



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada
México

Villar, Francisco
Apariencia y argumentación falaz en *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles
Revista de Filosofía Open Insight, vol. XI, núm. 22, 2020, Mayo-, pp. 41-68
Centro de Investigación Social Avanzada
México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421664630003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Apariencia y argumentación falaz en *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles

Appearance and Fallacious Reasoning in Aristotle's *Sophistical Refutations*

Francisco Villar
Universidad de Buenos Aires
villarfr@gmail.com

Fecha de recepción: 2-10-2019 • Fecha de aceptación: 8-4-2020

Resumen

Este trabajo examina los elementos psicológicos presentes en *Refutaciones sofísticas* a la luz del tratamiento de la φαντασία en *Sobre el alma*. En primer lugar, se examina la definición del «argumento erístico» en *Tópicos* y *Refutaciones*, enfatizando la importancia que la condición de apariencia tiene en esta caracterización. En segundo lugar, se profundiza el acercamiento aristotélico a la noción de apariencia a partir de *Sobre el alma* III.3. En tercer lugar, se completa el examen de *Refutaciones*, analizando el rol de la φαντασία en la tipología y las reglas de solución de las refutaciones aparentes.

Palabras clave: apariencia, Aristóteles, erística, φαντασία, refutación.

Abstract

This paper seeks to analyze the psychological elements contained in *Sophistical Refutations* under the light of the treatment of φαντασία in *On the Soul*. Firstly, I will examine the definition of the «eristic argument» in *Topics* and *Refutations*. I will emphasize the importance of the appearance condition in that characterization. Secondly, I will enrich the Aristotelian approach to the notion of appearance based upon *On the Soul* III.3. Finally, I will complete the examination of *Refutations* by analyzing the role of the φαντασία in the typology and rules for solving apparent refutations.

Keywords: appearance, Aristotle, eristics, φαντασία, refutation.

El estudio sistemático de la argumentación falaz tiene su hito inaugural en el tratado *Refutaciones sofísticas* (en adelante, *Refutaciones*). Ello no significa, por supuesto, que Aristóteles haya sido el primero en ocuparse de esta temática. En la obra platónica, por ejemplo, es frecuente la presencia de falacias que, en muchos casos, son señaladas por los personajes de cada diálogo. Sin que esto implique una conceptualización del fenómeno por parte de Platón, es probable que éste fuera consciente de la posibilidad de que en una discusión se empleen argumentos incorrectos o engañosos. El *Eutidemo* es, sin duda, el diálogo que más señala en esta dirección. De todos modos, aun suponiendo que Platón haya vislumbrado una vía para neutralizar este tipo de razonamientos tramposos, sus escritos carecen del aporte más importante que Aristóteles legó a la tradición: una definición del razonamiento falaz y una clasificación de los mismos.¹

Estos elementos son medulares del proyecto dialéctico aristotélico. La definición del concepto es lo que le permite distinguir al argumento erístico (*λόγος ἐριστικός*) o sofístico (*σοφιστικός*) de otro tipo de argumentos, principalmente del dialéctico. *Refutaciones* suele ser leído como un apéndice a *Tópicos*² dedicado a examinar estos razonamientos, los cuales, si bien parecen adecuados a una discusión intelectual, no lo son realmente. La clasificación de trece clases de refutación aparente (*φαινόμενος ἔλεγχος*) está, además, en consonancia con el fin práctico del proyecto: el dialéctico no debe

1 Una importante tradición de lectura ha enfatizado los contactos entre *Eutidemo* y *Refutaciones*, interpretando dicho vínculo como una «deuda». El legado radicaría en la gran cantidad de ejemplos de falacias que Aristóteles habría tomado de Platón y los tipos de argumentos analizados, que ya se encontrarían en su mayoría en el *Eutidemo* junto con las herramientas para su clasificación y solución (Cousin, 1827: 357). Esta interpretación ha sido cuestionada por autores como Robinson (1942), Hawtrey (1981: 20-22), Chance (1992: 8-9) y Dorion (1995: 91-104).

2 Brunschwig (1967: XIX-XX), Smith (1997: XV) y Schreiber (2003: 3). Para un examen pormenorizado del lugar de *Refutaciones* en el proyecto de *Tópicos*, ver Dorion (1995: 24-32).

meramente saber qué es una falacia, sino también estar entrenado en reconocer las diversas formas mediante las cuales estas logran alcanzar su carácter engañoso.

La clasificación de refutaciones aparentes de Aristóteles ha influido en el tratamiento clásico de la argumentación falaz: por un lado, ha sido pionera en el reconocimiento de una serie de fenómenos lingüísticos y argumentativos que, aunque quizás han dejado de ser los más discutidos, aún son motivo de análisis;³ por otro, al clasificar las falacias en ciertos tipos que pueden ser reconocidos y neutralizados en una discusión concreta, ha ofrecido un paradigma metodológico muy influyente a la hora de enfrentarse a esta temática. Asimismo, la definición de argumento erístico de Aristóteles ha permeado fuertemente el acercamiento tradicional al estudio de las falacias, siendo considerada por Hamblin (1970: 12) como la manera usual de definir el concepto.

Esta última postura ha sido cuestionada por Hansen (2002: 133), quien argumenta en contra de la existencia de una definición estándar de falacia. Según esta, una falacia sería un argumento que parece válido pero no lo es. Hansen distingue en ella tres elementos: primero, un componente *ontológico* que indica qué tipo de objeto es una falacia, a saber, un argumento; segundo, un componente *lógico* que postula que una falacia es un argumento inválido, noción laxa que abarcaría la invalidez deductiva y la inductiva; finalmente, un componente *psicológico* que considera que una falacia es algo que parece ser mejor de lo que es. Este elemento es independiente de los anteriores, puesto que, por un lado, no es necesario que algo sea un argumento para portar tal apariencia y, por otro, eso podría ocurrir tomando en consideración cualquier noción de corrección.

A partir del análisis de más de una veintena de textos clásicos, Hansen concluye que el componente lógico está muy poco presente en la tradición; en general, en vistas a hacer encajar la petición de principio dentro de la definición. De los otros dos, el componente

³ La incorporación de más contextos de discusión ha ampliado enormemente los tipos de argumentos a analizar. Para un examen diacrónico del estudio tradicional de falacias, ver Hansen (2015).

ontológico goza de un crédito casi total y más de la mitad de los acercamientos se detiene en el psicológico. Advirtiendo que nadie ha conjugado los elementos de esta manera, propone que para la tradición una falacia es “un argumento que parece mejor de lo que realmente es” (Hansen, 2002: 152). La definición aristotélica se encontraría dentro de esta concepción más restringida, pues Aristóteles fue quien sentó las bases para la preeminencia del componente ontológico y psicológico.

Este resultado ha sido utilizado recientemente por Walton (2010: 179-180) para advertir que las teorías actuales no suelen recoger la intuición aristotélica de que la argumentación falaz contiene un elemento aparente y/o engañoso. En efecto, la inclusión de la «condición de apariencia» divide las aguas entre los especialistas. Mientras hay algunos que la defienden, entre quienes destaca Walton, otros especialistas como Johnson (1987) y Van Eemeren y Grootendorst (2004: 162) proponen su eliminación, principalmente por estimar que esta introduce en la definición de falacia un elemento inestable y subjetivo que haría variar la aplicación del concepto según cada evaluador. Para estos últimos autores, la noción de *apariencia* no debería tener lugar en una teoría lógica, dado que pertenece al campo de la psicología.

Esta indicación resulta muy sugerente para nuestros propósitos, ya que, como defenderemos, los elementos psicológicos en la teoría aristotélica de las falacias son sumamente relevantes para entenderla. Consideramos que la centralidad que allí tienen conceptos tales como “aparente” (*φανόμενος*), “apariencia” (*φαντασία*), “aparecer” (*φαίνεσθαι*) y “parecer” (*δοκεῖν*), analizados por Aristóteles en *Sobre el alma* al momento de estudiar las funciones de la facultad representativa, es algo que no debe perderse de vista si se quiere comprender la complejidad del proyecto dialéctico que *Refutaciones* busca completar. El presente trabajo se propone, por consiguiente, examinar los elementos psicológicos presentes en *Refutaciones* a la luz del tratamiento que Aristóteles realiza de la *φαντασία* en *Sobre el alma* III.3.

