

El auto-refutador de *Metafísica 4, IV* y *lo imposible*: la negación del Principio de No Contradicción

¿tiene el silencio mismo una historia?

¿cómo hacer una arqueología(ἀρχή)-logía del silencio?

Jacques Derrida

Servidor: ¡Ay de mí! Estoy ante lo verdaderamente terrible de decir

Edipo: Y yo de escuchar, pero, sin embargo, es preciso que lo oiga

Edipo Rey

Los verdaderos libertinos admiten que las sensaciones comunicadas por los órganos del oído y de la voz son las más intensas

Marqués de Sade

-De lo que no se puede hablar hay que callar

-Preferiría no hacerlo

(Diálogo apócrifo entre Ludwig Wittgenstein y Bartleby el escribiente)

Prólogo: tres mímisis fallidas.

Se trata de poner un límite, de-limitar un campo, sitiario, protegerlo de cierta alteridad, que, por malvada y perversa, hay que castigar con la peor de las condenas para un griego: el destierro. Edipo, fuera de Tebas¹. Homero, fuera de la República platónica². Auto-refutador, fuera no sólo de la filosofía, sino del lenguaje y hasta de la humanidad.

Párodos: presentación de quien hace lo imposible: el auto-refutador.

Es el último destierro el que en este trabajo nos concierne. En primer lugar porque, a diferencia del de Homero o del de Edipo, no entraña a alguien a quien podamos identificar históricamente con facilidad.

El coro, entonces, se pregunta: ¿quién es el auto-refutador?

Estamos en el libro *gamma*, capítulo IV de la Metafísica. Si hay un hilo conductor que ordena todo ese capítulo, es el de la fundamentación de la univocidad de un objeto de estudio para la “ciencia de lo que es, en tanto algo que es”, y de los principios que “pertenecen a todas las cosas que son, en tanto cosas que son”(*Metafísica* IV, 3, 1005^a 28-29). Es en ese contexto en el cual se explicita por primera vez el más importante de esos principios, el de No Contradicción.

La *universalidad*³ y la *trascendentalidad*⁴ que lo caracterizan justifican la pertinencia de que sea estudiado por la Ciencia que se propone fundar Aristóteles. Pero justamente esas dos marcas son las que anuncian el primer y no menor

¹ {KP.} Στεῖχέ νυν, *Edipo Rey*, vv.1521

² καὶ συγχωρεῖν Ὅμηρον ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τῶν τραγωδοποιῶν, εἰδέναι δὲ ὅτι ὅσον μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν, *Rep.*607^a 2-5

³ Ya que todas las ciencias y sus argumentaciones se valen de él. *Metafísica* IV,3, 1005b 23-25

⁴ Ya que posibilita la univocidad de lo que es en tanto algo que es, y está cifrado en todos los entes. *Metafísica* IV,3, 1005b 27-30

problema en su indagación: su carácter no-hipotético⁵, como fundamento de toda demostración, que lo hace indemostrable⁶. Demostrarlo sería incurrir en una petición de principio⁷. Por eso Aristóteles necesita introducir la estrategia indirecta y negativa de la “demostración refutativa”⁸, que consiste en postular un interlocutor al que le sea literalmente *imposible* negar el principio, de manera que se exhiba dicha *imposibilidad* como justificación necesaria y suficiente para desistir de la negación y aceptar el principio.

No es posible demostrar el principio, pero sí es *imposible* negarlo, dice Aristóteles. Pareciera haber una preocupación insistente en subrayar esta *imposibilidad*. De hecho, no hay una sola formulación del Principio de No Contradicción que no remarque esa nota. Desde el plano ontológico, en *Metafísica* IV, 3, 1005b 18-19: “es imposible (ἀδύνατον) que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido”. Desde el plano lógico, en *Sobre la interpretación* XII, 21b, 17-18 “es imposible (ἀδύνατον) que las afirmaciones opuestas sean verdaderas de lo mismo”. Y finalmente, desde el plano psicológico, en *Metafísica* IV, 3, 1005B 23-24: “es imposible (ἀδύνατον) que el mismo individuo crea que lo mismo es y no es”. Con esta certeza faltaría entonces, nada más,

⁵ *Metafísica* IV,3, 1005b 11-17: “El principio más firme de todos es, a su vez, aquel acerca del cual es imposible el error. Y tal principio es, necesariamente, el más conocido (todos se equivocan, en efecto, sobre las cosas que desconocen) y no es hipotético. No es, desde luego, una hipótesis aquel principio que ha de poseer quien conozca cualquiera de las cosas que son. Y aquello que necesariamente ha de conocer el que conoce cualquier cosa es, a su vez, algo que uno ha de poseer ya necesariamente cuando vine a conocerla. Es, pues, evidente que un principio tal es el más firme de todos”

⁶ Lógicamente, Cassini(1988, p.339) explica esas características de la siguiente manera: “Puesto que todo conocimiento demostrativo se efectúa por medio de deducción a partir de premisas, es imprescindible que haya indemostrables, pues de otro modo la demostración se ve conducida a la regresión al infinito o a la circularidad”.

⁷ *Metafísica* IV,4, 1006a 16-18: “(...)Ya que si uno intentara demostrarlo, se juzgaría que comete una petición de principio, mientras que si el que la comete es el otro, sería refutación y no demostración”

⁸ *Metafísica* IV,4, 1006a 11. En griego: es ἀποδείξαι ἐλεγκτικῶς y Calvo Martínez lo traduce como “demostrar refutativamente”

según lo prescribe la dialéctica de *Tópicos* I,2 y la *diaporía* del método diaporemático de *Metafísica* 3, inventariar las opiniones de quienes “pretenden negar el Principio de No Contradicción” y mostrar su *imposibilidad*.

Sin embargo, si analizamos detenidamente las doctrinas de quienes *supuestamente* niegan el Principio de No Contradicción, nos encontramos con que ninguna de sus consecuencias son, ni desde el plano ontológico, ni desde el lógico, ni desde el psicológico, *imposibles*. Si yo sostengo, por ejemplo, que “todo fluye”, pongo en tela de juicio la unidad definida de los entes, la autoidentidad perfecta de una cosa consigo misma, y la existencia de una determinación esencial privilegiada frente a otras accidentales (*Metafísica* IV, 4, 1007^a, 20-25): en el plano real, todos los entes se confunden (*ὁμοῦ πάντα χρήματα*, *Metafísica* IV, 4, 1007B 26); pragmáticamente no puedo distinguir lo bueno de lo malo (*λόγος ἄκρᾶτος*, *Metafísica*, IV, 4, 1009^a, 1-4), y como para Aristóteles la esencia del ente garantiza el sentido de la palabra, se sigue un lenguaje o bien sin significados determinados, o bien con una lógica interna sin correlato real. Consecuencias similares se siguen de la doctrina de que “todo es verdadero”: equivocidad del ser, contingencia absoluta, y ausencia de criterios que distingan lo verdadero de lo falso y lo bueno de lo malo.

