

LA APORÍA DEL SER EN ARISTÓTELES: LENGUAJE, REALIDAD Y VERDAD

THE APORIA OF BEING IN ARISTOTLE: LANGUAGE, REALITY AND TRUTH

Enrique PÉREZ MORALES

Facultad de Estudios Superiores Acatlán

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | Naucalpan de Juárez, México

Contacto: 893320@pcpuma.acatlan.unam.mx

Resumen

Refutar el relativismo sofista (el *homo mensura* de Protágoras) es una de las tareas más urgentes que se propone la filosofía de Aristóteles. De aceptar su validez se borraría la distinción entre lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, la realidad y la ficción, el ser y el no-ser. El relativismo sofista, al rechazar la unidad esencial del ser y diseminar su significación hasta el infinito, impide la posibilidad de un conocimiento verdadero, justo y bueno sobre lo real, promoviendo un alarmante “todo vale”. Para rebatirlo, Aristóteles intenta demostrar que el ser (lo real) posee en sí una substancia esencial (*ousiā*) que le otorga estabilidad ontológica fuera de toda contingencia socio-histórica. La *ousiā* (esencia), al fijar la identidad del ser, garantiza la posibilidad de su referencia unívoca e inequívoca y, por tanto, del conocimiento y la verdad. Ahora bien, al momento de dar cuenta de la *ousiā* como fundamento de la unidad del ser, Aristóteles no hace sino abrir una aporía: la *ousiā*, el ser del que es (esencia), se dice de muchas maneras; existe una irreductible diversidad en su significación. La diversidad de significaciones remite a una pluralidad de esencias, lo cual señala, paradójicamente, la imposibilidad de la identidad fija y plena del ser, la imposibilidad de la unidad y estabilidad ontológica de lo real. El presente artículo tiene como objeto analizar y reflexionar críticamente esa aporía del ser en Aristóteles.

Abstract

Refuting sophist relativism (Protagoras' *homo mensura*) is one of the most urgent tasks proposed by Aristotle's philosophy. Accepting its validity would erase the distinction between good and evil, true and false, reality and fiction, being and not-being. Sophist relativism, by rejecting the essential unity of being and disseminating its significance to infinity, prevents the possibility of true and fair and knowledge about reality, promoting an alarming “anything goes”. To refute it, Aristotle demonstrates that being (the real) possesses in itself an essential substance (*ousiā*) that gives it ontological stability outside of all socio-historical contingency. The *ousiā* (essence), by fixing the identity of the being, guarantees the possibility of its univocal and unequivocal reference and, therefore, of knowledge and truth. Now, at the moment of accounting the *ousiā* as the foundation of the unity of being, Aristotle does nothing but open an aporia: the *ousiā* (essence) is said in many ways; there is an irreducible diversity in its significance. The diversity of meanings refers to a plurality of essences, which indicates, paradoxically, the impossibility of the full identity of the being, the impossibility of the unity and ontological stability of the real. The purpose of this article is to analyze that aporia of the being in Aristotle.



Palabras clave: *Sofistas (filosofía), lenguaje y lógica, homónimos, ontología, teoría del conocimiento*

Keywords: *Sophists (Philosophy), language and logic, homonyms, ontology, Theory of Knowledge*

Lenguaje y realidad: genealogía de una relación

Durante el siglo v a. c. (el “Siglo de Pericles”) y el siglo iv a. c., dos vertientes filosóficas sostendrán posturas antagónicas sobre la relación entre lenguaje y realidad: Protágoras de Abdera y los “sofistas”, por un lado, y Platón y Aristóteles por el otro. Influenciado por la doctrina de Heráclito (*Panta rei*), Protágoras sostendrá que, al presentarse el mundo terrenal como algo en constante cambio, y al estar comprendidos en este mundo no sólo los entes cognoscibles (las cosas), sino también el alma cognoscente (el ser humano), no puede admitir nada inmutable, universal o necesario. Por tanto, si las cosas y el ser humano son cambiantes, el conocimiento y la verdad tendrán que serlo de la misma manera. La implicación ontológica es que al reconocerse la movilidad de las cosas, se niega la estabilidad y unidad del ser y, por tanto, se afirma la imposibilidad de fijar la identidad estable y plena de las cosas. Si las cosas no tienen una identidad estable, si el sentido y el significado se diseminan hasta el infinito, entonces es imposible adquirir un conocimiento certero e inmediato sobre la realidad. Para Protágoras no existe un criterio estable y necesario que funja como fundamento para decidir sobre la verdad.

De estas consideraciones se desprende su famosa doctrina *homo mensura*: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son” (Protágoras, citado en Barrio Gutiérrez, 1984: 18). Para el filósofo de Abdera, toda verdad, todo conocimiento, todo lenguaje, es relativo; esto es, se encuentra en relación con algo o alguien: “dado que tú eres hombre y yo también, ninguna de las representaciones puede pretender con mayor derecho ser verdaderas, más bien hay unas más convenientes que otras” (Protágoras, citado en Barrio Gutiérrez, 1984: 20). La conclusión que de ello desprende Protágoras es que el lenguaje y su relación con la realidad, así como la validación de la verdad y el conocimiento, son producto de una convención social; es decir, son relativas a la

praxis social: “lo que a cada *polis* le parece justo y bello efectivamente lo es, mientras tenga el poder de legislar” (Protágoras, citado en Barrio Gutiérrez, 1984: 21).

Las proposiciones de Protágoras serán para Aristóteles (y para Platón antes que él)¹ despreciables no sólo por sus implicaciones lógico-epistémicas, sino también ético-morales. Definirá al sofista como “aquel que comercia con una sabiduría aparente y no real; es esencial al sofista desempeñar en apariencia el papel de sabio antes que serlo actualmente sin parecerlo” (Aristóteles, 1982a:1, 165a). Lo que la sofística amenaza con su retórica relativista y “creadora de fantasmas” es, piensa Aristóteles, la unidad esencial del ser. En la *Metafísica* Aristóteles (1988) afirma que “puede ser que la misma cosa sea al mismo tiempo ser y no-ser, pero no es posible desde el punto de vista del mismo ser” (iv, 5, 1010a). El estagirita insistía en que los sofistas admitieran “entre los seres, la existencia de otra sustancia que de ninguna manera esté sujeta ni al movimiento, ni a la destrucción, ni a la generación” (Aristóteles, 1998: iv, 5, 1010a). Su consideración se basaba en la creencia de que las cosas poseen en sí mismas una sustancia esencial que no es susceptible al cambio: “debemos demostrarles que existe una realidad inmóvil y convencerlos” (Aristóteles, 1998: iv, 5, 1010a). Y es que si se demuestra que algo ha sido y será por sí mismo, es evidente que todas las cosas no serán ya relativas a la opinión.