El trabajo consta de tres partes. En primer lugar, se examina la definición aristotélica de “argumento erístico” en *Tópicos* y *Refutaciones*, así como su vínculo con conceptos como “silogismo” (*συλλογισμός*),

“refutación” (ἔλεγχος) y “paralogismo” (παραλογισμός). Se procura enfatizar aquí la importancia que la condición de apariencia tiene en esta caracterización. En segundo lugar, se profundiza el tratamiento aristotélico de esta noción a partir de *Sobre el alma* III.3. El análisis se centra en las diferencias entre la φαντασία y las restantes facultades anímicas, intentando delinear la diversidad de sus funciones y su carácter diferencial respecto de la capacidad de juzgar. Finalmente, se completa el examen de *Refutaciones* analizando el rol de la φαντασία en la tipología de refutaciones aparentes de la primera parte del tratado y en las reglas de solución de la segunda. Se propone aquí que la definición de refutación y la tipología de falacias operan como un antídoto contra la falsa apariencia de las refutaciones sofísticas.

La condición de apariencia en la definición del argumento erístico

Dos son los textos fundamentales para caracterizar la noción aristotélica de falacia; a saber, *Tópicos* I.1: 100a, 25 – 101a, 4 y *Refutaciones* 2: 165a, 38 – 165b, 11.⁴ En el caso de *Tópicos*, el pasaje comienza con una definición de silogismo (συλλογισμός): un silogismo es un argumento en el que, establecidas ciertas cosas, se ha de dar a la vez, de modo necesario y a través de estas, algo distinto de ellas mismas.⁵ A partir del carácter diverso que podrían tener los elementos establecidos, esto es, las premisas, Aristóteles distingue dos tipos de silogismos: si se toman como premisas cosas verdaderas y primordiales, habrá una demostración (ἀπόδειξις); si se parte de cosas admisibles (ἔνδοξα), ya lo sean para todos, para la mayoría o para los sabios, y

4 Las traducciones de *Refutaciones* y *Tópicos* son nuestras. Respecto del texto griego, hemos seguido la edición de Ross (1958). Asimismo, hemos cotejado nuestra traducción con las de Forster (1955), Candel (1982), Dorion (1995) y Smith (1997).

5 Esta definición coincide con la brindada en *Refutaciones* 1.1: 64b, 27 – 165a, 2 y *Primeros analíticos* I.1: 24b, 18-20. Dadas las diferencias entre la noción aristotélica de deducción y la que en general se maneja en los sistemas lógicos de la actualidad, hemos preferido traducir συλλογισμός por “silogismo” y no por “deducción”. Para un examen de tales diferencias, ver Woods y Hansen (1997 y 2001).

dentro de estos, ya lo sean para todos, para la mayoría o para los más destacados, habrá un silogismo dialéctico (*διαλεκτικός*).

Un silogismo erístico (*ἐριστικός*,⁶ por su parte, es el argumento que parece ser dialéctico pero no lo es, lo cual puede ocurrir de dos maneras. Por un lado, puede suceder que, siendo un argumento realmente un silogismo, solo parezca partir de premisas admisibles, aunque estas en verdad no lo sean. Por otro, que, pareciendo ser un silogismo pero no siéndolo, posea premisas admisibles o que únicamente lo parezcan. Aristóteles puntualiza que el primer tipo de argumento también podría llamarse silogismo sin más, algo imposible en el caso del segundo, puesto que, a pesar de que lo parezca, no es un silogismo (1: 101a, 1-4). Aunque aquí la noción de argumento erístico excede el dominio de lo que aparenta ser silogístico, Aristóteles da preponderancia a esta segunda modalidad, algo que también ocurrirá en *Refutaciones*.

Si bien en *Tópicos* se define un cuarto tipo de razonamiento, pasaremos ahora al capítulo segundo de *Refutaciones* (165a, 38 – 165b, 11). Allí se distinguen cuatro clases de argumentos que pueden ser utilizados al dialogar: didácticos (*διδασκαλικοί*), críticos (*πειραστικοί*), dialécticos (*διαλεκτικοί*) y erísticos (*ἐριστικοί*). Solo los dos últimos son de utilidad para nuestro propósito. Es dialéctico el argumento silogístico que parte de premisas admisibles. Es erístico, por el contrario, el silogístico o aparentemente silogístico que parte de premisas que parecen admisibles pero que no lo son. A diferencia de *Tópicos*, aquí se deja fuera a los silogismos aparentes con premisas realmente admisibles, los cuales, no obstante, creemos que Aristóteles también consideraría falacias.

A pesar de que la noción de argumento erístico excede el marco estrictamente refutativo, ya que en *Tópicos* ni éste ni el dialéctico son

6. El término *ἐριστικός* deriva de *ἐρις*, cuyo significado es «discordia», «disputa» o «pelea» (Chantraine, 1968: 372). Es la palabra más empleada por Aristóteles para referirse a los que buscan la victoria argumentativa a toda costa (*Refutaciones* 3: 165b, 12-13), así como para el tipo de argumentos que emplean. En general, coincide en significado con *σοφιστικός*, aunque en 11: 171b, 22-34 se realizan precisiones respecto de la búsqueda de lucro e impostura de sabiduría que el sofista agregaría. A favor de la centralidad que las falacias tienen en la caracterización aristotélica del sofista, puede verse Classen (1979).

definidos haciendo uso del término refutación (ἐλεγχος), en *Refutaciones* este componente está más presente. Al momento de definir los dialécticos, por ejemplo, se indica que son “los silogísticos de la contradicción (συλλογιστικοὶ ἀντιφάσεως) a partir de cosas admisibles” (Ref. 165b, 4), inclusión de ἀντίφασις que si bien no se repite al caracterizar al argumento erístico, cabría suponerla, ya que este es la falsificación del dialéctico. Esto se explica a partir de que la intención de *Refutaciones* no es indagar acerca de toda clase de silogismo aparente, sino acerca de un subtipo específico, a saber, la refutación sofística, la cual, como indican las primeras líneas del tratado (1: 164a, 20-21), es una refutación aparente y no una refutación.

El privilegio de la modalidad refutativa se debe al carácter confrontativo de los intercambios dialécticos, en los cuales, una vez que el adversario ha elegido una posición respecto de un problema dialéctico, el objetivo de quien pregunta es interrogarlo a fin de hacerle admitir la contradicción de su tesis. La refutación, tal como es definida en *Refutaciones* 1: 165a, 2-3, es “un silogismo con contradicción de la conclusión (συλλογισμὸς μετ’ ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος)”; es decir, un silogismo que arriba a una conclusión contradictoria con una proposición a ser rebatida. Aunque, como señalan Dorion (1995: 206) y Woods y Hansen (1997), esta definición de refutación es estrictamente lógica y prescinde del contexto dialéctico, el tratamiento de la erística en *Tópicos* y *Refutaciones* privilegia dicho marco argumentativo.⁷

Otra denominación utilizada en *Refutaciones* para referirse a los argumentos erísticos, considerada el término más general para hablar de falacias en Aristóteles, es παραλογισμός, usualmente transcrita como “paralogismo” (Dorion, 1995), pero también traducido por “falacia” (Forster, 1955 y Schreiber, 2003). Este uso es el de las líneas que abren el tratado: “Hablemos sobre las refutaciones

⁷ Respecto de esta cuestión, ha habido un debate entre Hintikka (1987 y 1997) y Woods y Hansen (1997): el primero defiende que la noción de falacia aristotélica radica en la violación de ciertas reglas del juego dialéctico; los segundos sostienen, por el contrario, que esta descansa enteramente en la definición de los elementos básicos del intercambio dialéctico, como proposición (πρότασις), silogismo (συλλογισμός) y refutación (ἐλεγχος). Nuestra interpretación es en gran medida deudora de esta última sugerencia.

sofísticas, es decir, las que parecen refutaciones, pero son paralogismos (*παραλογισμοί*), y no refutaciones [...]” (1: 164a, 20-21). Asimismo, es el que se repite en casi la totalidad de la obra, a excepción del capítulo 11, donde es empleado con dos sentidos técnicos distintos: por un lado, en 171b, 11 indica una clase especial de argumento erístico, a saber, aquel que, aunque no argumenta de acuerdo con los principios propios de una disciplina, parece hacerlo; por otro, en 171b, 14 hace referencia al cuarto tipo de argumento de *Tópicos* I.1: 101a, 5-17, esto es, aquel que razona falsamente pero siguiendo los principios de la ciencia.