Pero es a partir de estas consecuencias, ciertamente tal vez indeseadas para muchos, pero no *imposibles*, que entendemos la obstinación aristotélica por el principio indemostrable: sin él, el pensamiento se libra a una homonimia pura sin esencias, una anarquía que, ante todo, impugna la univocidad del ser, y por ende la posibilidad de una Ciencia de “lo que es en tanto algo que es”. En efecto, si nos detuviéramos aquí, la *Metafísica* sería un apenas un boceto frustrado, o quizás la justificación heideggeriana de que, sobre el desocultamiento del ser, indeterminado, solamente podemos balbucir, como si intentáramos cazar pájaros al vuelo (*τὸ γὰρ τὰ πετόμενα διώκειν τὸ ζητεῖν ἂν εἴη τὴν ἀλήθειαν*, *Metafísica*, IV, 4, 1009b 38), algunas palabras erráticas y aporéticas. (resultado, de más está aclararlo, diametralmente opuesto al aristotélico). Por eso el Estagirita precisa mostrar (*δείκνυμι*), porque de-mostrar (*ἀπο-δείκνυμι*) no puede, la *imposibilidad*

de la negación del Principio de No Contradicción, ya que sin él se desintegra la Ciencia Primera.

Es aquí entonces cuando la voz del coro vuelve más justificada que nunca y repite: ¿quién es el auto-refutador?

Episodio: la mimesis imposible del auto-refutador: de lo que no se puede hablar hay que callar.

El auto-refutador es la puesta en escena dialéctica de un personaje ficcional que, fundamentalmente, cumple dos funciones indispensables: en primer lugar, acallar las voces problemáticas de físicos y sofistas⁹, haciendo, como afirma Bárbara Cassin (2008, p.18) que “su alteridad y la nada se confundan”, de manera que se cifren esas disidencias en un monigote inofensivo que las tergiversa y que las ajusta a todas las necesidades de la ontología aristotélica; segundo, garantizar la *trascendentalidad* y la *universalidad* a un principio que ontologice el lenguaje (aunque el mismo no se pueda ontologizar), que pertenezca a “todo lo que es, en tanto algo que es”, y que, de esa manera, le legitime la univocidad de un objeto de estudio para su Ciencia Primera.

Pero no se trata apenas, como afirma Cassini (1988, p.340), de refutar a este golem que niega el principio mostrándole que su postura es insostenible. Porque si somos genuinamente aristotélicos, debemos recordar que en *Primeros Analíticos* II, 20, 66b, 11 se aclara que “la refutación (...) es el silogismo de la contradicción”, y por lo tanto cualquier movimiento refutativo a través de premisas y proposiciones (precisamente, lo que se hace en las consideradas ocho argumentaciones de *Metafísica* IV,4) caería en una petición de principio. Es preciso entonces que el auto-refutador, de manera in-mediata, radical e instantánea se auto-contradiga. La idea de la inmediatez resulta fundamental: que

⁹ El mismo Aristóteles afirma perniciosamente en *Refutaciones Sofísticas*, 34, 184b1, que en materia de lógica y en relación a los principios lógicos no hay “nada anterior que citar”

en el momento en el que la refutación se formule, se anule, sin mediaciones ni necesidad un interlocutor que la discuta. De otra manera se incurriría en una petición de principio, ya que se tendría que explicitar como una premisa al Principio de No Contradicción.

Y Aristóteles cree o intenta hacer creer que esa inmediatez es posible si se piensa al Principio en el plano del discurso, es decir, en tanto que condición de posibilidad de la significación¹⁰. Como negar el Principio de No Contradicción suprime la condición de posibilidad de la significación, bastaría con que este personaje enuncie inteligiblemente para él y para otros la negación del principio, a fin de que no pueda sino admitir que al decir algo con sentido sigue dando por supuesto el Principio de No Contradicción. Es decir, que para destruir al discurso necesita de un discurso (y de su esencia, que es la significación). Y de esta restitución del Principio de No contradicción se sigue además que, como la significación, en última instancia, refiere la determinación esencial del sujeto y está fundamentada por él, la validación del Principio de No Contradicción en el plano del discurso inevitablemente restauraría su versión en el plano de lo real.

El auto-refutador, entonces, es una figura imposible. Como afirma Bárbara Cassin (1989, p.25) bastaría con que llegara y nos dijera “hola” para desdecirse, porque tendría que admitir que “hola” no significa lo mismo que “hasta luego”. Como el rey Midas, que transformaba en oro todo lo que deseaba, su lengua lo condena a no poder evitar que cualquier cosa que diga tenga sentido, hasta la

¹⁰ ἀρχὴ δὲ πρὸς ἅπαντα τὰ τοιαῦτα οὐ τὸ ἀξιοῦν ἢ εἶναι τι λέγειν ἢ μὴ εἶναι (τοῦτο μὲν γὰρ τάχ' ἂν τις ὑπολάβοι τὸ ἐξ ἀρχῆς αἰτεῖν), ἀλλὰ σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλω *Metafísica*, IV,4, 1006^a, 19-24. Aubenque (1974 [1966], p.114) explica esto a partir de la distinción entre “significado” (el “qué” de un nombre, que inevitablemente es múltiple y varía) y la “significación” (el “cómo” de un nombre, el valor signifiante, que no es inherente a la palabra, sino a la intención que la anima, y que es invariable). Para que la “auto-refutación” sea efectiva, es necesario apuntar a la “significación”, siempre unívoca, que anima el enunciado del adversario, a fin de que éste se auto-contradiga.

afirmación inclusive “esta oración está desprovista de sentido”.