En efecto, la condición de posibilidad del conocimiento y la verdad, de la referencia unívoca e inequívoca del ser, es postular lo real como un ámbito ontológicamente estable de cosas ya dadas fuera de toda determinación sociohistórica. Es necesario, pues, garantizar la transparencia del lenguaje y la relación directa e inmediata del alma con el ser. Así, frente al relativismo de los sofistas, Aristóteles planteará como alternativa una doctrina que afirma que la realidad contiene en sí misma una sustancia inmutable que la hace ser lo que es y, por tanto, puede ser aprehendida de manera unívoca e inequívoca por el alma. En otras palabras, la condición de posibilidad del conocimiento y la verdad es la determinación de la identidad del ser como presencia fija y estable fuera de toda contingencia, ajena a la temporalidad y la historicidad.

1 Platón es especialmente crítico con los sofistas, y en particular con Protágoras. A este último le dedica varios *Diálogos* en los cuales explícita o implícitamente intenta refutar sus ideas (por ejemplo, *Protágoras*, *Gorgias*, *Crátilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *República*). En el *Sofista* los llama “falsos filósofos”, “comerciantes de falsa sabiduría”, “cazadores interesados de gente rica”, “vendedores caros de ciencia falsa y aparente”, “charlatanes que imitan la realidad y crean fantasmas para engañar” (Platón, 1985: 221a-232a).

Ahora bien, al momento de apelar a la sustancia esencial como fundamento último de la unidad y estabilidad ontológica de lo real, como aquello que detiene el libre juego de la significación y permite el conocimiento verdadero y unívoco del ser, surge en el discurso de Aristóteles una aporía: el ser se dice de muchas maneras; existe una irreductible diversidad en su significación. Si la sustancia esencial es el fundamento del ser, si ella significa inmediatamente el ser, ¿por qué no basta para significarlo? ¿Por qué, desde el momento en que el ser se dice, se dispersa en una pluralidad de significaciones? Cuando Aristóteles intenta suprimir el relativismo sofista a través de afirmar la unidad del ser, no hace sino demostrar su pluralidad: la diversidad de significaciones remite a una pluralidad de esencias, lo cual señala, paradójicamente, la imposibilidad de la identidad fija y plena, la imposibilidad de la estabilidad ontológica de lo real. La aporía del ser en Aristóteles consiste, como se analizará con más detalle a continuación, en afirmar lo que rechaza: la inestabilidad ontológica del ser y la contingencia del acto de referir; cierto relativismo en la relación entre el lenguaje y la realidad y, por ende, en el conocimiento y la verdad.

La esencia del lenguaje y el problema de la homonimia

Al inicio de “Sobre la interpretación”, Aristóteles (1995) define el lenguaje de la siguiente manera:

lo que hay en el sonido [*phoné*, ‘voz’] 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 aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también son las mismas. (16a)

De esa definición podemos desprender tres observaciones. La primera es que la voz, el lenguaje, es pura exteriorización de un contenido ya significado, de un signo ya aprehendido previamente por el alma. Aristóteles distingue el lenguaje (la voz y la escritura) del pensamiento como acto cognitivo (los estados del alma), y al hacer esto

atribuye no más que una relación de pura expresividad entre ellos. Es decir, como ya lo notaría Derrida (2013a: 231), lenguaje y lengua se consideran la exterioridad contingente del pensamiento, del sentido pensable y significable. Al considerar al lenguaje como pura exterioridad contingente, lo que se encuentra en relación directa con el ser no es el habla ni la escritura, sino el alma. De esta manera, el lenguaje no podrá sino repetir o reproducir un contenido de sentido y significado ya constituido sin él y antes que él. Siguiendo a Derrida (2013b: 201), si el lenguaje sólo profiere un sentido ya constituido, es esencialmente re-productor, es decir, improductivo. La distinción pensamiento/lenguaje, con la consiguiente consideración de contingente y secundario del segundo término, es lo que se encuentra detrás del juicio, muy aceptado hasta el día de hoy, de ver al lenguaje como un no problema dentro de las reflexiones epistemológicas, ya que se trata esencialmente de un conducto neutro que, a manera de un espejo o ventana, refleja una realidad ya constituida.

La segunda observación es que el lenguaje, como exteriorización del pensamiento, reviste de un carácter convencional. A pesar de que Aristóteles considera al lenguaje como una exteriorización de los “estados del alma”, no duda en concederle una cierta autonomía. Es decir, aceptar la diversidad de lenguas obliga a admitir una naturaleza relativa y convencional del lenguaje (de allí que Aristóteles lo caracterice como *símbolo*).² Pero admitir el convencionalismo es admitir, a su vez, la pluralidad de significaciones. Si, como afirma Aristóteles (1982a: 1, 165a), en toda discusión es imposible alegar las cosas mismas, y en vez de las cosas debemos usar sus nombres a modo de símbolos, y puesto que una palabra, un nombre, en cuanto símbolo, puede tener varios significados, ¿cómo garantizar la comunicación? ¿Cómo no caer en la ambigüedad y el equívoco? La naturaleza convencional y relativa del lenguaje abre el juego de la diseminación del sentido, el juego de la identidad, la contingencia de la referencia plena.

2 Aristóteles distingue entre “símbolo” (σύμβολον, *símbolon*) y “signo” (σημεῖον, *sēmeîon*). Como afirma Pierre Aubenque (2008: 95-104), Aristóteles ocupa la palabra *símbolo* para referir una relación convencional y contingente en la significación de las palabras, mientras que *signo* la utiliza para referir una relación natural y necesaria entre el significado y las cosas: un signo es la unidad del significado con la referencia.