Aristóteles también llama “erísticas” y “sofísticas” a las refutaciones y silogismos que solo en apariencia atañen a lo discutido (8: 169b, 20-23 y 11: 171b, 18-20), es decir, las que efectivamente refutan o muestran que alguien es ignorante, pero no respecto del tema sometido a disputa.⁸ No obstante, *Refutaciones* no se centra en este tipo de trampa ni en los dos tipos de paralogismos ya referidos. La mayor parte del tratado se aboca a determinar los medios a partir de los cuales los erísticos arriban a un argumento que parece ser una refutación sin serlo, es decir, a una refutación aparente, lo cual logran de dos maneras: o porque solo de modo aparente estamos ante un silogismo de la contradicción, o porque, aun habiendo un silogismo, la conclusión solo de modo aparente contradice la tesis a refutar (10: 171a, 5-7). El análisis permitirá, asimismo, establecer las condiciones por las cuales algunas premisas solo parecen admisibles.

A partir de lo antedicho, vemos que la noción de falacia de Aristóteles depende de su modo de conceptualizar el silogismo y la refutación. El otro elemento central es la condición de apariencia. La terminología empleada para referirse a ésta involucra una terminología con gran densidad semántica. En efecto, *Refutaciones* es uno de los textos aristotélicos más ricos respecto del uso del verbo *φαίνεσθαι*, el cual hasta ahora hemos traducido por “parecer”, lo cual, sin embargo, empobrece su significado. El concepto reúne dos

8 Para un análisis detallado de la compleja terminología de *Refutaciones*, ver Schreiber (2003: 173-176), quien sostiene que el uso que Aristóteles hace de las etiquetas es laxo y poco preciso.

elementos: por un lado, reviste un valor ontológico, que refiere la manera en que las cosas “se presentan” o “se le aparecen” a un sujeto; por otro, posee un valor gnoseológico, que hace referencia al modo en que este las aprecia, cómo “le parece” que son. El acto de φαίνεσθαι de un objeto mienta el complejo vínculo entre lo objetivo y lo subjetivo, entre una realidad que se manifiesta y el parecer subjetivo resultante.⁹

Una refutación sofística, entonces, es un argumento que *se presenta como* una refutación, y en virtud de ello es que lo *parece* para quien lo escucha, lo lee o lo piensa por sí mismo. No obstante, en el contexto de *Refutaciones*, esa apariencia siempre es infundada, ya que allí los usos de φαίνεσθαι y φαντόμενος —participio presente de φαίνεσθαι, que hemos traducido por “aparente”— suponen que estamos ante una falsa apariencia, frente a algo que únicamente parece ser un silogismo, una refutación o una premisa, aunque en verdad no lo sea. Es este sentido también el que adquiere en *Refutaciones* el vocablo φαντασία, utilizado en 4: 165b, 25 y 6: 168b, 19 para indicar la “apariencia” o la “ilusión” de refutación que producen los sofistas y que, por supuesto, el dialéctico en el curso de una discusión debe advertir y procurar contrarrestar.

Además de φαίνεσθαι, Aristóteles emplea a menudo el verbo δοκεῖν para señalar el carácter aparente de las refutaciones sofísticas, indicando, del mismo modo, que sin ser refutaciones, parecen (δοκοῦσι) serlo. Este vocabulario podría generar algunos problemas interpretativos, ya que en el contexto de *Refutaciones* no es fácil determinar si hay alguna diferencia en el uso aristotélico de φαίνεσθαι y δοκεῖν. Sin embargo, en otras obras, como en *Sobre el alma*, el estagirita se ocupa de separar claramente lo que incumbe a la φαντασία en tanto facultad representativa del alma y el ámbito propiamente judicativo, reservado para el intelecto. La existencia de tales textos vuelve al menos legítima la pregunta sobre si en *Refutaciones* hay

⁹ Para un excelente análisis de los usos filosóficos y prefilosóficos del campo semántico de φαίνεσθαι, donde se destaca la presencia de este doble valor semántico, ver Marcos y Díaz (2009: 27-40).

lugar para tal distinción o si allí Aristóteles se sirve de estos conceptos de modo laxo y general.

Dada la anterioridad de *Refutaciones*, considerado parte de un estadio temprano del pensamiento aristotélico (Dorion 1995: 25), sería quizás un error buscar allí un paralelo exacto entre términos como *φαντασία*, *φαίνεσθαι* y *δοκεῖν* y las respectivas facultades vinculadas a ellos en *Sobre el alma*. Sin embargo, un análisis de la *φαντασία* en este último tratado podría esclarecer muchos de los aspectos psicológicos que rodean a la argumentación falaz y a la labor del dialéctico en *Refutaciones*. En el próximo apartado analizaremos los aspectos más relevantes de la psicología aristotélica y de esta facultad anímica en particular, a fin de retomarlos luego en el examen que Aristóteles hace de las causas por las cuales surgen las refutaciones aparentes y su propuesta teórico-metodológica para enfrentarse a ellas y darles solución.

El tratamiento de la φαντασία en Sobre el alma

En *Sobre el alma* II.1: 412b, 5 Aristóteles da su definición de *ψυχή*: “la actualidad primera de un cuerpo natural orgánico (ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικού ὄργανικού)”.¹⁰ Que sea “actualidad” (*ἐντελέχεια*) debe ser entendido en el sentido de que el alma es entidad en tanto forma (*εἶδος*), no en tanto compuesto, concepto que es reservado para el ser vivo concreto, que se compone de una materia que potencialmente tiene vida y una configuración específica que actualiza tal potencialidad. El que sea “primera” (*ἡ πρώτη*) implica que opera como una facultad que se posee a la manera de la capacidad de conocer y no como el ejercicio del conocimiento. La aclaración respecto del “cuerpo natural orgánico” corresponde a que, en cuanto a la materia, no todo cuerpo (*σῶμα*) puede dar lugar a un ser vivo, sino solo uno natural (*φυσικός*) que en potencia tenga vida, lo cual

¹⁰ Salvo ligeras modificaciones, las traducciones de *Sobre el alma* pertenecen a Boeri (2010). Nos ha sido de mucha utilidad la traducción de Calvo (1988). La edición griega consultada es la de Ross (1961).

se expresa con el adjetivo “orgánico” (*օργανικός*), que refiere a la capacidad instrumental para la vida de tal cuerpo.

Esta definición no es ajena a la concepción de “vida” (*ζωή*) de Aristóteles, que es definida en II.1: 412a, 14-15 como “la autonomía, crecimiento y decrecimiento” y que es completada en II.2: 413a, 22 en virtud de que “vivir se dice de muchas maneras”, añadiéndose el intelecto (*νοῦς*), la sensación (*αἴσθησις*) y el movimiento local (*χίνησις κατὰ τόπον*). La facultad más básica es la nutritiva (*θρεπτικόν*), de la cual participa todo ser vivo sin excepción. Esta capacidad es la única que poseen las plantas. Las bestias tienen además la facultad sensitiva (*αἰσθητικόν*) y, en la mayoría de los casos, también la motriz (*κινητικόν*). Los hombres son los únicos con intelectiva (*διανοητικόν*). En II.3: 414b, 1-2 se agrega la desiderativa (*όρεκτικόν*), cuyo objeto es el deseo, el apetito, lo placentero y lo doloroso, y que es propia de todo viviente dotado de sensación.

Dado que la *φαντασία* forma parte de la sensación, conviene tener presente los lineamientos básicos de esta última. Como se indica en II.5: 416b, 32-35, la sensación es un cierto tipo de alteración en la cual el sentido, de alguna manera, se vuelve semejante al objeto sensible. Para explicar esto, Aristóteles realiza una distinción entre dos tipos de potencialidad y la actualidad. En efecto, un hombre es “conocedor” (*ἐπιστήμων*) de tres modos: a) porque pertenece al género humano y podría adquirir conocimiento; b) porque efectivamente tiene un conocimiento sobre algo, como por ejemplo, sobre gramática, el cual puede emplear cuando desee si nada se lo impide; c) porque está actualizando sus conocimientos de gramática y sabiendo ahora que “esto es una A”. Poseemos la sensación en la forma de potencialidad (b), ya que esta nos es dada en la generación como una facultad disponible para ser empleada en cualquier momento.