Analícemos en detalle la silueta del auto-refutador. Deleuze y Guattari (2002 [1991], p.69), en *Qu'est-ce que la philosophie?*, acuñan una figura filosófica que denominan “personaje conceptual”. El “personaje conceptual”, afirma el dueto francés, (2002 [1991], p.69), “interviene en la propia creación de conceptos” y no necesariamente expresa las opiniones de quien lo imagina (2002 [1991], p.71): “el personaje conceptual no es el representante del filósofo y es incluso su contrario. Los personajes conceptuales son los heterónimos del filósofo”. De la misma manera, este heterónimo o personaje conceptual aristotélico expresaría, fundamentalmente, tres conceptos. El primero, paradójicamente contradictorio, que podríamos llamar *condición de (im)posibilidad, o condición de posibilidad y de imposibilidad en el mismo sentido y en el mismo respecto*, y que consistiría en que sólo a través de la refutación del principio de no contradicción es posible su demostración, es decir, que la condición de posibilidad de su demostración es la condición de imposibilidad de su refutación. En segundo lugar, y a pesar de lo que afirma Aristóteles en *De Anima*, podríamos considerar que el auto-refutador transmite y encarna el concepto de *fantasma imposible*, ya que es una imagen sin imagen de la *fantasía* que necesariamente no se pudo, puede ni podrá *presentar* en la experiencia sensible¹¹. Y finalmente, el tercer concepto depende del anterior, y sería el de *potencia pura y absoluta sin acto*, ya que *este fantasma imposible* necesariamente, nunca, se pudo, puede, o podrá actualizar *ni* en un estado de

¹¹ Sabemos, según afirma Aristóteles en *De Anima* III, 3, 427b15 que los *fantásmata*, los objetos de la *fantasía*, dependen de la libre asociación de datos de la experiencia sensible. Sin embargo, el *fantasma* que imagina el auto-refutador es una imagen que necesariamente nunca pudo presentarse en la experiencia sensible. Diríamos que el auto-refutador alberga una *esperanza contradictoria* (Klossowski, 2005, p.28) puesto que apenas anhela, desea o imagina su *fantasma* reintegrado al presente, “destruye su presencia real”. El *fantasma* es imposible ya que apenas se presenta se destruye. Está presente y ausente al mismo tiempo.

cosas *ni* en su contrario¹². Sin dudas, este último concepto, el de *potencia pura sin acto*, diverge sustancialmente de lo que el mismo Aristóteles expresa en *Metafísica IX*, 4¹³, pero, según Deleuze y Guattari (2002 [1991], p.71), los heterónimos del filósofo no tienen por qué compartir las opiniones de quien los imagina.

Estásimo: El auto-refutador, Edipo, y la mimesis imposible como acto fundacional.

El personaje del auto-refutador quizá sea el acontecimiento literario más influyente no sólo de la filosofía en tanto metafísica, sino de toda la historia de la cultura Occidental, el que instituyó el principio que rige nuestra manera de pensar, nuestros discursos, nuestras certezas sintácticas más elementales. El sueño del escritor megalómano, no extraña que lo haya logrado quien tan bien entendió y estudió la literatura de su tiempo, en ese precioso tratado, la *Poética*, del que sólo conservamos el primer volumen.

Borges afirma que entender a un autor, ni siquiera hace falta leerlo, sólo basta con averiguar cómo interpreta a sus precursores. El mismo Aristóteles, en *Metafísica I*, 985 a 18, analiza literariamente las estrategias de otros filósofos instrumentando las conceptualizaciones que en la *Poética* traza sobre la tragedia. En particular, dice que Anaxágoras apela al Entendimiento como un “deus ex machina” (ἀπὸ μηχανῆς, *Poética*, 1454b1) que salva su sistema filosófico cuando

¹² Pongamos por ejemplo que imagino, reordenando material sensible, un centauro. Ciertamente, esta criatura no existe *de facto*, pero es lógica y potencialmente actualizable como ente. Sin embargo, el *fantasma imposible* del auto-refutador es una potencia sin acto, *necesaria y lógicamente imposible* de actualizarse: *ni* se actualiza en un estado *ni* en su contrario: oscila en una voz media.

¹³ 1047b 3-5: “es evidente que no podrá ser verdadera la afirmación de que algo es posible, pero no será jamás”. En efecto, Aristóteles piensa en la posibilidad de una potencia pura, la materia. Pero en tanto ésta está al servicio de la forma, en tanto potencia pura no puede existir ni inteligirse. Por otro lado, como la ontología aristotélica es netamente teleológica, toda potencia tiende a actualizarse en un estado o bien su contrario (*Met*, IX, 8, 1050b 7-11), pero esta *potencia pura sin acto* (y sin fin), no se actualiza *ni* en uno *ni* en otro.

no sabe cómo defenderlo o justificarlo (*Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῆ χρηταὶ τῷ νῶ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, Met., I, 985a,* 18).

¿De manera similar, no podríamos pensar que Aristóteles se haya valido de sus propias teorías y convicciones sobre la tragedia y la literatura para forjar al “auto-refutador”? ¿No es éste, después de todo, el “deus ex machina” que salva su Ciencia?

Reconstruyamos al auto-refutador en tanto héroe trágico. En la *Poética*, Aristóteles sostiene que la *mímesis*¹⁴ vuelve placentero en el arte lo desagradable de la realidad, y que la ficción no relata casos particulares y reales sino posibles y universales (*Poética* 1451a 35-38). Neutralizando lo desagradable de los testimonios particulares de físicos y sofistas, el auto-refutador sería la puesta en escena de alguien que nunca existió realmente (ya que nadie había intentado negar de manera *trascendental* lo que Aristóteles estaba proponiendo por primera vez de manera *trascendental* en *Metafísica*). La ilustración didáctica y normativa de que es “verosímil y necesaria” (κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκάϊον, *Poética*, 1451^a 38) la imposibilidad de que exista un individuo, en cualquier lugar o en cualquier época, que pueda negar el Principio de no contradicción. Diríamos que la eficacia del artificio literario consiste en hacer creíble al auto-refutador como lo *universalmente imposible* (“La causa de ello es que lo posible [τὸ δυνατόν] es creíble. En efecto: mientras que no creemos inmediatamente que sean posibles [εἶναι δυνατόν] las cosas que no han ocurrido, es manifiesto que las cosas que ocurrieron son posibles[δυνατά], puesto que, de ser imposibles[εἰ ἦν ἀδύνατα], no habrían ocurrido, *Poética*, 1451b 16-19)

Los elementos constitutivos de toda tragedia son: la expresión lingüística, la música (que son los “medios” de la *mímesis*), el espectáculo (el “modo” de la *mímesis*), y por último la trama, los caracteres y el pensamiento (“objeto” de la *mímesis*) (*Poét.*, 1450a 6-11). El alma de la tragedia, para Aristóteles, es la trama,

¹⁴ palabra polisémica de difícil traducción, que se suele trasladar al castellano con “imitación” o “ficción” y que, sin dudas, la tradición filosófica asocia a la idea de “representación”. Intentaremos conservar el término griego, aunque el entrecruzamiento con las nociones y asociaciones mencionadas es de todas formas inevitable.

aquello que a nosotros nos va a interesar analizar en la auto-refutación del auto-refutador. En primer lugar, porque el mejor efecto trágico es aquel que ya proviene de la lectura de la obra, sin tener que depender de una puesta en escena (*Poét.*, 1450b 18-20; 1453b 3-6) (que es precisamente, lo que nos ocurre con la tragedia del auto-refutador, de la que sólo tenemos el texto); y en segundo lugar y en consecuencia porque si Aristóteles logra *mostrar* la imposibilidad lógica de la trama (la negación del Principio de No Contradicción), los demás elementos de la puesta en escena, dependientes de ella, también se vuelven irrepresentables o *miméticos*.