Por tanto, la pluralidad de significaciones u *homonimia*, como la llamará Aristóteles (1982c: 1a), es un problema del lenguaje que hay que erradicar. Y este vicio sólo puede ser destruido con la univocidad, con la designación *propia* frente a la *impropia*, y con la relación unívoca entre la palabra y la cosa, el significado y la referencia:

por “significar una sola cosa” entiendo lo siguiente: si “hombre” es “tal cosa”, y si algo es un hombre, “tal cosa” será la esencia del hombre. Y nada importa tampoco que alguien diga que significa varias cosas, con tal de que sean limitadas, pues a cada concepto se le podría imponer un nombre diferente; por ejemplo, si dijera que “hombre” no significa una cosa sino varias, una de las cuales sería “animal bípedo”, pero habría también otros significados aunque limitados en cuanto a número, pues se impondrá un nombre particular a cada concepto; y si no [se impusiera] sino que se dijera que significa infinitas cosas, es claro que no podría haber razonamiento [diálogo, entendimiento]; pues el no significar una cosa es no significar ninguna, y si los nombres no significan nada, es imposible dialogar unos con otros, y en verdad, también consigo mismo. No es posible pensar algo si no se piensa en una cosa, por tanto debe imponerse un nombre a cada cosa. Quedamos, pues, el nombre tiene un significado, y un significado único. (Aristóteles, 1998: IV, 4, 1006a-1006b)

Un lenguaje equívoco, un lenguaje que permita la diseminación de sentido, dejaría de ser significante; se suprimiría a sí mismo. Dicho en otras palabras, el lenguaje no es lo que es, lenguaje, más que cuando puede dominar la polisemia. Cuando la homonimia es irreductible, cuando no hay unidad de sentido y se permite el libre juego de la significación, nos encontramos fuera del lenguaje (Derrida, 2013c: 287). Para estar dentro del lenguaje es necesario, pues, detener el juego de la polisemia asignando a cada cosa un nombre y un sentido único. Pero tal sugerencia es ir en contra de la doctrina convencionalista sobre el lenguaje, misma que Aristóteles plantea y acepta; por tanto, es ponerse en contradicción consigo mismo. Desde el momento en que se admite que *la escritura no es la misma para todos los hombres; las palabras habladas no son tampoco las mismas*, el procedimiento de la homonimia puede proseguir y complicarse hasta el infinito. ¿Cómo pararla? ¿A qué apelar para no caer en contradicción? ¿Cómo se puede llegar a un conocimiento que tenga validez universal y necesaria de un conjunto de realidades diverso y plural?

La tercera observación es que, mientras que el lenguaje es *símbolo* del pensamiento (pues reviste de un carácter convencional y relativo), el pensamiento mismo es *signo* de las cosas exteriores (pues el alma mantiene una relación directa con el ser). Así, a la distinción entre lenguaje y pensamiento, Aristóteles agrega otra: pensamiento y cosas. Se trata de la idea de que las cosas sensibles consisten en un ámbito exterior ontológicamente estable que forma ella misma una realidad en sí. Si éste no fuera el caso, si las cosas no son independientes del ser que siente, advierte, “se viene a parar entonces al sistema de Protágoras” (Aristóteles, 1998: ix, 3, 1047a). Nuestro filósofo considera que mientras la escritura y la voz tienen una naturaleza convencional, el pensamiento y las cosas son universales e idénticos a todos. ¿Cómo es posible esto? La relación entre lenguaje, pensamiento y realidad la explica Aristóteles bajo las distinciones de *ser en acto/ser en potencia*, por un lado, y, lo que comprende el meollo del asunto, *sustancia/accidente* por otro. Veamos la primera distinción. Ésta la ocupa el estagirita para explicar el movimiento y el cambio. *Ser en acto* lo entiende como actualidad, como las cosas son y están siendo ahora; por *ser en potencia* entiende la facultad que tienen las cosas de poder cambiar o mudar; señala lo posible, lo que puede llegar a ser.

Así, dice, “Un ser tiene la potencia en tanto que tiene un poder de obrar, poder, no absoluto, sino sometido a ciertas condiciones, en las que va embebida la de que no habrá obstáculos exteriores” (Aristóteles, 1998: ix, 5, 1048a). Ahora bien, prosigue Aristóteles, “toda potencia puede pasar al acto” (1048a). Esto supone que en un mismo ser se encuentran al mismo tiempo los contrarios, el ser y el no-ser. La aporía es evidente, pues el mismo objeto posee al mismo tiempo varias identidades: es lo mismo y lo otro de una vez; posee la potencia de ser otro mientras es el mismo. Sócrates joven deviene Sócrates viejo pero nunca deja de ser Sócrates. Si las cosas, como afirma Aristóteles, siempre son idénticas, es decir, las mismas independientemente del hombre, ¿cómo es posible que lo mismo pueda convertirse en otro sin dejar de ser lo mismo? ¿Por qué el ser es lo que es y, a la vez, no es lo que es? Se presenta el mismo problema que con la homonimia en el lenguaje.

Aristóteles intentará resolver ambas aporías con la distinción *sustancia/accidente*. En efecto, afirma Aristóteles (1988):

Es posible en cierto modo que el no-ser produzca algo, y en otro modo esto es imposible. Puede suceder que el mismo objeto sea al mismo tiempo ser y no-ser, pero no desde el mismo punto de vista del ser. En potencia es posible que la misma cosa represente los contrarios; pero en acto, esto es imposible. Por otra parte, nosotros reclamaremos la existencia en el mundo de una *sustancia* que no es susceptible ni de movimiento, ni de destrucción, ni de nacimiento” (IV, 5, 1009a).

Aristóteles apelará al concepto de οὐσία (*ousiā*, ‘sustancia esencial’, ‘esencia’) para referir a la esencia que tienen las cosas y que hace que sean lo que son. Es gracias a la esencia o sustancia que las cosas aparecen en su plena identidad; la *ousiā* es, como en Platón, la salvaguarda de la identidad, el cerco que resguarda el aspecto exacto de las cosas; la *ousiā* es presencia, la presencia de la forma precisa de cada ser. Así, dice Aristóteles (1988), la forma sustancial es lo que es propiamente un ser, es “la causa intrínseca de la existencia de los seres” y “el carácter propio de cada ser, carácter cuya noción es la definición del ser, es la esencia del objeto, su sustancia misma” (v, 7, 1012a). La *ousiā*, por tanto, es “la sustancia de un ser o la esencia o lo universal, o el género, o el sujeto. El sujeto es aquel del que todo lo demás es atributo, no siendo el atributo de nada”, y más adelante agrega: “la esencia de un ser es este ser en sí. Ser tú no es ser músico; tú no eres en ti músico, y tu esencia es lo que eres tú en ti mismo” (Aristóteles, 1998: VII, 4, 1029b).