El paso de la sensación como potencia al acto sensitivo es la actualización de ésta, que se da cuando un objeto se encuentra con el órgano del sentido, imprimiendo allí su forma sensible (*αἴσθητὸν εἶδος*). La sensación es lo que recibe tales formas sin la materia (II.12: 424a, 16-21). Los cinco sentidos son capaces de recibir y, de algún modo, asimilarse a las formas sensibles, como sonido, color, olor, sabor, calor, etc. Estas últimas constituyen lo que Aristóteles

denomina en II.6 el propio (*ἴδιον*) de cada sentido. Además de estos están también los comunes (*κοινοῖ*), como magnitud, número o figura, que no son perceptibles por ningún sentido específico, sino por todos en conjunto. La tipología se completa con los sensibles por accidente (*κατὰ συμβεβηκός*), que son las asociaciones no necesarias que realizamos más allá de la percepción de propios y comunes, que Aristóteles llama sensibles por sí (*καθ' αὐτά*). Por ejemplo, si algo blanco es “hijo de Diáres”, es un sensible por accidente, ya que a lo blanco percibido por la vista le sucede accidentalmente tal propiedad.¹¹

El capítulo III.3 se ocupa de la representación (*φαντασία*).¹² Se presenta aquí una argumentación compleja, ya que Aristóteles procura ofrecer numerosas razones para distinguir sensación, representación e intelecto. Luego de una breve mención a teorías (427a, 17 - 427b, 6) que no diferencian sensación, comprensión e inteligencia, así como la indicación de que un acercamiento correcto al alma debería dar cuenta de su alta propensión al error, se da inicio a la sección constructiva. Esta se divide en tres partes con una tesis cada una: a) que sentir (*αἴσθανεσθαι*) es distinto de comprender (*φρονεῖν*) (427b, 6-8); b) que sentir es distinto de inteligir (*νοεῖν*) (427b, 8-14); c) que la representación (*φαντασία*) es distinta de la sensación (*αἴσθησις*) y del pensamiento discursivo (*διανοία*) (427b, 14 – 428a, 24). El resto del capítulo se centra en revisar la caracterización de la representación como mezcla de sensación y juicio (427b, 14 – 428b, 9) y, finalmente, en hacer énfasis en una serie de sus notas positivas (428b, 9 – 429a, 9).

11 A pesar de la diversidad de sentidos, la facultad sensitiva constituye una sensación común, estudiada por Aristóteles en *Sobre el alma* III.1 y 2. Para un análisis detallado de esta, ver Rodrigo (1995: 55-76).

12 La traducción de *φαντασία* en *Sobre el alma* es un asunto complejo. Aunque suele traducirse el término por “imaginación” por su parentesco con *φάντασμα* (“imagen”), preferimos emplear una palabra más neutra como “representación”, dado que sus funciones exceden la mera evocación de imágenes. Si bien posee un vínculo estrecho con *φαίνεσθαι* en el sentido de “aparecer”, traducirlo por “apariencia” resulta insuficiente, ya que tal vocablo del castellano no puede significar una facultad como sí lo hace *φαντασία*.

Dado que el intelecto no es el fin de nuestro análisis, nos concentraremos en (c). Aristóteles comienza realizando unas distinciones preliminares entre la representación y la función judicativa. Por un lado, la representación es una afección (*πάθος*) que depende de nosotros (*ἐφ’ ἡμῖν*); el opinar (*δοξάζειν*), no. La razón de esto es problemática, ya que aquí Aristóteles opone dos sentidos distintos de *ἐφ’ ἡμῖν*. En efecto, en el primer caso arguye que siempre que lo deseamos podemos representarnos algo; en el segundo indica que cuando opinamos estaremos o en la verdad o en la falsedad, indicio de que con “no depende de nosotros” se refiere a que las creencias del sujeto no influyen en el valor veritativo.¹³ Por otro lado, la representación implica una distancia que no posee el enjuiciar: al opinar o dar crédito a que, por ejemplo, algo es temible, en nosotros “se da conjuntamente una afectación” (*συμπάσχομεν*) que no ocurre al representárnoslo, donde lo contemplamos como si estuviera en un pintura.

Realizadas estas aclaraciones, Aristóteles brinda una definición preliminar de *φαντασία* que completará más adelante: “aquello en virtud de lo cual decimos que una cierta imagen (*φάντασμα*) se produce en nosotros” (428a, 1-2). Esto le permite trazar una alternativa entre dos opciones que estructurarán la argumentación posterior: o bien esta se trata de una facultad (*δύναμις*), sensación o intelecto, o bien de una disposición habitual (*ἔξις*), opinión o ciencia. La presentación de objeciones frente a cada una de estas alternativas le permitirá separar la representación del resto de las facultades, caracterizándola al finalizar como “un movimiento producido por la sensación en acto (*κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ’ ἐνέργειαν γιγνομένη*)” (429a, 1-2), capaz de operar en ausencia del objeto externo y con un grado de error mayor que la sensación.

En contra de que se trate de sensación hay tres argumentos. Primero, la sensación es potencia o acto, esto es, vista en tanto capacidad de ver o visión en tanto ver efectivo. La representación, no obstante, puede ocurrir sin que se dé ninguna de estas cosas, como

¹³ Esta es la lectura de Boeri (2010: 132, n. 314), para la cual remite a *Categorías* 5: 4a, 24-35. Díaz (2009: 197-199) considera que este pasaje de *Sobre el alma* no busca distinguir la representación de la opinión, sino dejar sentado que para representarnos algo no es necesaria la presencia del objeto.

en los sueños o cuando cerramos los ojos. Segundo, la sensación la poseen todas las bestias, mientras que la representación no. Tercero, las sensaciones siempre son verdaderas, mientras que las representaciones (*φαντασίαι*) son falsas en la mayoría de los casos (*αἱ πλείους*). Aristóteles se justifica haciendo notar que no decimos “esto se nos aparece como un hombre (*φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἄνθρωπος*)” cuando usamos los sentidos con precisión y en cuanto a su propio, sino cuando no percibimos con claridad, siendo posible que una representación sea verdadera o falsa. Este uso de *φαίνεσθαι* está cerca de mentar una cierta distancia perceptiva, en la cual algo es vinculado con un atributo al modo de un sensible por accidente. En efecto, como Aristóteles ya había afirmado en II.6: 418a, 12 y a lo largo del capítulo, es respecto de cada propio que la sensación es infalible, no respecto de comunes y por accidente.

En contra de que sea ciencia o intelecto, el argumento es que estos siempre están en la verdad, mientras que la representación, como ya se indicó, suele resultar falsa. La última posibilidad es que sea opinión, puesto que comparte con esta el ser verdadera o falsa. La estrategia aquí radica en apelar a dos conceptos del ámbito judicial que son aplicables a la *δόξα* pero no a la *φαντασία*: creencia (*πίστις*) y persuasión (*πειθός*). En primer lugar, quien participa de la opinión posee una creencia, pero, mientras ninguna bestia es capaz de esto último, muchas sí tienen representación. En segundo lugar, quien tiene una creencia se ha persuadido, para lo cual es necesario el discurso (*λόγος*), capacidad que ninguna bestia posee. La presencia de la representación en el ámbito de los animales irracionales inhabilita que esta pueda ser homologada a la opinión.

No obstante, la argumentación continúa focalizando la cuestión en el ámbito humano y dirigiéndose contra quienes creen que la *φαντασία* es una mezcla de opinión y sensación, en donde se tiende a ver a Platón (*Sofista* 264 a-b): si representarse (*τὸ φαίνεσθαι*) algo fuera tal combinación, entonces sería opinar lo que se está sintiendo en acto de un modo necesario. Sin embargo, lo que a alguien se le aparece (*φαίνεται*) respecto de aquello sobre lo cual tiene un juicio verdadero, podría ser falso. El ejemplo para fundamentar esto es el del sol, que si bien *se nos aparece* (*φαίνεται*) como de un pie de

diámetro, *creemos* (*πιστεύεται*) que es más grande que la tierra habitada. El que la *φαντασία* contradiga a la *δόξα* no ocasiona ni que esta última se vuelva falsa ni que uno cambie de parecer respecto de la verdad del hecho en cuestión ni que sea verdadera y falsa a la vez. Solo la modificación del estado de cosas podría volver falsa la creencia, no su conflicto con una representación, prueba suficiente de que son facultades distintas.