La trama, entonces, se caracteriza por una *peripecia* (la frustración, el paso de la dicha a la desdicha, que en este caso sería la refutación de la negación del Principio), y una *anagnórisis* (el reconocimiento del error¹⁵, y el paso de la ignorancia al conocimiento, que consistiría en la *imposibilidad* de la refutación y en consecuencia la aceptación de la *universalidad* del Principio). Aristóteles opina que en las mejores tragedias, como en *Edipo Rey*, la irrupción de la *peripecia* y de la *anagnórisis* es simultánea, algo que también sucede con el auto-refutador

¹⁵ Respecto al error (ἀμαρτία), Aristóteles dice que es de naturaleza intelectual, y no ética, y que el héroe, por naturaleza “bueno” (σπουδαῖος), se equivoca a causa de su ignorancia y no con maldad (*Poet.*, 145b30/1453a12). Por ese motivo, causa indulgencia y compasión. Sin embargo, no tendremos en cuenta estas precisiones, ya que el verdadero auto-refutador aparece para acallar a quienes actúan con maldad, perversidad (διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν, *Poet.* 1453^a 8-9), y por el placer de hablar (λόγου χάριν λέγουσι, *Met.* IV,4 1009a 21). Quienes intentan refutar el Principio de No-Contradicción bajo el efecto de una aporía, o por ignorancia, y luego se convencen de su error, son persuadidos por las ocho argumentaciones (*Metafísica* IV,4 1006a 29-1009a 4). Ésos son “buenos” porque comparten las convicciones aristotélicas de que las consecuencias de negar el Principio, como no poder discriminar lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, la confusión absoluta de los entes y la desintegración de la Ciencia, son inconvenientes (pero no *imposibles*). El verdadero auto-refutador es malvado (φαῦλος), no comparte ese sentido común de “lo conveniente”, y entonces tiene que ser auto-refutado no “por conveniencia”, sino trascendental y universalmente.

Los tipos de *anagnórisis* son cinco (*Poet.*1454b20/1455a25): por medio de indicios, por invención del poeta, por recuerdos, por silogismos, y, la más bella, por consecuencia lógica misma de las acciones, que es la manera en la que Edipo reconoce su error, y también podríamos decir que es la del auto-refutador, ya que resulta fundamental en su caso, no sólo estética, sino además lógicamente, porque de otra forma el auto-refutador incurriría en petición de principio, al no suceder de manera inmediata la negación del Principio y su correspondiente auto-refutación¹⁶.

En este punto, vemos que Aristóteles menciona a *Edipo Rey* como su tragedia arquetípica, y quizás sea a la que más debemos prestarle atención como modelo para el auto-refutador. Y es que la gran genialidad de esta obra, precisamente, consiste en que fuerza la naturaleza mimética de la tragedia hacia aquello de lo cual no puede haber *mímesis*: Edipo es quien, al intentar transgredir, marca el límite del *sentido* de la sexualidad. Si se arranca los ojos, es porque hay algo *imposible* de ver. El auto-refutador debiera arrancarse la lengua, convertirse en una planta (*ὁμοιος γὰρ φυτῷ ὁ τοιοῦτος ἢ τοιοῦτος ἤδη*, *Met*, IV, 4, 1006a 15) si pretende permanecer en la negación. Si habla, sólo puede *repetir* el sentido como huella de que hay algo imposible de *representar*: el sin-sentido. Deleuze (2009, p.41-42) dice que “en el teatro, el héroe repite precisamente porque está separado de un saber esencial infinito. Este saber está en él, se hunde en él, actúa en él, pero actúa como una cosa oculta, como una representación bloqueada (...) el héroe ‘sabe que no sabe’ ese terrible saber esotérico: no puede representárselo; debe, por el contrario, ponerlo en acto, interpretarlo, repetirlo”. No estamos hablando, tanto en el caso de Edipo como en el del auto-refutador, de un simple error, un crimen cualquiera, sino que ambos, al mostrar (y repetir) el sin-sentido *imposible* de representar, fundan *lo posible*: el sentido. El sentido que en un caso es el de la sexualidad, y en el otro, el de las palabras.

¹⁶ Ver página 5 de este mismo trabajo. Los otros tipos de reconocimiento estarían mediados por la explicitación del Principio como una premisa.

Segundo episodio digresivo. El auto-refutador y el Marqués de Sade

Nicolás Rosa (1969, p.14) dice que “todo acto sexual es irreductible a las palabras, y sin embargo es *posible* gracias a ellas.”. Si permanecemos en esta conexión entre el sentido de la palabra y el de la sexualidad, podríamos decir que no hay nadie más parecido al auto-refutador que los personajes del Marqués de Sade. El sádico, como el auto-refutador, desea un *fantasma imposible*, lo contradictorio que no tiene sentido, pero que apenas lo consigue, apenas se *presenta*, ya es sentido¹⁷. “Su deseo no se detiene hasta no haber tocado, más allá de lo posible, lo *imposible*”, afirma Bataille (2001, p.278). Por eso el sádico intenta ir más allá, buscando un límite que siempre se desplaza: puede violar, torturar, matar, pero apenas se *presenta* su deseo, éste ya no lo satisface. El deseo del sádico y del auto-refutador es, en todos los sentidos posibles de la palabra, *impresentable*: lo que no cesa de no aparecer y se repite en su *imposibilidad*. “En la sucesión de la escritura sadeana que intenta la *representación* del fantasma, resulta una estructuración lógica del acto aberrante donde aquél siempre desaparece del sistema hacia el horizonte en ausencia: el deseo, su rígida fijeza en la atemporalidad vacía del no-ser” (ROSA, 1969 , p.15).