Es por la esencia que las cosas siempre son en sí mismas, independientemente del hombre. De esta manera, afirma el filósofo, “es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto, en un tiempo y bajo la misma relación” (Aristóteles, 1998: iv, 3, 1005b). Así, la esencia o sustancia detiene en el ser el juego de los contrarios fijando con ello su identidad. Si bien los contrarios pueden coexistir en un mismo ser, esto sólo es en potencia pues pueden o no acontecer; es decir, no existen al presente como acto. Por el contrario, la sustancia es presencia y por tanto siempre acto, “de donde se sigue evidentemente que el acto bajo la relación de la sustancia es anterior a la potencia” (Aristóteles, 1998: ix, 8, 1050b). Más aún, insiste Aristóteles (1998), “que por medio de la reducción al acto se descubre lo que existe en la potencia; y la causa de esto es que la actualidad es la concepción misma. Luego del acto se deduce la potencia; luego por el acto también se la conoce”

(ix, 8, 1050b). La condición de posibilidad del principio aristotélico de no contradicción es la *ousiā* como presencia y plenitud del ser.

Por otro lado, el accidente, en oposición a la sustancia, será todos aquellos atributos que se predicán del ser, que no son necesarios para que sean lo que son ni modifican la esencia misma de cada ser: “Lo que no subsiste, ni siempre, ni en mayor número de casos, es lo que llamamos accidente [...] Es accidente que el hombre sea blanco, porque no lo es ni siempre ni ordinariamente; pero no es accidental el ser animal” (Aristóteles, 1998: vi, 2, 1026b). El accidente, por tanto, pone en peligro la presencia plena del ser, quiebra la identidad, la homogeneidad y la unidad, pues señala la contingencia, el azar y lo inusual:

Significar la esencia de un ser es significar la identidad de su existencia. Luego, si lo que constituye la existencia del hombre es lo que constituye la existencia del no-hombre, no habrá identidad. De suerte que es preciso que esos de que hablamos [los sofistas] digan que no hay nada que esté marcado con el sello de la esencia y de la sustancia, sino que todo es accidente. En efecto, he aquí lo que distingue la esencia del accidente: la blancura, en el hombre, es un accidente; y la blancura es un accidente en el hombre, porque es blanco, pero no blancura. (Aristóteles, 1998: iv, 4, 1007a)

Es preciso, pues, excluir del sistema el peligro del accidente, ya que él impide el conocimiento y el discurso: “Se ve claramente que no hay ciencia de lo accidental. Toda ciencia tiene por objeto lo que acontece siempre y de ordinario. ¿Cómo sin esta circunstancia puede uno mismo aprender o enseñar a otros? Para que haya ciencia es indispensable la condición del siempre o del frecuentemente [...] Digo que no hay ciencia porque la ciencia de un ser es el conocimiento de la forma sustancial de este ser” (Aristóteles, 1998: vi, 2, 1026b). En efecto, la condición de posibilidad del conocimiento es la estabilidad y permanencia del objeto. En este sentido, la ciencia de la que Aristóteles habla debe abstraer del objeto toda determinación espacio-temporal; dicho en otras palabras, la función de la ciencia es la de derivar la historicidad. Es por ello que, según Aristóteles, la contingencia, el azar, y lo inusual están fuera de la ciencia, no imparten conocimiento y, por tanto, están del lado del no-ser; incluso, es un absurdo formar juicio respecto a ellos: “Por otra parte, es un absurdo formar juicio sobre la verdad al tenor de los objetos

sensibles que vemos que mudan sin cesar y no persisten nunca en el mismo estado. En lo seres que permanecen siendo siempre los mismos, y no son susceptibles de ningún cambio, es donde debe buscarse la verdad” (Aristóteles, 1998: xi, 6, 1063a).

Así, para Aristóteles, conocer significa aprehender la esencia de las cosas: “creemos conocer mejor una cosa, cuando sabemos cuál es su naturaleza” (1998: vii, 1, 1028a). De aquí resulta la doctrina de la verdad como adecuación o correspondencia, es decir, la consideración de que algo es verdadero en cuanto se parezca a su referente: “si lo que es una cosa se aproxima más a ella, debe haber algo verdadero, de lo cual será lo más verdadero más próximo”. (Aristóteles, 1998: iv, 4, 1008b) Y si lo más verdadero es lo que más se aproxima o reúna con la sustancia, lo falso será aquello que se aleje o separe de ella:

Pero el ser propiamente dicho es sobre todo lo verdadero; el no-ser lo falso. La reunión o la separación, he aquí lo que constituye la verdad o falsedad de las cosas. Por consiguiente, está en lo verdadero el que cree que lo que realmente está separado está separado, que lo que realmente está unido está unido. Pero está en lo falso el que piensa lo contrario de lo que en circunstancias dadas son o no son las cosas. Por consiguiente, todo lo que se dice es verdadero o falso, porque es preciso que se reflexione lo que se dice. No porque creamos que tú eres blanco, eres blanco en efecto, sino porque eres en efecto blanco, y al decir nosotros que lo eres, decimos verdad. (Aristóteles, 1998: ix, 10, 1051b-1052a)

Ahora bien, hay que notar que para Aristóteles el lugar de la verdad y la falsedad no está en las cosas mismas, sino en el pensamiento: “lo verdadero y lo falso [...] la conveniencia o inconveniencia sólo existen en el pensamiento” (1998: vi, 5, 1027b). Y es así porque la esencia siempre existe en acto (como presencia) y no en potencia; es decir, las cosas tienen, ya en sí mismas, una forma sustancial determinada, por lo que “sólo se puede estar en lo falso accidentalmente cuando se trata de esencias [...] Luego no puede haber error respecto a seres que tienen una existencia determinada, que existen en acto; solamente hay o no pensamiento de estos seres” (Aristóteles, 1998: ix, 6, 1048a). Así, el hombre, en tanto ser con alma, pensamiento y sensaciones, es el que juzga sobre la realidad: “En efecto, jamás la misma cosa parece dulce a los unos, amarga a los otros, a menos que en los unos el sentido, el órgano que juzga los sabores en cuestión, esté viciado o alterado” (Aristóteles, 1998: ix, 6, 1048a). Esto último determinará el

sentido de la esencia de la verdad. Como afirma Heidegger (1953), la verdad no sólo se entenderá como ἀλήθεια (*alētheia*, desocultamiento de la esencia del ser) sino como ὁμοίωσις (*homoiōsis*, correspondencia del pensamiento con la esencia del ser) también entendido como rectitud, justeza o justicia al observar y decir el ser. En otras palabras, el pensamiento tiene la tarea de desocultar, re-presentar, justa y exactamente la esencia del ser. En adelante, este carácter de la verdad como correspondencia entre la representación enunciativa y la esencia del ser registrá todo el pensamiento occidental.