Aristóteles considera que la opinión no se da ni “en compañía de la sensación” (*μετ’ αισθήσεως*) ni “a través de ella” (*δι’ αισθήσεως*), aunque, por supuesto, solo se puede opinar de aquello que se ha sentido, esto es, que extrae de allí su contenido. La representación, por su parte, posee un vínculo aún más estrecho con la sensación, ya que, como hemos adelantado, es definida como un movimiento producido por la sensación en acto, el cual, indica Aristóteles, es semejante (*όμοία*) al acto perceptivo. La semejanza redonda en su contenido y en que aquello que es verdadero o falso respecto de la sensación, también lo será al nivel de la representación. Por ejemplo, la sensación de un propio, casi siempre verdadera o con muy poca falsedad, dará lugar a una representación de iguales características. Pero en el dominio de los otros sensibles, donde la posibilidad de error es mayor, estas serán menos fiables, como en el caso del sol, donde vimos que la representación que le atribuía un pie de diámetro era falsa.¹⁴

Además de ser semejantes, otra importante característica de las representaciones es que permanecen (*έμμενειν*) en el alma una vez que cesa la sensación en acto, lo cual las vuelve un elemento clave para que los animales las empleen en muchísimos casos como criterio de interacción con el entorno: las bestias porque es su facultad más alta; los hombres porque el intelecto puede nublárseles en ciertas circunstancias, como la pasión, la enfermedad y el sueño. Aunque el contenido del capítulo analizado es claro respecto de la variedad de funciones de la *φαντασία*, este es el punto que más ha permitido

14 Un problema es qué diferencia hay entre una representación y un juicio respecto de su capacidad de poseer valor veritativo. Boeri (2007: 209-210) considera que, sin ser proposiciones, las representaciones presentan una cierta “estructura proposicional” que habilita esta característica, lo cual podría significar que poseen algún componente mínimo de creencia en los hombres. Contra esto, ver Marcos y Díaz (2009b: 238-240).

transcender su lectura como mera retención y manipulación de trazos de percepción, esto es, de “imágenes” (*φαντάσματα*), dando lugar a una concepción más rica en cuanto a su aporte cognoscitivo, tal como han argumentado Nussbaum (1978: 221-269), Frede (1992), Schofield (1992) y Bynum (1993), entre otros autores.

En efecto, Nussbaum fue pionera en advertir que los usos de Aristóteles de *φαντασία* no están únicamente vinculados a *φάντασμα*, sino también a *φαίνεσθαι*, como vimos en el ejemplo del sol. Lo que estos casos revelan es que la representación es una facultad activa e interpretativa, no la recepción pasiva de datos sensoriales: el sol se nos aparece *como* de un pie de diámetro, algo visto de lejos se nos aparece *como* un hombre, etc. La autora (1978: 259) considera que la *φαντασία* significa en muchos casos la capacidad que tienen los animales de hacer foco sobre algo para verlo *como* un objeto de cierta clase; tarea, por supuesto, falible, pero también perfectible, ya que, si se trata de una bestia, esta siempre podrá incorporar más datos sensoriales, mientras que, si se trata de un hombre, este posee también el intelecto para ponderar su veracidad. Si bien las representaciones suceden y no tenemos control total sobre ellas, implican una distancia que vuelve posible que las podamos juzgar críticamente.

Estos rasgos de la representación son puestos en primer plano hacia el final del tratado, en los capítulos que analizan la facultad desiderativa. Los objetos exteriores, ciertamente, son placenteros o dolorosos para el animal, y perseguirlos o evitarlos es como si este los afirmara o negara respecto de la acción. Aristóteles considera que son las imágenes, es decir, el producto de la representación, aquello con lo cual opera, por ejemplo, el intelecto humano (III.7: 431a, 15-16).¹⁵ Estas, sin embargo, no son inertes, sino que implican la interpretación de algo como placentero o doloroso, bueno o malo, amigo o enemigo. El cálculo con vistas a actuar a futuro está permeado por el *φάντασμα* que aporta la representación, único contenido mediante el cual el sujeto racional puede deliberar. En tanto facultad

15 En III.11: 434a, 5-8 se distinguen dos clases de representación: la deliberativa (*βουλευτική φαντασία*), propia del ser humano, y la sensitiva (*αισθητική φαντασία*), de la cual participa la mayoría de las bestias.

fálible, el deseo surgido de la representación puede ser correcto o incorrecto, esto es, no deja de ser un bien aparente ($\phi\alpha\iota\nu\mu\epsilon\nu\omega\nu$ $\grave{\alpha}\gamma\alpha\theta\omega\nu$) que, en todo caso, el intelecto juzgará si se condice con uno racional (III. 10: 433a, 25-30).

Este último punto es sumamente importante para nuestros propósitos, ya que si bien Aristóteles admite que la representación tiene de a ser errónea, una bestia o un hombre poseen otras herramientas con las cuales rectificarla cuando esa eventualidad ocurra, a saber, sensación e intelecto respectivamente. La naturaleza, en efecto, no hace nada en vano, y en tanto ambos tipos de vivientes poseen sus facultades anímicas no solo para existir ($\tauού είναι$), sino para hacerlo bien ($\tauού εὖ$) (III.13: 435b, 20-21), estas deben aportar todo lo necesario para cumplir ese fin. En el próximo apartado veremos de qué modo el análisis de la $\phi\alpha\tauα\sigmaία$ en *Sobre el alma* puede contribuir a iluminar importantes aspectos psicológicos del tratamiento aristotélico de las falacias, en el cual, como vimos, el carácter engañoso de estas es central y explica la necesidad del andamiaje teórico y metodológico que propone *Refutaciones* para hacerles frente.

φαντασία y refutación en Refutaciones sofísticas

El capítulo primero de *Refutaciones* concentra gran cantidad de términos empleados en torno al campo semántico de la φαντασία. La refutación sofística, como vimos, es una refutación aparente (φαντόμενος), no una refutación. Lo mismo sucede con el silogismo: unos argumentos, en efecto, son silogismos; otros, aunque no lo son, lo parecen (οἱ δὲ οὐκ ὄντες δοκοῦσι) (1: 164a, 23). El análisis de cómo Aristóteles usa la terminología a lo largo del capítulo revela que buscar una diferencia precisa entre φαίνεσθαι y δοκεῖν podría constituir un exceso interpretativo. La primera sección (1: 164a, 23 – 164b, 27), por ejemplo, procura mostrar en detalle de qué modo la distinción entre «lo que es» y «lo que parece» recién referida a través de δοκεῖν se da a causa de alguna semejanza (όμοιότης) tanto respecto de los argumentos como respecto de la percepción sensible, empleando para ello no formas de este verbo, sino de φαίνεσθαι.

Para probar esto se utilizan tres argumentos: en primer lugar, algunos hombres tienen buena condición física, mientras que otros parecen (*φαίνονται*) tenerla porque se hinchan y disponen de tal modo; en segundo lugar, algunos son bellos por su belleza, mientras que otros no lo son, pero lo parecen (*φαίνονται*) por maquillarse; finalmente, entre las cosas inanimadas, unas son realmente (*ἀληθῶς*) de plata o de oro, mientras que otras lo parecen para la sensación (*φαίνεται κατὰ τὴν αἴσθησιν*), como el estaño o algo pintado de amarillo. Lo mismo vale para el silogismo y la refutación: unos lo son realmente; otros lo parecen a causa de la inexperiencia (*φαίνεται διὰ τὴν ἀπειρίαν*), ya que los inexpertos (*ἄπειροι*) contemplan (*θεωροῦσιν*) las cosas como si estuvieran alejados (*ἄσπερ ἀνά ἀπέχοντες πόρρωθεν*). Cabe resaltar que el *δοκεῖν* empleado al inicio de la sección para indicar la apariencia de los silogismos es sustituido por *φαίνεσθαι*, prueba de que, al menos en este contexto, son sinónimos.