¹⁷ ROSA (1969, p.14): “ Todo acto sexual aberrante es permisible mientras pase *bajo silencio*, mientras sea ejecutado al nivel del Habla y nunca de la Lengua, por lo que el *silencio* ha terminado por formar parte del sexo, mientras que el sexo *lenguaraz* aborda el escándalo, la efracción: el discurso perverso de Sade, a través de las palabras, apunta al silencio-convoca a La Muerte- y por lo tanto ratifica, más allá de los excesos-excesos de la Palabra-, el orden de un escándalo admitido”. Y en p.13: “el discurso perverso de Sade no puede, de esta manera, ser equiparado a la literatura erótica” ya que “ “en la literatura erótica el sexo es previsto como un símbolo *a través del cual* es posible reencontrar un sentido. En Sade, el sexo es signo puro sin-sentido y, como tal, sólo reductible a sí mismo”

Segundo estésimo. Preferiría no hacerlo.

Aristóteles afirma que, para que el efecto trágico sea eficaz, los elementos ilógicos deben suprimirse (*Poet.*, 1454b 5-8) “fuera del relato”(ἐξω τοῦ μυθεύματος, *Poet.*, 1460a 29). Es a todas luces inverosímil, por ejemplo, que Edipo ignore, tras años como rey de Tebas, que quien lo había precedido en ese cargo, Layo, había muerto asesinado: si esta evidencia se explicitara en la obra, la necesidad de los hechos perdería credibilidad y fuerza. De manera similar, podemos preguntarnos si hay *supuestos* que se ocultan en la constitución del auto-refutador a fin de que la necesidad de su *imposibilidad* sea verosímil¹⁸.

Porque precisamente en la verosimilitud reside el truco: de un lado está el ejemplo a no seguir, el de Anaxágoras, que pone torpemente en juego al Entendimiento como un “deus ex machina” artificial. Del otro, se trata de volver creíble que no “hay nada ilógico” en que la auto-refutación transcurra en un instante inefable.

Pero es hora, entonces, de que el coro irrumpa nuevamente y pregunte:
¿qué hay detrás de ese instante inefable?

Quizá todo se reduzca al análisis de una frase. Aristóteles, en *Metafísica*, IV, 4, 1006a 21-22 le exige al auto-refutador “no que diga algo que es o no es, sino algo que tenga significado para sí mismo y para otro. Esto ocurriría necesariamente con tal de que diga algo, pues, en caso contrario, un individuo tal no diría realmente nada ni para sí mismo ni para el otro”(οὐ τὸ ἀξιούv ἢ εἶναι τι λέγειν μὴ εἶναι ἀλλὰ σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ). En primer lugar, vemos que al decir, siempre se dice “algo” (τι) y no “una cosa” (πράγμα). De esa manera Aristóteles sentencia, a diferencia de la máxima estoica-megárica, que cuando digo “carro”, un carro no pasa por mi boca, o, en términos de Bertrand Russell, que “no nos comemos el significado de la palabra ‘torta’” [*we do not eat the*

¹⁸ Aristóteles afirma que “se deben preferir las cosas imposibles verosímiles a las posibles increíbles”(προαιρεῖσθαί τε δεῖ ἀδύνατα εἰκότα μᾶλλον ἢ δυνατὰ ἀπίθανα, *Poét.*, 1460a 26-27)

meaning of 'cake']. Esto resulta de vital importancia, ya que el sofista Gorgias, en su *Tratado sobre el no-ser*, tomando al pie de la letra la definición parmenídea de que hay una copertenencia entre “ser”, “pensar”, y “decir”, había formulado la aporía de que si la palabra dice el ser, entonces no hay manera de saber si esa palabra está develando el ser o lo está creando. Es decir, que “la ontología, tomada al pie de la letra, se convierte en una logología” (CASSIN, 2008, p.51). Y para evitar que el ser se convierta en un efecto del decir (en otros términos, algo incontrolable, homonímico, hiperontológico), Aristóteles mediatiza esa relación con la invención del significado. La palabra no designa un ente, sino que “decir algo” (λέγειν τι) siempre es “significar algo” y además “significar algo determinado y una sola cosa” (σημαίνειν τι τοδί ,*Met.*, 1006a30: 1006^a32) o “no significar nada en absoluto” (1006b5-7). Y “decir algo”, además, es una operación netamente binaria: la asignación afirmativa o negativa de un predicado¹⁹ (*Sobre la interpretación*, 17a 25).

Por otro lado, en tanto “algo” tiene sentido si significa “para sí mismo y para el otro”, la naturaleza del significado es eminentemente pública, un acuerdo comunitario que ante todo impugna la posibilidad de un lenguaje privado o relativo a un solo individuo.

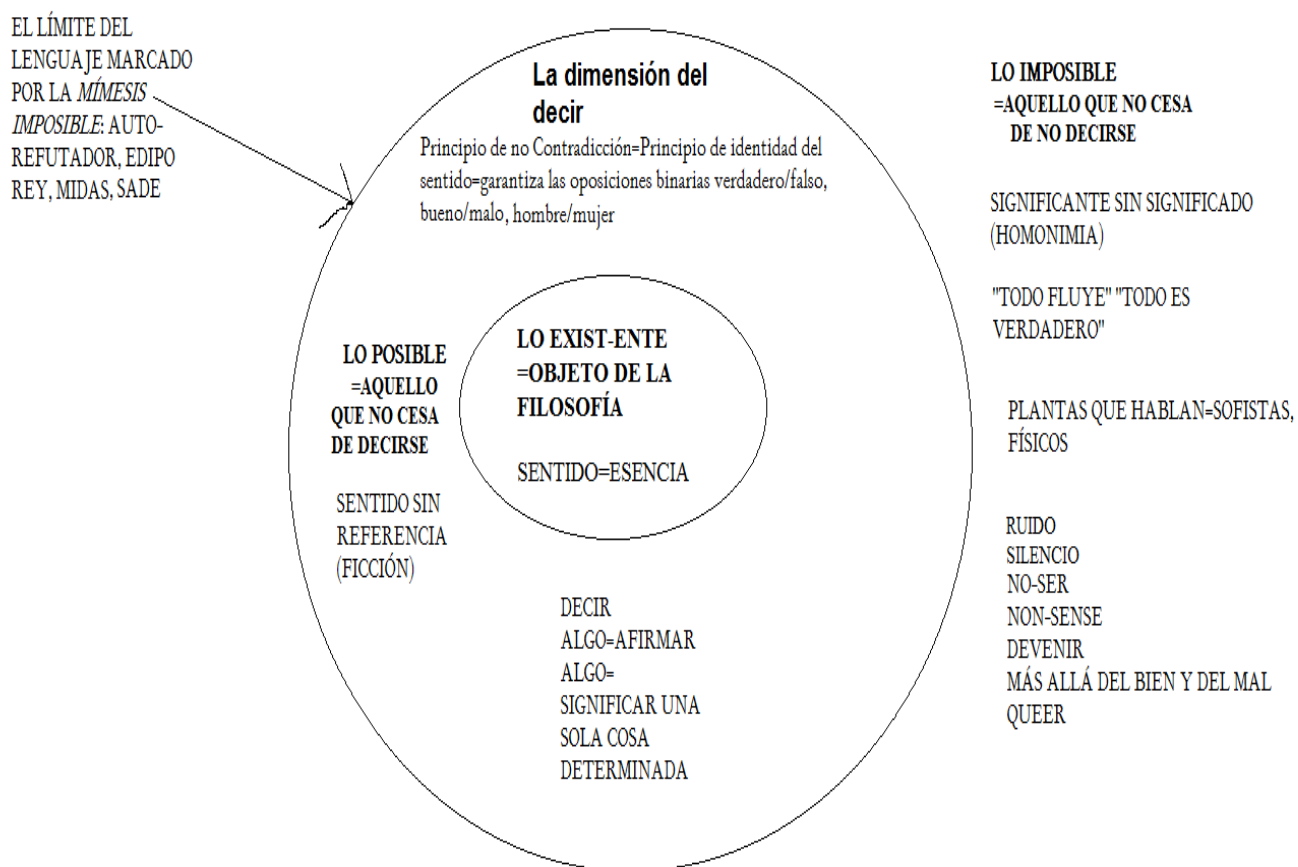
Pero no basta con estos agregados para desarticular la aporía sofística de la “adherencia total entre la palabra y el ser” (AUBENQUE, 1977, p.26), sino que, si la palabra no refiere a la cosa sino a su esencia, es preciso, para terminar de eliminar esa inmediatez entre discurso y objetos del mundo, que el sentido de las palabras no se funde necesariamente en la esencia (que sólo la hay de los existentes), sino que también haya sentido de palabras con referencia a entes sin existencia (el famoso “hirco-ciervo” de *Sobre la interpretación*, 16a16 y *Analíticos segundos*, 92b 29), ya que así la paradoja de no poder saber si “la palabra devela o inventa la cosa” no se sostiene²⁰.