La aporía del ser y la metáfora de la esencia

Recapitulemos un poco. Aristóteles distingue entre lenguaje y pensamiento, estableciendo entre los dos una relación puramente empírica, es decir, considerando al lenguaje como un medio contingente del pensamiento, como símbolo de los “estados del alma”. Como tal, el lenguaje adquiere un estatus convencional que señala el problema de la homonimia, es decir, el inconveniente de las múltiples significaciones. Aristóteles considera que la homonimia, al impedir la comunicación, debe ser erradicada. Así, apela a la necesidad de la univocidad, a la relación directa e inequívoca entre la palabra y la cosa, el significado y la referencia.

Pero la simple petición de univocidad no erradica el problema, pues realmente no hay nada que impida el libre juego de la significación. Por tanto, Aristóteles apela a concepciones *a priori* y universales para parar y estabilizar la homonimia. De esta manera, además de la fundamental oposición ser/no-ser, se vale de las distinciones acto/potencia por un lado, y sustancia/accidente por el otro. Con ello, Aristóteles piensa que las cosas tienen una esencia intrínseca que hace que sean lo que son, permitiendo la unidad de la identidad y, por tanto, de significación. Lo que de ello se desprende es que las cosas, al tener una forma sustancial, al ser dicha forma presencia plena, siempre son por sí mismas, haciendo posible su aprehensión para formar un juicio y un discurso unívoco sobre ellos. Así pues, apelar a la esencia como fundamento del ser es el intento de Aristóteles por erradicar el problema de la homonimia. Sin embargo, esta solución, lejos de dar certidumbre, encierra en sí misma una dificultad más: la ambigüedad por la pregunta sobre el ser y la aporía de la esencia. En efecto, el fundamento presenta en sí mismo el problema de la homonimia.

Aristóteles, al intentar dar solución al problema de la homonimia, tropieza con la irreductible pluralidad de las significaciones del ser:

El ser se entiende de muchas maneras, según lo hemos expuesto anteriormente [...] Ser significa ya la esencia, la forma determinada, ya la cualidad, la cantidad o cada uno de los atributos de esta clase. Pero entre estas numerosas acepciones del ser, hay una acepción primera; y el primer ser es sin contradicción la forma distintiva, es decir, la esencia [...] El eterno objeto de todas las indagaciones pasadas y presentes, la pregunta que eternamente se formula: ¿qué es el ser?, viene a reducirse a esta: ¿qué es la esencia? (Aristóteles, 1998: VII, 1, 1028a)

Vemos entonces que el ser significa no sólo la sustancia, sino también todo el conjunto de categorías. De esta manera, como observa Aubenque (2008: 159), se podría dirigir a Aristóteles lo que Sócrates objeta a Menón cuando, interrogado acerca de la esencia de la virtud, responde mostrando un “enjambre de virtudes”: el ser es la esencia, es la cualidad, es la cantidad, es el tiempo, es el lugar, etcétera. La pregunta *¿qué significa el ser?* no tiene una respuesta única o, al menos, unívoca. Ante esto, Aristóteles planteará que, a pesar de la existencia de muchas maneras de significar el ser, “estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza, no habiendo entre ellos sólo comunidad de nombre” (1998: IV, 2, 1003b). Esta misma naturaleza o fundamento es, como ya vimos, la *ousiā*, la esencia. Sin embargo, surge la pregunta: si la esencia es el fundamento del ser, si ella significa inmediatamente el ser ¿por qué no basta para significarlo? ¿Por qué, desde el momento en que el ser se dice, se dispersa en una pluralidad de significaciones? Como afirma Aubenque (2008: 168), las categorías del ser, que no son la esencia en sí, acaban por ser las múltiples significaciones de la ambigua relación con la esencia y el ser.

Nos encontramos con un par de problemas importantes. Por un lado, se sigue manteniendo la ambigüedad de la pregunta por el ser: precisamente porque el ser tiene muchos sentidos, nunca se ha terminado de plantear y responder la pregunta *¿qué es el ser?* El ser está siempre más allá de sus significaciones: si bien se dispersa en ellas, no se agota en ellas y, si bien cada una de las categorías significan el ser, todas las categorías juntas nunca serán el ser entero (Aubenque, 2008: 162). Por otro lado, si apelar a la esencia como fundamento del ser, y por tanto de la univocidad,

no basta para significar el ser. Esto quiere decir, paradójicamente, que la *ousiā* no puede funcionar como fundamento, sino que es ella misma una categoría, es decir, una manera más de significar el ser. Como afirma Aubenque (2008), la esencia, entonces, no está más allá ni más acá de las categorías, como podría esperarse de un fundamento, sino que es el primer término de una serie, o sea, de un conjunto donde hay anterioridad y posterioridad, y al cual pertenece ella misma: el fundamento es, en este caso, inmanente a la serie (167).

Se hace evidente, pues, que existe una irreductible pluralidad de significaciones del ser. Así, llevando hacia el extremo las implicaciones en las ideas de Aristóteles, podemos decir que la pluralidad de significaciones nos remite a una pluralidad de esencias, lo cual, a su vez, nos llevan a afirmar la pluralidad del ser, que, finalmente, señala la imposibilidad de la unidad y la identidad plena. Vemos entonces que la exigencia de Aristóteles de suprimir la homonimia apelando a un fundamento (la esencia) revela, a un tiempo, la exigencia de univocidad y la imposibilidad de alcanzarla: la homonimia del ser no es, por tanto, un accidente o imperfección del lenguaje que habría que superar. Si es así, si la polisemia es irreductible y la búsqueda por univocidad infinita, entonces habría un viraje en lo que Aristóteles considera que es estar fuera del lenguaje: el exterior se convierte en el interior, el afuera del lenguaje es ya el adentro del mismo.

Ahora bien, la problemática de la relación entre categorías, esencia y ser (es decir, la problemática sobre las maneras que tiene el ser de decirse o significarse) conecta con la problemática de la teoría aristotélica sobre la analogía del ser y su concepción de la metáfora; es decir, la cuestión de la relación entre lenguaje literal y lenguaje figurativo. En efecto, ya lo comprobaremos, el concepto aristotélico de metáfora —que ha tenido la influencia y los efectos históricos más poderosos— pertenece al sistema de interpretación metafísica que, como una cadena, conjunta las oposiciones sustancia/accidente, acto/potencia, sinonimia/homonimia, propio/impropio, adentro/afuera, etcétera., las cuales hemos venido explicando.