En estas líneas hay paralelos interesantes con el tratamiento de la *φαντασία* que hemos analizado. Uno de ellos es la comparación de los que no tienen experiencia argumentativa con los que observan a la distancia, puesto que en *Sobre el alma* III.3: 428b, 30 se indica que, cuando la representación se aplica a sensibles comunes y por accidente, puede ser falsa, y especialmente cuando estos están lejos. Quien no maneje con soltura los conceptos y preceptos de la dialéctica se comportará con los argumentos de un modo similar: sin estar frente a un silogismo o una refutación, le parecerá que son tales, quedando a merced de quien desee engañarlo. No obstante, la diferencia fundamental entre *Sobre el alma* y *Refutaciones* es que en el primero las representaciones suelen ser falsas, aunque no necesariamente, mientras que en el segundo *φαίνεσθαι* siempre implica algo que parece real pero que en verdad no lo es.

El caso que más analizará el tratado es el de las refutaciones¹⁶ que solo parecen serlo, algo que puede ocurrir por muchas razones (1:

¹⁶ *Refutaciones* 3 señala que la refutación no es el único objetivo erístico: estos también buscan que el adversario diga una falsedad, conducirlo a la paradoja, hacerle cometer un solecismo o que repita varias veces lo mismo. Dorion (1995: 217, n. 26) señala que Aristóteles es consciente de que estos fines pueden ser buscados tanto de modo

165a, 4-5), aunque, reconoce Aristóteles, la más habitual es a causa de las palabras ($\deltaι\alpha\tau\alpha\omegaν\,\delta\omegaμάτων$). El argumento para defender este punto es interesante, ya que muestra que en *Refutaciones* no hay una separación tan clara entre $\phi\alpha\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ y creencia. En efecto, dado que no podemos dialogar teniendo las cosas mismas frente a nosotros, utilizamos las palabras en su lugar, como unos símbolos, lo cual hace que creamos ($\eta\gamma\omega\mu\epsilon\theta\alpha$) que lo que le ocurre a las palabras también le ocurre a las cosas. Pero esto, no obstante, constituye un engaño, puesto que, en tanto las palabras y los enunciados son limitados y las cosas, por el contrario, son infinitas, es necesario que un mismo enunciado y una única palabra puedan significar más de una cosa.¹⁷ Los que no tienen experiencia en esta capacidad ($\delta\omega\eta\alpha\mu\iota\zeta$) de las palabras son proclives a ser víctimas de falacias ($\pi\alpha\varrho\alpha\lambda\omega\gamma\zeta\omega\eta\tau\alpha\iota$).

Dado el análisis de la representación y el juicio en *Sobre el alma*, es legítimo preguntarse si el “parecer” de *Refutaciones*, expresado tanto mediante $\phi\alpha\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ como mediante $\delta\omega\kappa\epsilon\iota\omega\iota$, implica por definición una creencia. El argumento anterior, ciertamente, explica que algunos son engañados porque no advierten que el plano del lenguaje es polisémico, lo cual los lleva a *creer* que a cada enunciado o palabra le corresponde una única cosa. Si consideramos que el caer en una falacia se da por un error similar, estamos habilitados a suponer que, quizás, en el contexto de *Refutaciones*, a quien le *parece* que algo es una refutación, también *cree* que lo es. Esto explicaría el uso intercambiable de $\phi\alpha\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ y $\delta\omega\kappa\epsilon\iota\omega\iota$. Al final de este apartado defenderé que en *Refutaciones* no hay un uso técnico de estos conceptos en el sentido de *Sobre el alma*, lo cual, no obstante, no impide que Aristóteles haya advertido que la $\phi\alpha\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ es un fenómeno distinto de la creencia el cual puede ser debidamente contrarrestado.

real como aparente. Aunque cada uno recibe su tratamiento específico, nos concentraremos en la refutación. Cabe advertir que la condición de apariencia permea todos los objetivos.

17 El argumento tiene algunos problemas, ya que, siendo rigurosos, lo que prueba es la capacidad de un término universal para referir a múltiples particulares, no el hecho de la polisemia, que es lo que Aristóteles querría probar si consideramos que la mención de “a causa de las palabras” refiere a las falacias en función de la expresión. Para un análisis integral del argumento, ver Schreiber (2003: 11-18).

La primera aparición de φαντασία se encuentra en *Refutaciones* 4, pasaje clave en tanto que introduce la distinción entre las refutaciones aparentes en función de la expresión (παρὰ τὴν λέξιν) y al margen de la expresión (ἔξω τῆς λέξεως). Al introducir el primer tipo, Aristóteles indica que “las cosas que provocan la apariencia (φαντασία) en función de la expresión son seis” (4: 165b, 24-25). Entre los traductores del tratado, Dorion (1995: 124) considera que al sustantivo φαντασία debe agregársele un complemento de especificación para que el pasaje se comprenda correctamente: las refutaciones aparentes generan “l’illusion d’une réfutation”. Foster (1955: 17) y Candel San Martín (1982: 240) focalizan el carácter falaz de estas, traduciendo “false illusion” el primero y “falsa apariencia” el segundo. Los vocablos propuestos para volcar φαντασία dan a entender que no estamos frente a una facultad, sino frente a un resultado: dado un argumento, este es capaz de provocar que al oyente le parezca que es una refutación aunque no lo sea.

Si bien no es explícita, esta aclaración sobre la apariencia falaz también debe ser supuesta para los siete modos al margen de la expresión. Los capítulos 4 y 5, en efecto, constituyen un análisis exhaustivo de las únicas trece formas a partir de las cuales Aristóteles considera que se podría generar dicha ilusión. Analizaremos en detalle solo dos de ellas. La primera se basa en el equívoco (όμωνυμία).¹⁸ Esta falacia apela a que hay términos que significan por sí mismos más de una cosa. Por ejemplo, en “aprenden los que saben (μανθάνουσιν οἱ ἐπιστάμενοι), ya que los educados aprenden lo que está siendo dictado (τὰ γὰρ ἀποστοματιζόμενα μανθάνουσιν οἱ γραμματικοί)” (4: 165b, 31-32), la palabra μανθάνειν es equívoca, pues posee dos sentidos distintos: por un lado, a) “comprender sirviéndose del

18 Un examen completo de la clasificación de falacias de Aristóteles excede las posibilidades de este trabajo. Para reconstrucciones integrales de la misma, no necesariamente coincidentes entre sí, ver Narcy (1984: 166-178), Dorion (1995: 69-91), Schreiber (2003). Respecto de la reducción de los trece modos a la “ignorancia de la definición de refutación” (Ref. 6: 168a, 17 – 169a, 21), seguiremos la interpretación de Dorion (89-91), quien indica que esta reducción a un principio único no anula el valor heurístico de la clasificación general, la cual busca ser una guía práctica para enfrentarse a argumentaciones concretas.

conocimiento (*ξυνιέναι χρώμενον τῇ ἐπιστήμῃ*)”; por otro lado, b) “adquirir un conocimiento (*λαμβάνειν ἐπιστήμην*)”.

La premisa “los educados *comprenden* lo que está siendo dictado” emplea el sentido (a); la conclusión “*aprenden* los que saben”, por su parte, el (b). Para advertir el poder persuasivo y la estructura refutativa del argumento es útil remitirse a *Eutidemo* 276 b-c, de donde es probable que haya sido extraído.¹⁹ Allí, en efecto, Clinias había sido arrastrado a la tesis “aprenden los ignorantes”, entendiendo *μανθάνειν* en su significado (b), ya que solo quien aún no sabe está en condiciones de adquirir un conocimiento nuevo. Dionisodoro, sin embargo, toma el argumento desde ese punto y lo lleva a aceptar que cuando el maestro hace a los alumnos repetir la lección, “aprenden los que saben”, no los ignorantes, utilizando aquí a *μανθάνειν* con el sentido (a), como comprensión de lo recitado y no como proceso de adquisición. Nótese que si la tesis inicial de Clinias apelaba el sentido (b), la refutación de Dionisodoro se sirve del (a).