¹⁹ Lo cual vuelve al lenguaje netamente declarativo, y elimina de la filosofía sus usos pragmáticos y fenomenológicos.

²⁰ Bárbara Cassin (2008, p.53) lo explica de la siguiente manera: “1) Nunca se pasa de la esencia al sentido, sino del sentido a la esencia 2) Se pasa del sentido a la esencia si y sólo si hay existencia;

La filosofía, entonces, se dedica a buscar las esencias, pero un discurso ficcional como el de la literatura es *posible*.

Si aceptamos todos estos supuestos inherentes a la naturaleza de “decir algo” (sumado al de que decir siempre es afirmar lo que se dice (*Met* 1006a21 y 1051b22-24)), entonces la auto-refutación del auto-refutador ocurre en un instante inefable, en el límite que distingue lo posible de lo imposible, ya que toda palabra encarnando el principio de no contradicción, tiene, o bien un solo significado, o bien directamente no existe. Y fuera del lenguaje y de la humanidad quedan la homonimia, el sentido sin referencia, en un mapa que podríamos trazar de la siguiente manera:



sólo los entes tienen por esencia el sentido de la palabra que los designa (así sucede con la palabra “hombre” y con el hombre) 3) Cuando no hay existencia, no se pasa a la esencia, pero la palabra tiene, con todo, un sentido (es el caso de la palabra hirco-ciervo)

Explicitados ya los supuestos que posibilitan la *imposibilidad*, la pregunta del coro, ahora, se precipita por sí sola: ¿se sostiene la auto-refutación inmediata de la negación del Principio si rechazamos los supuestos aristotélicos inherentes a la noción de “decir algo?”

En efecto, si recuperamos la relación directa entre la cosa y la palabra, al ser como un efecto del decir, el NO dejaría de asignar la negación de un predicado o lo negativo en la privación para convertirse en una producción extra-proposicional. Existe un uso, de hecho, en el griego, que los gramáticos llaman “negación expletiva” y que es el uso del “οὐκοῦν”, del “οὐ”, del “ἄρ' οὐκ” en la formulación de preguntas sin valor negativo, sino problematizante. ¿Y no es, en efecto, aquello que el *elenchós* socrático hace, producir problemas mediante preguntas? En la mayoría de los diálogos aporéticos de Platón encontramos este uso expletivo del NO: “¿la técnica de contradecir *no parece ser*, acaso, una cierta capacidad orientada al cuestionamiento de todas las cosas?” (“ἀτὰρ δὴ τὸ τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης ἄρ' οὐκ ἐν κεφαλαίῳ περὶ πάντων πρὸς ἀμφισβήτησιν ἰκανὴ τις δύναμις ἔοικ' εἶναι;” *Parménides*, 232e2-4); “¿*no* son lo mismo un arco, una lira, una flauta y todas las demás cosas? (“ { – ΣΩ.} **Οὐ** καὶ τόξον ὡσαύτως καὶ λύρα καὶ αὐλοὶ καὶ ἄλλα σύμπαντα;,” *Hippias menor*, 375e5); “:-¿*no* es un hombre bueno el que tiene un alma buena, y es malo el que la tiene mala?” (“{ – ΣΩ.} **Οὐκοῦν** ἀγαθὸς ἀνὴρ ὁ τὴν ἀγαθὴν ψυχὴν ἔχων, κακὸς

δὲ ὁ τὴν κακὴν;” *Hippias Menor*, 376b); “¿*no* es propio del mejor cuerpo tomar las posturas feas y malas voluntariamente, y es propio del peor cuerpo tomarlas involuntariamente?” (“{ – ΣΩ.} **οὐ** τοῦ βελτίονος σώματος ἔστιν ἐκόντος τὰ αἰσχρὰ καὶ πονηρὰ σχήματα σχηματίζειν, τοῦ δὲ πονηροτέρου ἄκοντος;,” *Hippias Menor*, 374b5)

Vemos que estos usos del NO no asignan negativamente un predicado en una preposición, sino que producen problemas, intentan conducir hacia una reflexión sobre algo que parecía incuestionablemente cierto. Un auto-refutador de estas características no intentaría afirmar como una verdad absoluta la negación proposicional del Principio, sino producir con el NO un problema aporético que

cuestione todo saber dogmático dado por supuesto sin justificación suficiente, y que se expresaría, siempre, en una pregunta:

“¿acaso no es cierto que ‘ser’ y ‘no-ser’ significan y no significan lo mismo?”

“¿podría ser posible que se dé y no se dé lo mismo a la vez en el mismo sentido?”

“¿no sucede que un individuo crea que lo mismo es y no es?”