La cuestión de la metáfora nace de una pregunta que Aristóteles se resuelve a responder: ¿cómo es que una cosa puede ser significada por varias palabras sin que aquella pierda la unidad de su identidad? Y a la inversa, ¿cómo una palabra puede significar varias cosas sin que el sentido se pierda? Como ya vimos, a pesar de que el ser se diga de muchas maneras, esas maneras se refieren a una misma naturaleza: la esencia. Aristóteles (1998) lo explica así:

Así como por sano se entiende todo aquello que se refiere [que se relaciona, que tiene relación [...] a la salud, lo que la conserva, lo que la produce, aquello de que ella es signo y aquello que la recibe; y así como por medicinal puede entenderse todo lo que se relaciona con la medicina, y significar ya aquello que posee el arte de la medicina, o bien lo que es propio de ella, o, finalmente, lo que es obra suya, como acontece con la mayor parte de las cosas; en igual forma el ser tiene muchas significaciones, pero todas ellas se refieren a un principio único. (IV, 2, 1003b)

Es válido que varias cosas pueden ser significadas con una palabra o, igualmente, una cosa por varias palabras, porque existe entre ellas una conexión racional que no es fortuita, azarosa o contingente. Esa conexión, que el filósofo funda en la proporción o igualdad de dos relaciones, es lo que Aristóteles (1974) llama *analogía*. Ilustrándolo con un ejemplo, dice: “si la vejez es a la vida lo que la tarde es al día, podrá decirse por analogía que la tarde es la vejez del día, o que la vejez es la tarde de la vida” (21, 1457b). Desde este punto de vista, la analogía sugerida por Aristóteles aparece como una especie de la metáfora.

Ahora bien, la definición y el sentido de la metáfora tienen su lugar en la ontología aristotélica, dentro de la *Poética*, que a su vez se abre como un tratado de la mimesis. El gesto de incluir a la metáfora dentro de la poética no tiene nada de fortuito. La mimesis, como imitación, es acompañada de la percepción del parecido o la similitud: “siendo el poeta imitador a manera del pintor o de cualquier otro autor de retratos, ha de imitar con precisión los originales [...] y estas cosas las expresa con su habla por medio de metáforas” (Aristóteles, 1974: 1, 1447a). La imitación será caracterizada como algo natural en el hombre y tendrá para Aristóteles (1974) dos propiedades de suma importancia: un efecto de conocimiento y un efecto estético:

Parece cierto que dos causas, y ambas naturales, han concurrido generalmente a formar la poesía. Porque lo primero, el imitar, es connatural al hombre desde niño, y en esto se diferencia de los demás animales, que es inclinado a la imitación, y por ella adquiere las primeras noticias. Lo segundo, todos se complacen con las imitaciones, de lo cual es indicio lo que pasa en los retratos; porque aquellas cosas mismas que miramos en su ser con horror,

en sus imágenes al propio las contemplamos con placer, como las figuras de fieras feroces y los cadáveres. El motivo de esto es que el aprender es cosa muy deleitable, no sólo a los filósofos, sino también a los demás. (4, 1448b)

Desde este punto de vista, la metáfora será una derivación de la mimesis, y Aristóteles la definirá como “la transferencia [desplazamiento, transporte] del nombre que designa una cosa a otra cosa, transferencia que se da ya del género a la especie, ya de la especie al género, o de una a otra especie, o bien por analogía” (1974: 21, 1457b). Hacer metáforas es ver el parecido entre las cosas, y al hacerlo sustituir entre ellos sus nombres propios. Así, la metáfora es propia de la nominación o, mejor dicho, la metáfora es propia, es buena, cuando la transferencia de nombres se hace con propiedad. Recordemos que, para Aristóteles, “el nombre designa la esencia, y designa un objeto único” (1998: IV, 4, 1006b), de esta manera la metáfora consistirá en una sustitución de nombres propios que, en tanto tales, tienen ya un sentido y un referente fijos. Por tanto, la condición de la metáfora, de la buena metáfora, es la univocidad del nombre y la palabra.

Aristóteles insiste que “los nombres y las palabras específicos hacen el estilo claro y no oscuro” (1999: III, 5, 1407a), por ello en el empleo de metáforas se debe “hablar con palabras propias y no con términos abstractos; y no servirse de palabras ambivalentes, a no ser que se busque lo contrario a la claridad, cosa que se hace cuando no se tiene qué decir, pero se finge decir algo” (Aristóteles, 1999: III, 5, 1407b). La metáfora debe buscar la unidad del sentido entre la multiplicidad de significantes. Quien, en el uso de metáforas, haga lo contrario y se rinda a la dispersión, al equívoco y al lenguaje oscuro no será poeta, sino sofista: “De los nombres, los homónimos o equívocos son útiles al sofista —ya que en ellos basa sus artimañas—; al poeta le son útiles los sinónimos” (Aristóteles, 1999: III, 2, 1404b-1405a). De allí que, para el estagirita, la metáfora por excelencia sea la analogía.

Como efecto de la mimesis y manifestación de la analogía, la metáfora aparecerá como un cuasisilogismo, cuya característica esencial es la percepción del parecido (Derrida, 2013c: 279). Esta percepción tendrá, para Aristóteles, propiedades tanto estéticas como epistémicas. Por un lado, la metáfora posee propiedades estéticas, ya que “pone bajo los ojos”, con vivacidad e ingenio, lo que la comparación más monótona reconstruye indirectamente. Percibir un parecido escondido y poder sustituir

un término por otro es manifestación de genio e inteligencia (Derrida, 2013c: 284). Por otro lado, la metáfora posee efectos de desconocimiento, porque percibir los parecidos es también develar la verdad de la naturaleza. Siendo la univocidad el ideal del lenguaje para dar a conocer la cosa misma, así los giros y desplazamientos metafóricos serán mejor en cuanto más nos aproximen a la verdad, a la esencia y a la propiedad de las cosas. Determinada así, la metáfora está ligada a la identidad, al sentido y a la verdad del discurso (Derrida, 2013c: 286).

Vemos, entonces, que, dentro del gran sistema ontológico aristotélico, el concepto y sentido de la metáfora es indisociable, es subordinado, o mejor dicho, está dominado por los conceptos de *ousiā*, *alētheia* y *homoioōsis*. Sin estos últimos, la operación metafórica es imposible. La condición de la metáfora (de la buena y verdadera metáfora) es la esencia y la verdad como correspondencia (Derrida, 2013c: 276). Así, la metáfora parte de un referente con una identidad y un sentido fijo, de una esencia determinada como presencia. Dicho en otras palabras, el poeta, al crear metáforas, se enfrenta con un mundo ya constituido con una realidad independiente de él. El giro metafórico comienza cuando el poeta toma propiedades de la esencia de cosas diferentes, las relaciona unas con otras, y las manifiesta para señalar su correspondencia.

