misma cosa”.⁵² Esto lo sabemos, además, porque todos nos vemos abocados, en la experiencia cotidiana, a decidir hacer unas cosas y otras no: “¿Por qué, en efecto, camina hacia Mégara y no está quieto cuando es preciso caminar? ¿Y por qué al rayar el alba, no avanza hacia un pozo o hacia un precipicio, si por azar los encuentra, sino que claramente los evita, como quien no cree igualmente que el caer sea bueno y no bueno? Es, pues, evidente que considera mejor lo uno y no mejor lo otro. Y si es así, también considerará necesariamente que tal cosa es hombre y tal no-hombre”.⁵³

49 ARISTÓTELES. *Sobre la interpretación*. Op. cit., 17a 28-35.

50 ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. cit., 1008a 32-34.

51 *Ibidem*, 1007b 20-22.

52 *Ibidem*, 1008b.

53 *Ibidem*, 10008b 20-24.

Sólo es posible constituir el saber, si aceptamos esta verdad que corresponde a este sabernos de carácter anti-predicativo, el saber que al hablar hablamos sobre algo y, si esto no nos convence, sabemos que nos enfrentarnos continuamente en nuestra cotidianidad a tomar decisiones. Efectivamente, hablamos, significamos, definimos, razonamos, caminamos y nos vemos forzados continuamente a tomar decisiones, simplemente porque existimos y, con nosotros, los demás y el mundo. Pero aunque no sabemos de manera absoluta, debido a la constitución de nuestra naturaleza, lo que se nos aparece y a lo que estamos abocados se nos presenta siempre como algo y creemos que siempre hay algo de verdad en nuestras afirmaciones o negaciones: “Además aunque todas las cosas fuesen en sumo grado así y no así, el más y el menos es inherente a la naturaleza de los entes. No afirmamos, en efecto, que dos y tres son igualmente pares, ni yerra igualmente el que cree que cuatro son cinco y el que cree que son mil”.⁵⁴ La forma en la que aparece este sabernos, es lo que permite afirmar a Jan Lukasiewicz, que “el principio de no-contradicción únicamente puede valer como una suposición sólo justificable por consideraciones de orden ‘práctico-éticas’”.⁵⁵

De esta manera aparece como una necesidad el establecer la verdad de los principios en el espacio de nuestra constitución como seres que vivimos, actuamos, producimos y pensamos, es esto lo que se nos revela por obra de la reflexión suscitada por la refutación de las *para-doxas* de los sofistas. ¿Cómo, si no, podemos despertarnos del sueño de creer que las palabras son las cosas?

Así se despliega un nuevo espacio por obra de la refutación de la paradoja. La discusión con los sofistas se presenta como el camino que permite demoler los supuestos sobre los que descansaba tal paradoja. Una vez recuperada, mediante la teoría de la significación, la relación entre las palabras y las cosas, e invertida la perspectiva desde la cual el saber se declaraba imposible al pretender encontrar la verdad en el discurso mismo y no en el saberse en contacto con el mundo, le es posible a Aristóteles preparar el terreno para instaurar los principios sobre los cuales le será posible edificar un saber del ente en cuanto ente. Quedará por determinar si esta empresa es posible o no.

54 *Ibidem*, 1008b 32-36.

55 Citado por Thomas de Praetere en *La justification du principe de non-contradiction*, en: *Op. cit.*, p. 51.

Significación y refutación

Resumen. *En este trabajo se reconstruyen los supuestos sobre los cuales Aristóteles discute con un oponente con el fin de que admita la necesidad de los principios de identidad, de no-contradicción y de tercero excluido ($A=A$, A y no A , si A no A), principios sin los cuales no es posible la construcción de un saber verdadero sobre las cosas. Dicha necesidad se exige mediante la presentación de argumentos que refutan –ἔλεγχος– la paradoja, “una misma cosa es y no es”. Esta refutación sólo es posible si se disuelven previamente los supuestos que tal paradoja admite, lo cual, como mostrará este trabajo, sólo se hará si Aristóteles recompone antes el vínculo disuelto, por la argumentación sofística, entre las palabras y las cosas, mediante la elaboración de una teoría de la significación.*

Palabras clave: *refutación, significación, paradoja, no-contradicción, tercero excluido.*

Signification and Refutation

Summary. *This study reconstructs the assumptions which Aristotle discusses with an opponent, in order to force him to admit the principles of identity, non contradiction and excluded middle, insofar as, without them, it is not possible the construction of true knowledge about things. This is carried out by means of arguments against the paradox: “A same thing is and is-not”. The refutation is possible only through the dissolution of the logical basis of the paradox. This study will show that it was compulsory for Aristotle the redress of the dissolved bond between words and things, through the elaboration of a theory of meaning.*

Key Words: *Refutation, Signification, Paradox, Non-contradiction, Excluded Third.*