Si insistimos en el uso expletivo del NO, encontramos más y más ejemplos dentro de la filosofía griega. Otro caso es el del “Οὐ μᾶλλον” “no esto más que aquello”, el término técnico mediante el cual los escépticos expresaban su *pathos* más propio: la *epojé*, la suspensión.

“Los escépticos”-escribe Diógenes Laercio en la vida de Pirrón (*Vitae philosophorum*, IV, 75) “no usaban esta expresión en sentido positivo ni negativo, pues, para refutar un argumento, decían: ‘No existe Escila más que la quimera’. Pero los escépticos eliminan hasta el mismo ‘no más que’, pues así como la existencia de la providencia no es más cierta que su inexistencia, así también el ‘no más que’ no es más cierto que su negación. Así como la proposición ‘todo discurso es falso’ dice que ella misma es (junto con todas las demás proposiciones) falsa, así también la fórmula ‘no más que’ dice que ella es no más de lo que no es. Y aunque esta expresión se presenta como una afirmación o una negación, ése no es el sentido en el que nosotros la empleamos, sino de un modo indiferente y en un sentido abusivo”

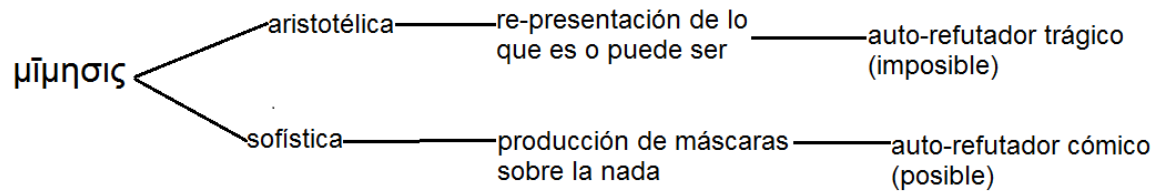
El “Οὐ μᾶλλον”, entonces, produce (DELEUZE, P.40) “una zona de indistinción, de ambigüedad”, donde “imposible ser y no ser en un mismo sentido y en un mismo respecto” no es más que “posible que ser y no ser en un mismo sentido y en un mismo respecto”. Un enunciado que no acepta como un dogma la negación, sino que sin “predicar nada de nada” (AGAMBEN, 2011, p.16) desiste tanto de la afirmación como de la negación, porque hay tantas razones para aceptar el principio como para rechazarlo.

Aparecería en este caso de vuelta el auto-refutador como una *potencia pura sin acto* que no sostiene *ni* un enunciado *ni* su contrario, proponiendo una ontología de la oscilación en voz media. Agamben asocia a este escéptico con el personaje literario de Bartleby el escribiente, el escriba que no escribe, y que ante cualquier proposición responde con la negación expletiva y anafórica: “preferiría no hacerlo”. El filósofo italiano afirma que (2001, p.116) esta potencia del no es la potencia perfecta y la figura extrema de la nada, preferiría no hacerlo es “el hilo secreto de la doctrina aristotélica de la potencia, lo que hace de toda potencia en cuanto tal una impotencia”. “La potencia, en cuanto que puede ser o no ser, se sustrae, por su propia definición, a toda condición de verdad y, ante todo, al más firme de todos los principios, al principio de no contradicción” (p.121)

A todas estas figuras aristotélica, socrática y escéptica del negador del Principio podríamos sumarles, además, su reverso paródico, que sería la *mímesis* del sofista. En tanto éste “ha eliminado el fundamento” (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, VII, 66), y, como afirma Aristóteles (*Retórica* III 18, 1419b3) “destruye la gravedad de los adversarios con el humor y su humor con la gravedad”, negaría el principio tal vez para mostrar que sin la preconcepción aristotélica de “decir algo”, que él de hecho no comparte, la negación del principio no se sostiene, o tal vez, en tanto el lenguaje es sólo un juego, para divertirse y ejercitar su capacidad retórica en un *Tratado sobre el ser y el no-ser*.

Aristóteles en la *Poética* desdeña los *medios* de la *mímesis* (al espectáculo, al vestuario, y al σκευοποιός, el “productor de máscaras”), por ser partes menores en el arte de la tragedia. De hecho, él necesita hacer verosímil que la imposibilidad lógica del “objeto” de la *mímesis*, la trama, lleva a que la puesta en escena del auto-refutador sea insostenible. Pero en tanto el sofista es un ilusionista (“θαυματοποιός” Platón, *Sofista*, 235b5), un “imitador” (“μίμητής”, *Sofista* 235a8) que produce “fantasmas” mediante una técnica “simulativa” (“{ΞΕ.} Τὴν δὴ φάντασμα ἀλλ' οὐκ εἰκόνα ἀπεργαζομένην τέχνην ἄρ' οὐ φανταστικὴν ὀρθότατ' ἂν προσαγορεύοιμεν;” *Sofista*, 236c3-4), podemos pensarlo en el papel del σκευοποιός, el “productor de máscaras”, haciendo grotescamente la *mímesis*

del auto-refutador, con el único propósito de cuestionar su *imposibilidad* posibilitándolo en un disfraz, porque detrás de la apariencia no hay ningún fundamento. Como para el sofista la *mímesis* es una producción de máscaras que se sostiene sobre la nada, se puede burlar y negar la universalidad a cualquier principio, y asegurarse así la an-arquía del ser y la homonimia de las palabras.



Para Deleuze (2009, p.296) el movimiento arquetípico de la metafísica es el del paso de lo hipotético a lo apodíctico. Así sucede con los supuestos correspondientes que en el caso de Platón (*República* VI, 511b) precipitan en el Uno-Bien, en el de Descartes en el *Ego cogito*, en el de Leibniz en el principio de lo mejor, y en el de Kant en el “imperativo categórico”. La novedad aristotélica consistiría en que en el personaje hipotético del auto-refutador encarna de manera in-mediata ese desplazamiento. Pero lo que proponen los negadores del principio de no contradicción no es el movimiento metafísico de lo hipotético a lo apodíctico, sino el de lo problemático a la pregunta, una propuesta del ser como lo enigmático, el ‘¿?-ser’ que denuncia a la vez al ser y al no-ser para “pluralizar las oposiciones binarias y sobredeterminar la contradicción” (DELEUZE, 2009, p.306)

Éxodo de los auto-refutadores que no se auto-refutan

Pero Aristóteles, para acallar esas voces problemáticas que cuestionarían su Ciencia Primera, necesita ocultarlas detrás de su figura del auto-refutador y de sus presupuestos de “decir algo”, necesita hacerlas *imposibles* y así echarlas, fuera de Tebas, fuera de la filosofía, del lenguaje y hasta de la humanidad, con los ojos reventados y la lengua cortada, a Edipo, a Bartleby, a los sofistas, a los físicos y a los escépticos, que marchan erráticos, desterrados y sin fundamento, pero con la convicción sola, suficiente, de que “una única cosa quiere y a la vez no quiere ser fijada con el nombre de Zeus: la sabiduría”