De esta manera, el poeta pretende procurarnos un acceso a lo desconocido y a lo indeterminado a través del desvío por algo familiar reconocible. Trasladaría un predicado familiar hacia un sujeto menos familiar, más alejado, que trataría de apropiárselo mejor, de conocerlo, de comprenderlo, y que se designaría así mediante el desvío indirecto por lo más próximo (Derrida, 1989: 60). La lógica de la metáfora es la lógica del “como si...”, es decir, ver aquello (lo menos próximo) “como si” fuera esto (lo más próximo). En palabras de Aristóteles, “se puede usar esta especie de metáfora tomando lo ajeno y añadiendo algo de lo propio; por ejemplo: lo que la copa es para Baco, eso es el escudo de Ares; diríase pues: el escudo, copa de Ares, y la copa, escudo de Baco” (1974: III, 21, 1457b). Otro ejemplo de Aristóteles sería: “como dijo Pericles: ‘la juventud muerta en la guerra había desaparecido de la ciudad, como si alguien hubiera quitado del año la primavera’” (1999: III, 10, 1410b).

La metáfora, manifestación de la analogía y, por tanto, de la esencia, debe, según Aristóteles (1999), “deducirse de cosas propias y no evidentes, como en filosofía contemplar la semejanza aun en lo que difiere mucho es cosa propia de un espíritu sagaz” (III, 10, 1410b). Sin embargo, no es tan seria como la filosofía misma y conservará ese

estatus intermedio (e incluso, como ya veremos, marginal) a través de toda la historia de la filosofía. Es cierto que, bien ordenada, la metáfora debe trabajar al servicio de la verdad, pero quien la utilice no debe contentarse con ella y debe preferir el discurso directo de la verdad plena (Derrida, 2013c: , 277). El poeta y su arte estética se colocarán en medio del filósofo y del sofista manteniendo siempre una relación indirecta y figurativa con la esencia y la verdad. El filósofo, por su parte, mantendrá una relación directa con el ser por medio del *logos* y la razón; mientras que el sofista siempre estará alejado, vivirá en el engaño y en el no-ser.

Desde este punto de vista, el lenguaje figurativo del poeta fungirá como el complemento ornamental del lenguaje literal del filósofo: llega para adornar una plenitud y una presencia ya dada. Aristóteles (1982b) sabrá que la metáfora, a pesar de todo, contendrá, dentro de sí misma, un elemento “oscuro” del cual hay que estar prevenidos, pues afectará la definición de las cosas, es decir, la relación entre el sentido y el referente:

Un primer lugar pues, sobre la oscuridad de la definición es ver si el término empleado es homónimo de algún otro [...] Otro lugar, es ver si el adversario ha hablado por medio de metáforas [...] También es posible embrollar al que se ha servido de una expresión metafórica como si la hubiera empleado en sentido literal, pues la definición indicada no se aplicaría al término definido [...] Hay ciertas expresiones que no son tomadas ni por homonimia, ni por metáfora, ni en sentido literal, como cuando se llama a la ley medida o imagen de las cosas que son naturalmente justas. Estas expresiones son todavía inferiores a la metáfora. La metáfora, en efecto, va acompañada de la búsqueda de un cierto conocimiento de la cosa significada, en razón del parecido que establece, pues cada vez que nos servimos de la metáfora lo hacemos a la vista de algún parecido. (vi, 2, 139b-149a)

Aristóteles argumentará con insistencia que la metáfora debe servir al conocimiento y que, en este caso, la mejor es la metáfora por analogía. En esta lógica del traslado de lo próximo a lo menos próximo, la metáfora funciona a condición de que, al llegar a su destino después de transportar el sentido, se retire para hacer aparecer el ser, la esencia, la verdad. Es decir, la condición de la buena metáfora es que, en ese traslado, no se pierda o disemine el sentido. Sin embargo, si hay metáforas “buenas” y “claras”

es porque también hay la posibilidad de que existan metáforas “malas” y “oscuras”. El peligro de que el sentido se pierda en este traslado se encuentra latente.

Como afirma Derrida (2013c: 280), la metáfora también corre el riesgo de interrumpir la plenitud semántica a la que debería pertenecer, señalando el momento del giro o del rodeo, durante el cual el sentido puede parecer que se aventura completamente solo, desligado de la cosa misma, de la verdad que lo concilia con su referente; la metáfora también abre el vagabundeo semántico. El sentido de un nombre, en lugar de designar la cosa que debe designar, se dirige a otra parte. Así, es el mismo poder de desplazamiento de la metáfora el que hace que se pueda perder el referente, la esencia y lo verdadero. Cuando aceptamos que las cosas pueden asociarse por una relación de analogía metafórica y los términos que designan esas cosas entran en su juego de giros y desplazamientos, ese procedimiento —Aristóteles no lo dice— puede proseguir y complicarse hasta el infinito. Nada nos asegura que la metáfora nos reconducirá al nombre propio. De esta manera, la metáfora contiene una sobredeterminabilidad sin fondo inscrita en su propia estructura (Derrida, 2013c: 283).

Más aún, hay ocasiones en que la relación por analogía, más que ser metafórica, aparecería como un enigma. Aristóteles lo explica con el siguiente ejemplo: “En cierto número de casos de analogía no hay nombre propio existente, pero no se expresará menos semejante la relación; por ejemplo, la acción de lanzar grano se llama sembrar, pero para designar la acción del sol que lanza su luz no hay una palabra. Sin embargo, la relación de esta acción con la luz del sol es la misma que la de sembrar con el grano; es por lo que se ha dicho ‘sembrando una luz divina’” (Aristóteles, 1974: III, 2, 1457b).

Como observa Derrida (2013c: 282), ¿no se trataría allí de un “enigma”, de un relato secreto, compuesto de una cadena de varias metáforas para “poner juntos, diciendo lo que es, términos inconciliables”? Si el sol puede “sembrar”, es que su nombre está ya inscrito en un sistema de relaciones determinado que lo constituye. Así, ese nombre (el sol) ya no es el nombre propio de una cosa única al que sobrevendría la metáfora; más bien, ya ha habido una metaforización previa a la metáfora formal “el sol siembra” (Derrida, 2013c: 282). Esto significa que la metáfora ha comenzado a hablar antes de toda propiedad, que el sentido figurativo se manifiesta antes de todo sentido literal. Nos señala, en fin, el origen múltiple, dividido, disperso y diferido de todo “nombre propio”, y con él de toda esencia, de toda definición y de toda identidad.