Aristóteles intenta rescatar esto último por medio de su ejemplo: partiendo de una premisa que hace uso de *μανθάνειν* en tanto “comprender”, se pretende extraer una conclusión contra una posición que empleaba la palabra en tanto “aprender”. El aparato conceptual aristotélico permite analizar este argumento del siguiente modo: por un lado, si *μανθάνειν* es empleado con estos dos sentidos distintos, entonces la conclusión no se sigue, ya que un silogismo no resulta de palabras equívocas, sino de términos que signifiquen siempre lo mismo; pero por otro lado, si, llegado el caso, *μανθάνειν* fuera utilizado con el mismo sentido en premisa y conclusión, entonces el argumento sí sería una refutación, pero solo aparente respecto de la tesis inicial, ya que el único modo de admitir la premisa es a partir del sentido “comprender” y este no era el utilizado en “aprenden los ignorantes”, que es la proposición a refutar. En ambos casos, por tanto, hay una refutación aparente y no una refutación real de “aprenden los ignorantes”.

¹⁹ Dorion (1995: 50) considera que las falacias compartidas por *Eutidemo* y *Refutaciones* podrían estar extraídas de un texto megárico, grupo detrás del cual defiende que se hallan los erísticos (32-53). Para otra lectura de *Eutidemo* y *Refutaciones* bajo la hipótesis del ataque a los megáricos, ver Mársico (2014).

La falacia de tomar un término en sentido absoluto o relativo, por su parte, consiste en deslizarse desde el significado ἀπλῶς de un concepto hacia una de sus modalidades relativas, o viceversa. Por ejemplo, en “si lo que no es es opinable (εἰ τὸ μὴ ὅν ἐστι δοξαστόν), entonces lo que no es es (ὅτι τὸ μὴ ὅν ἐστιν)” (5: 167a, 1-2), no es lo mismo “ser algo (εἶναι τί)” que “ser sin más (εἶναι ἀπλῶς)”, con lo cual, nadie podría usar esto como premisa mayor de un argumento para refutar a quien sostiene “lo que no es no es”. Suponiendo que el antecedente es verdadero y el consecuente pueda ser extraído por *modus ponens*, respecto de la conclusión podrían ocurrir dos cosas: si εἶναι expresa una modalidad de ser relativa en antecedente y consecuente, entonces la conclusión sólo de modo aparente será la contradicción de la tesis; pero si se aclarara que εἶναι expresa modalidades de ser distintas, entonces habrá refutación, aunque el argumento seguirá siendo erístico, ya que la premisa es solo aparentemente admisible.

La segunda aparición de φαντασία está en *Refutaciones* 6, en el cual los trece modos son reducidos al de la ignorancia respecto de qué es una refutación. En 5: 167a, 23-27 Aristóteles determina las tres condiciones de una refutación: a) debe haber un silogismo, es decir, la conclusión se debe seguir de las premisas, aclarando que esto es necesario realizarlo de acuerdo a las cosas significadas, no de acuerdo a las palabras; b) las premisas no deben estar incluidas en la conclusión, añadido que sirve para evitar la legitimidad de la petición de principio; c) la conclusión debe realmente contradecir la tesis del adversario, indicándose para ello una serie de aclaraciones de orden lingüístico y no lingüístico que abarcarián todas las posibilidades en las cuales esto podría suceder. El capítulo 6, en efecto, analiza cómo cada modo en función de la expresión y al margen de la expresión no respeta algún punto de esta definición.

El ejemplo de equívoco analizado muestra a la perfección la aplicación de este principio de reducción: en la primera interpretación del argumento no hay un silogismo, aunque la conclusión sí contradice la tesis; en la segunda, por el contrario, hay silogismo pero no contradicción. El problema es que, debido a la expresión y a la equivocidad de μανθάνειν, *parece* que estamos ante una refutación.

Quien en el curso de una argumentación no advierta que esta palabra admite por sí misma más de un sentido, será vulnerable al uso ambiguo que decida darle el adversario. Sea que el inconveniente resida en el silogismo, en la contradicción o en ambos, tal como Aristóteles señala en 10: 171a, 6-9 que puede ocurrir y que vemos operando en este caso en particular, fenómenos como el equívoco o el emplear un término relativo como absoluto o viceversa dan lugar a la apariencia (*φαντασία*) (6: 168b, 19) y no a una refutación real.

Para comprender por qué surge esta apariencia es necesario volver al primer capítulo, en el cual la argumentación era comparada con la sensación a partir del concepto de semejanza (*όμοιότης*). Una refutación real es fácilmente confundible con una aparente porque ambas difieren poco en cuanto a su aspecto exterior: en el caso de “aprenden los ignorantes”, por ejemplo, siempre tendremos una conclusión del tipo “aprenden los sabios”, sea la refutación verdadera o aparente. Es aquí donde cobra importancia la *φαντασία* analizada en *Sobre el alma*, ya que, si tenemos en cuenta que un argumento se nos presenta a través de la sensación —puesto que o lo escuchamos o lo leemos o lo imaginamos²⁰— es la facultad representativa la mejor candidata para interpretarlo *como* una refutación de nuestra tesis. Dado su carácter altamente falible, no es extraño que tal asociación nos conduzca a menudo al error. Si bien *Refutaciones* no analiza la representación en tanto facultad, los empleos de *φαντασία* y *φαίνεσθαι* incluyen el elemento interpretativo y la propensión a la falsedad que la caracterizan.

El proyecto íntegro de *Refutaciones*, en efecto, podría leerse como el intento de brindar un aparato conceptual y práctico para ser capaz de juzgar críticamente los argumentos y revertir las impresiones erradas de la *φαντασία*. La primera parte del tratado aporta los conceptos, esto es, la definición de refutación y el conjunto de formas a través de las cuales esta puede surgir sólo de modo aparente.

²⁰ Aunque *Refutaciones* privilegia el análisis de los encuentros dialécticos, en donde el interrogador adopta el rol de refutador y el interrogado el de quien debe defender la tesis, Aristóteles admite que uno puede engañarse al reflexionar en soledad (16: 175a, 10-13). El texto también advierte de la caída en falacias a través de escritos (4: 166b, 1-9) y de conversaciones en las que uno solo escucha (1: 165a, 15-18).

La segunda presenta los respectivos preceptos de solución para cada modalidad. Nótese que el dialéctico no debe sólo incorporar una teoría, sino también una serie de estrategias para poder contrarrestar argumentaciones concretas. Como indicaba el primer capítulo, hay que procurar no comportarse como un inexperto que observa los argumentos a la distancia, sino como alguien que ha asimilado un marco teórico para sopesar si el fin de la discusión, a saber, la refutación, ha sido cumplido o no, así como una serie de herramientas prácticas para que no parezca que uno ha sido refutado en caso de que esto no haya ocurrido.

La solución a las refutaciones aparentes consiste en disolver su apariencia, lo cual se logra con la realización de distinciones (*διαιρεῖν*) (17: 175a, 35-40) que buscan hacer que la discusión salga del formato que proponen los erísticos, en donde cada pregunta debe responderse por “sí” o “no”, regla que, por supuesto, permite la tergiversación de lo admitido.²¹ Los capítulos 19 a 30 analizan, para cada tipo de refutación, cómo se debe responder, tarea para la cual es importante estar familiarizado con los conceptos de la primera parte, ya que, por ejemplo, un principio que guía toda la sección es que se debe intervenir en el argumento cuando se presenta el fenómeno problemático y no una vez que este ha finalizado y ha ocurrido la refutación aparente.

Para el equívoco la resolución consiste en detectar si este está en las premisas o en la conclusión. En el ejemplo que analizamos es claro que si uno está al tanto de que hay palabras con más de un sentido, el uso de *μανθάνειν* en la premisa “los educados aprenden lo que está siendo dictado” debe despertar sospechas, ya que la tesis a refutar “aprenden los ignorantes” utiliza otro significado de *μανθάνειν*. Una breve aclaración respecto de que uno aceptaría la premisa sólo si se lo tomara en tanto “comprender” es suficiente para desbaratar las intenciones erísticas. A partir de ese punto, cualquier conclusión

²¹ Una vez que el significado de una pregunta sea lo suficientemente claro, Aristóteles reconoce que el interrogado debe responder por “sí” o por “no” (17: 175b, 10-14). Para una muestra del uso falaz de esta exigencia erística, ver *Eutidemo* 295b – 296d, en donde Sócrates intenta sin éxito escapar a la refutación mediante el añadido de ligeras aclaraciones semánticas que, igualmente, no logra que le sean permitidas.

que se extraiga será con ese sentido, el cual no es relevante para refutar nuestra posición. Si se detectara el equívoco cuando nos es presentada la conclusión, la solución también sería posible, puesto que esta no contradice propiamente la tesis.