Bibliografía consultada

- AGAMBEN, G. (2001), "Bartleby o de la contingencia", *Preferiría no hacerlo* (trad. J. L. Pardo, Valencia, Pretextos, pp.93-136.
- ARISTÓTELES, *Poética* (trad. de Eduardo Sinnott), Buenos Aires, Colihue, 2009.
- ARISTÓTELES, *Metafísica* (trad. de Tomás Calvo Martínez), Barcelona, Gredos, 2007 .
- ARISTÓTELES, *Topicos* (trad. de M. Candel Sanmartín), Barcelona, Gredos, 2007.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (trad. de Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez), Barcelona, Gredos, 2007.
- ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, (trad. de Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez), Barcelona, Gredos, 2007.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, (trad. de Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez), Barcelona, Gredos, 2007.
- AUBENQUE, P (2008), "Sobre la noción aristotélica de aporía" (trad. de Graciela E. Marcos), Buenos Aires, Ficha de Cátedra.
- AUBENQUE, P (1974 [1966]), *Le probleme de l'etre chez Aristote*, Paris, Quadrige, 1966 (trad. cast. Madrid, Taurus, 1974), Cap.II.
- AUSTIN, J.L. (1982), *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*, (trad. de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi), Barcelona, Paidós.
- BATAILLE, G. (2001), *La felicidad, el erotismo, la literatura. Ensayos 1944-1961*. (trad. de Silvio Mattoni), Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- BELFIORE, E. (1985), "Pleasure, tragedy and Aristotelian psychology", *Classical Quarterly*, 35, 349-361.
- BLANCHOT, M (1967), *Sade y Lautréamont* (trad. de Marcia Cerretani), Buenos Aires, Ediciones del Mediodía.
- CALVO MARTÍNEZ, T. (1986), "El principio de no-contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico", *Méthexis I*, pp.53-70

- CAPPELLETI, A. (1980), "La teoría aristotélica de la fantasía", link, <http://goo.gl/hk0hB> (publicado originalmente en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XVIII, pp.115-123)
- CASSIN B. (2008), *El efecto sofístico* (trad. de Horacio Pons), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- CASSIN B. y NARCY M. (1989): *La decision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d' Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, Vrin, pp. 9-60.
- CASSINI, A. (1988), "La justificación aristotélica del principio de no contradicción frente al escepticismo radical", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XIV, N°3, pp.339-345.
- DEL BARCO, O. (2010), *La filosofía en el tocador del Marqués de Sade*, traducción, notas, e introducción por, Buenos Aires, Colihue.
- DELEUZE, G. (2009), *Diferencia y repetición* (trad. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece), Buenos Aires, Amorrortu.
- DELEUZE, G. (2006), "Bartleby, o la fórmula", *La literatura y la vida* (trad. de Silvio Mattoni), Córdoba, Alción.
- DELEUZE, G. y -GUATTARI, F. (2002 [1991], p.69), *¿Qu'est-ce que la philosophie?* (trad. cast. Thomas Kauf), Madrid, Editora Nacional.
- DERRIDA, J. (1967), *L'écriture et la différence*, Seuil, París.
- DERRIDA, J.(1972), "Ousia et grammè, note sur une note de *Sein und Zeit*", *Marges – de la philosophie*, París, Les Éditions de Minuit.
- FREUD, S. (1976), *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XVIII - Más allá del principio de placer, Psicología de la masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922). 1. Más allá del principio de placer (1920)*. (trad. de José Luis Etcheverry). Buenos Aires, Amorrortu.
- FYFE, W.H. (1968), *Aristotle's Art of Poetry. A greek view of poetry and drama*, with an introduction and explanations by, Oxford, Clarendon Press.
- GARCÍA YEBRA, V.(1992), *Poética de Aristóteles*, edición trilingüe por, Madrid, Gredos.
- HALLIWELL, S.(1986), *Aristotle's Poetics*, Londres, Duckworth.

- HAVELOCK, A.(1963), *Preface to Plato*, Oxford, Blackwell.
- HERÁCLITO, (2012), *Fragmentos* (trad. de Michel Nieva), Buenos Aires, Santiago Arcos (en prensa)
- KLOSSOWSKI (2005), “El monstruo”, *Acéphale* (trad. de Margarita Martínez), Buenos Aires, Caja Negra Editora, pp.26-29.
- LACAN, J. (1989), *Seminario 20: Aún* (trad. de Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre), Buenos Aires, Paidós.
- LE BRUN, A. (1997), “Georges Bataille o la representación maldita” (trad. de Fabienne Bradu), en *Vuelta*, n°253, pp.27-29.
- MARCOS, G (1999), “¿Se autorefuta el relativista Protágoras?”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXV, N°2.
- MÁRSICO, C. (2012) “Zonas de tensión dialógica”, Cap.III.
- NIEVA, M. (2012), “El personaje conceptual del “auto-refutador” en *Metafísica* IV, 4 como una necesidad formal y metodológica para la validación del Principio de No Contradicción”
- NIEVA, M. (2013), “El auto-refutador de *Metafísica* 4, IV y *lo imposible*: la negación del Principio de No Contradicción”
- PLATÓN, *Hippias menor*, Diálogos I (trad. de C. García Gual), Barcelona, Gredos, 2007.
- PLATÓN, *Menón*, Diálogos II(trad. de F.J. Oliveri), Barcelona, Gredos, 2007.
- PLATÓN, *República*, Diálogos V (trad. de Conrado Eggers Lan), Barcelona, Gredos, 2007.
- PLATÓN, *Parménides, Teeteto, Sofista, Político* Diálogos V (trad. de M.I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N. Luis Cordero), Barcelona, Gredos, 2007.
- ROSA, N. (1969), “Sade o el texto falso”, *Carta de un ciudadano de París*, Rosario, Editorial Aries, pp. 12-15.
- SINNOT, E.(1978), “Mímesis dramática y mímesis poética”, *Revista de filosofía latinoamericana*, IV, 7-8, 131-152.

-WITTGENSTEIN, L. (2004), *Investigaciones filosóficas* (trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines), Barcelona, Editorial Crítica/UNAM.

Diccionarios

– CHANTRAINE, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoires des mots*, Paris: Klincksieck.

– LIDDELL, H. G. - SCOTT, R. - JONES, H. S. (1968), *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.