¿No es evidente que la delimitación aristotélica de la metáfora se deja construir y trabajar ya por metáforas? Siguiendo a Derrida (2013c):

toda esta delimitación filosófica de la metáfora se deja construir y trabajar ya por «*metáforas*» [...] Si retomáramos cada término de la definición propuesta por la *Poética*, reconoceríamos allí la señal de una figura: *methapora* o *epiphora*, es también un movimiento de traslación espacial; *eidós*, es también una figura visible, un contorno y una forma [...] Este recurso a una metáfora para dar la «idea» de la metáfora, impide la definición, pero sin embargo asigna metafóricamente una parada, un lugar fijo: la metáfora/morada. (292-293, [cursivas mías])

Teniendo aquello en mente y regresando al problema aristotélico de la analogía del ser, podemos decir que el ser estaría ya en situación trópica. Es decir, sólo puede anunciarse, presentarse, revelarse, bajo la especie de un *como* que borra su *como tal*, su “propia propiedad” (Derrida, 1989: 57): el ser *como* esencia, *como* verdad, *como* cantidad, *como* cualidad, *como* tiempo, etcétera. Esto significa que el ser no puede tratarse como de una cosa o un ente que se puede unívocamente designar, sino a través de relaciones metafóricas, de trazos y re-trazos trópicos. Así, lo que la metáfora transporta y desplaza no son sólo los términos para significar el ser, también traslada el ser mismo. Cuando la metáfora se retira para revelar la esencia, la identidad y la correspondencia, también se retira el ser. La retirada de la metáfora, dice Derrida (1989) siguiendo a Heidegger, corresponde a una retirada del ser:

“La” metafísica no sería solamente el recinto en el que se habría producido y encerrado *el* concepto de *la* metáfora, por ejemplo a partir de su determinación como *eidós*: ella misma estaría en situación trópica con respecto al ser o al pensamiento del ser [...] Lo metafísico, que corresponde en su discurso a la retirada del ser, tiende a concentrar, en la semejanza, todas sus separaciones metonímicas en una gran metáfora del ser o la verdad. Esa concentración sería *la* lengua de *la* metafísica [...] El discurso metafísico [...] es, pues, una metáfora que engloba el concepto estrecho-restringido-estricto de metáfora que, por sí mismo, no tiene otro sentido que el estrictamente metafórico (56-58 [cursivas en el original])

Desde este punto de vista, el lenguaje figurativo, en oposición al lenguaje literal, no es uno de tantos modos de hablar del ser, sino el único modo de decirlo. La metáfora suple a lo literal, o mejor dicho, es la literalidad misma al decir el ser. Extendamos un poco más esta observación. Si bien podemos pensar, con Aristóteles, que la metáfora como expresión de la imitación es un lenguaje natural o primigenio que pertenece a la “naturaleza humana” (otro concepto de la metafísica de la presencia), también se hace evidente que ésta es sólo un efecto del sistema de la metafísica: no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana. El lenguaje figurativo no puede existir fuera de ese sistema que lo construye, pertenece al adentro del lenguaje metafísico. Así, la metáfora aparece desde el momento en que se piensa en la existencia de un lenguaje literal que dice unívocamente el ser, siendo el lenguaje literal, a su vez, efecto del pensamiento o la determinación del ser, el sentido y la esencia como presencia. El lenguaje figurativo, por tanto, es el resultado del juego y la lucha de un lenguaje literal que anhela aprehender unívoca e inequívocamente lo real.

Aquello se hace evidente cuando observamos que, dentro de las consideraciones aristotélicas, la metáfora surge, paradójicamente, cuando se señala la necesidad de univocidad. Cuanto más intenta Aristóteles aprehender el ser, cuanto más próximo quiere estar de la esencia, cuanto más apela a la univocidad del lenguaje, más se acerca a la metáfora, más figurativo se vuelve su discurso, más retorna la homonimia: el afuera es ya el adentro del lenguaje. Entonces podemos concluir con Aubenque (2008):

si la homonimia es aquello que debe ser eliminado (si queremos que nuestro discurso tenga un solo sentido) y, a la vez, aquello que, en el caso del ser, no es eliminable, podremos preguntarnos si la ontología [y por tanto la metafísica], en cuanto ojeada a un discurso único sobre el ser, no será toda ella el esfuerzo propio del hombre por solucionar, mediante una búsqueda necesariamente infinita, la radical homonimia del ser. (169)

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES. (1974). *Poética* (Valentín García Yebra, Trad.). Gredos.
- ARISTÓTELES. (1982a). “Sobre las Refutaciones sofísticas”. En *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas* (Miguel Candel Sanmartín, Trad.) (pp. 309-382). Gredos.
- ARISTÓTELES. (1982b). “Tópicos”. En *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas* (Miguel Candel Sanmartín, Trad.) (pp. 89-306). Gredos.
- ARISTÓTELES. (1995). “Sobre la interpretación”. En *Tratados de lógica (Órganon) II. Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos* (Miguel Candel Sanmartín, Trad.) (pp. 35-81). Gredos.
- ARISTÓTELES. (1998). *Metafísica* (Valentín García Yebra, Trad.). Gredos.
- ARISTÓTELES. (1999). *Retórica* (Quintín Racionero, Trad.). Gredos.
- AUBENQUE, Pierre. (2008). *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica* (Vidal de Peña, Trad.). Escolar y Mayo editores.
- BARRIO GUTIÉRREZ, José. (1984). *Protágoras y Gorgias. Fragmentos y testimonios*. Orbis.
- DERRIDA, Jacques. (1989). “La retirada de la metáfora”. En Patricio Peñalver (Intr.), *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía* (pp. 35-75). Paidós; I.C.E.-U.B.A.
- DERRIDA, Jacques. (2013a). “El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística”. En *Márgenes de la filosofía* (Carmen González María, Trad.) (pp. 213-246). Cátedra.
- DERRIDA, Jacques. (2013b). “La forma y el querer-decir. Nota sobre la fenomenología del lenguaje”. En *Márgenes de la filosofía* (Carmen González Marín, Trad.) (pp. 193-212). Cátedra.
- DERRIDA, Jacques. (2013c). “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”. En *Márgenes de la filosofía* (pp. 247-312). Cátedra.
- HEIDEGGER, Martín. (1953). *Doctrina de la verdad según Platón* (Juan David García Bacca, Trad.). Universidad de Arte y Ciencias Sociales.
- PLATÓN. (1988). “Sofista”. En *Diálogos V. Parménides. Teeteto, Sofista, Político* (María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero (Trad.) (pp. 331-482). Gredos.