Las secciones dedicadas a brindar consejos sobre cómo solucionar refutaciones aparentes pueden ser esclarecedoras sobre si Aristóteles considera que la *φαντασία* implica o no una creencia. Para responder a la cuestión hace falta advertir que el tratado presenta dos puntos de vista diferentes: por un lado, está la perspectiva del inexperto que suele ser derrotado por los argumentos erísticos; pero por otro está también la del dialéctico, que es quien debe señalar la apariencia de estos, proceso para el cual, ciertamente, debe vislumbrarla pero no darle crédito. Para el que es víctima de una falacia y no percibe su carácter aparente, es evidente que, en tanto le *parece* que un argumento es una refutación, también *creerá* que lo es. Dada la gran capacidad de engaño que Aristóteles le atribuye a la argumentación falaz, no sorprende que nunca distinga a *φαίνεσθαι* de *δοκεῖν* y los emplee casi como sinónimos estrictos.

Pero sería un error considerar que Aristóteles no vislumbró la diferencia entre el hecho de que un argumento *parezca* una refutación y el hecho de *creer* que lo sea, e incluso de enjuiciarlo como tal, esto es, de *opinar* que es tal. De hecho, la tarea del dialéctico consiste en superar la apariencia y juzgar con propiedad si algo es o no una refutación, incluso a pesar de que lo parezca, situación muy factible dada la semejanza entre una refutación aparente y una real. En el curso de una discusión es muy probable que al experimentado le parezca que una premisa debe ser aceptada o que un argumento es una refutación de su tesis. Lo que procura la dialéctica, no obstante, es superar ese carácter aparente e indicar cuándo una premisa es realmente admisible y cuándo, estrictamente hablando, hay refutación. Como en el ejemplo del sol de *Sobre el alma*, la posesión de un concepto de refutación y el conocimiento de los modos erísticos permitiría establecer una distancia entre la mera apariencia y su enjuiciamiento crítico.

Conclusiones

En el primer apartado vimos cómo la condición de apariencia constituye un componente central de la teoría aristotélica acerca de la argumentación falaz. La definición de refutación sofística, ciertamente, es inescindible del tratamiento de términos clave como *φαντασία*, *φανόμενος*, *φαίνεσθαι* y *δοκεῖν*. En el segundo apartado, por su parte, ahondamos en tales conceptos a partir del tratado *Sobre el alma* a fin de discriminar algunas precisiones conceptuales que, aunque desconfiábamos que sean rastreables en *Refutaciones*, podían resultar iluminadoras de ciertos elementos psicológicos presentes en este escrito propio del campo de la lógica. En el último apartado, finalmente, propusimos un breve recorrido a la luz de tal análisis, constatando que si bien Aristóteles no realiza en *Refutaciones* un acercamiento a la representación en tanto facultad, su apelación al campo semántico en torno a la *φαντασία* hace uso de muchas de las intuiciones fundamentales que luego desplegará en *Sobre el alma* III.3.

Estas intuiciones redundan en dos puntos principales: por un lado, el carácter interpretativo que revisten los usos de *φαίνεσθαι* en *Refutaciones*, asimilables a la función cognitiva que posee la facultad representativa en *Sobre el alma* y gracias a la cual los animales son capaces de enriquecer su percepción del entorno más allá de la sensación en acto de los sensibles propios; por otro lado, su propensión a la falsedad, que en el contexto de *Refutaciones* es quizás más marcada, puesto que la perspectiva dominante que lo atraviesa es la de mostrar cómo los erísticos se sirven de la *φαντασία* para producir engaños en el marco de intercambios refutativos. La presencia del punto de vista del dialéctico nos permitió, de todos modos, proponer que, sin que ello implique una precisión conceptual comparable a la de *Sobre el alma*, en *Refutaciones* están los elementos dados para suponer la diferencia entre la representación y el acto de juzgar.

Referencias

- Boeri, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de la teoría de la acción en algunas teorías de la antigüedad*. Buenos Aires: Colihue.
- (2010). *Aristóteles. Acerca del Alma*. Buenos Aires: Colihue.
- Brunschwig, J. (1967). *Topiques (I-IV). Introduction, texte, traduction et commentaire*. Paris: Les Belles Lettres.
- Bynum, T. W. (1993). “A New Look at Aristotle’s Theory of Perception”. En Michael Durrant (ed.). *Aristotle’s De Anima in focus*. London: Routledge, pp. 90-109.
- Calvo, T. (1988). *Aristóteles. Acerca del Alma*. Madrid: Gredos.
- Candel, M. (1982). *Aristóteles. Sobre las refutaciones sofísticas*. Madrid: Gredos.
- Chance, T. (1992). *Plato’s Euthydemus: Analysis of What Is and Is Not Philosophy*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Charntraine, P. (1968). *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Classen, J. (1979). “Aristotle’s picture of the sophists”. En George B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, pp. 7-24.
- Cousin, V. (1827). *Oeuvres de Platon*. Vol. 4. Paris: Rey et Belhatte.
- Díaz, M. E. (2009), “*Aisthesis y phantasia en el pensamiento aristotélico*”. En Graciela Elena Marcos y María Elena Díaz (Eds.), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*. Buenos Aires, Prometeo, pp. 169-202.
- Dorion, L. A. (1995). *Aristote. Les réfutations sophistiques. Introduction, traduction et commentaire*. Paris: Vrin.
- Forster, E. S. (1955). *Aristotle. On Sophistical Refutations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Frede, D. (1992). “The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle”. En Martha Nussbaum y Amelie Rorty (eds.), *Essays on Aristotle’s De Anima*. Oxford: Clarendon Press, pp. 279-295.
- Hawtrey, R. S. W. (1981). *Commentary on Plato’s Euthydemus*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Hamblin, Ch. L. (1970). *Fallacies*. London: Methuen.
- Hansen, H. V. (2002). “The straw thing of fallacy theory: the standard definition of «fallacy»”. En *Argumentation*, vol. 16, pp. 134-155.
- (2015). “Fallacies”. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition) <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/fallacies/>.

- Hintikka, J. (1987). "The fallacy of fallacies". En *Argumentation*, vol. 1, pp. 211-238.
- (1997). "What was Aristotle doing in his early logic, anyway? A reply to Woods and Hansen". En *Synthese*, vol. 113, pp. 241-249.
- Johnson, R. H. (1987). "The Blaze of Her Splendors: Suggestions about Revitalizing Fallacy Theory", en *Argumentation*, vol. 1, pp. 239-253.
- Marcos, G.; Díaz, M. E. (eds.) (2009a). *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- (2009b), "La crítica de Aristóteles a la *phantasia* platónica". En Graciela Elena Marcos y María Elena Díaz (Eds.), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*. Buenos Aires, Prometeo, pp. 233-254.
- Mársico, C. (2014). "En crucejadas dialécticas: élenchos, dispositivos antierísticos y filosofía megárica en las *Refutaciones sofísticas*". En *Archai*, vol. 14, pp. 137-148.
- Narcy, M. (1984). *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*. Paris: Vrin.
- Nussbaum, M. (1978). *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press.
- Robinson, R. (1942). "Plato's Consciousness of Fallacy". En *Mind*, vol. 15 (2), pp. 97-114.
- Rodrigo, P. (1995). *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*. Paris: Jérôme Millon.
- Ross, D. (1958). *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*. Oxford: Clarendon Press.
- (1961). *Aristotle. De Anima, edited, with introduction and commentary*. Oxford, Clarendon.
- Schofield, M. (1992). "Aristotle on the Imagination". En Martha Nussbaum y Amelie Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, pp. 249-277.
- Schreiber, S. G. (2003). *Aristotle on False Reasoning*. Albany: State University of New York Press.
- Smith, R. (1997). *Aristotle's Topics: Books I and VIII. Translation with Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Van Eemeren, F. H.; Grootendorst, R. (2004). *A Systematic Theory of Argumentation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walton, D. (2010). "Why Fallacies Appear to be Better Arguments than They Are". En *Informal Logic*, vol. 30 (2), pp. 159-184.
- Woods, J.; Hansen, H. V. (1997). "Hintikka on Aristotle's fallacies". En *Synthese*, vol. 113, pp. 217-239.
- (2001). "The subtleties of Aristotle on non-cause". En *Logique et analyse*, vol. 176, pp. 395-415.